Francisco Thallys Rodrigues

HISTÓRIA E SALVAÇÃO

A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO CRISTÃ NA PERSPECTIVA DE IGNACIO ELLACURÍA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Apoio CAPES – PROEX

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Francisco Thallys Rodrigues

HISTÓRIA E SALVAÇÃO

A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO CRISTÃ NA PERSPECTIVA DE IGNACIO ELLACURÍA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Rodrigues, Francisco Thallys
R696h História e salvação: a historicidade da salvação cristã na perspectiva de Ignacio Ellacuría / Francisco Thallys Rodrigues. - Belo Horizonte, 2023.
138 p.

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Salvação – História. 2. Pobres. 3. Teologia da libertação. 4. Ellacuría, Ignacio. I. Tavares, Sinivaldo Silva. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Francisco Thallys Rodrigues

HISTÓRIA E SALVAÇÃO

A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO CRISTÃ NA PERSPECTIVA DE IGNACIO ELLACURÍA

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de maio de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE

Prof. Dr. Francisco Aquino Junior / UNICAP (Visitante)

Dedico aos Animadores (as) das Comunidades
Eclesiais de Base da Diocese de Crateús

AGRADECIMENTOS

À Deus que me conduziu ao longo de todo este processo, colocando em meu coração o gosto pelo aprofundamento da fé;

À minha família, amigos e amigas pelo constante apoio nos estudos;

À Diocese de Crateús: irmãos presbíteros, agentes de pastoral, religiosas, seminaristas e nosso bispo Dom Ailton pelo apoio e amizade;

Ao professor Frei Sinivaldo Silva Tavares por ter me acompanhado ao longo desde percurso, as interlocuções entre nós e a percepção aguçada dos textos teológicos que tanto me ajudaram na redação da dissertação;

Ao amigo Júnior Aquino pelo constante incentivo aos estudos e pelo seu testemunho de vida e fé como teólogo da libertação;

Ao Padre Jaldemir Vitorio pela amizade, ensinamentos e acolhida na Fraternidade Dom Helder Camara;

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), todos os professores, colaboradores e funcionários pelo empenho a fim de tornar o ambiente acadêmico um espaço de pensar a fé e a realidade;

A todos os amigos e amigas que colaboraram de um modo ou de outro ajudaram nessa pesquisa;

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor = Primeira Carta aos Coríntios
AT = Antigo Testamento
CEB's = Comunidades Eclesiais de Base
Cl = Carta aos Colossenses
DP = Documento de Puebla
Dt = Deuteronômio
DV = *Dei Verbum*, Concílio Vaticano II
Ecl = Eclesiastes
Ef = Carta aos Efésios
Ex = Êxodo
Gn = Gênesis
GS = *Gaudium et Spes*, Concílio Vaticano II
Hb = Carta aos Hebreus
HS = *Humanae Salutis*, Constituição Apostólica
Is = Profeta Isaías
Jo = Evangelho segundo João
Lc = Evangelho segundo Lucas
LG = *Lumen Gentium*, Concílio Vaticano II
Lv = Levítico
Mt = Evangelho segundo Mateus
NT = Novo Testamento
Qo = Qohelet
Sl = Salmos
TdL = Teologia da Libertação

RESUMO: No irromper do século XIX, em ambiente europeu, a consciência da história levanta profundos questionamentos à fé cristã problematizando o modo como a teologia cristã se coloca na sociedade. Exige que se repense a relação, sempre tensa, entre história e fé, oferecendo distintas respostas a esta situação. Diante disso, o objetivo desta pesquisa é investigar as contribuições de Ignacio Ellacuría para o debate sobre a relação entre história e salvação a partir da América Latina, pressuposta a afirmação de que a história da salvação é uma salvação da história. Para este fim, este estudo, por meio de uma pesquisa bibliográfica, apresenta o processo de obscurecimento da relação entre fé cristã e história, bem como sua recuperação no fim do século XIX, destacando as diferentes respostas oferecidas pelas teologias, tanto católica quanto protestantes, até o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação. Em seguida, mostra a centralidade que a história ocupa no pensamento de Ignacio Ellacuría, em diálogo com o filósofo Xavier Zubiri, explicitando em que consiste a realidade histórica e o caráter formal da história. Consequentemente, destacam-se as implicações que esta concepção de história tem para o fazer teológico. Na sequência, confronta-se a perspectiva ilustrada das teologias europeias com o aporte filosófico-teológico de Ellacuría: a unidade estrutural da história permite afirmar a liberdade e gratuidade da ação divina, bem como asseverar que Deus é transcendente na história humana. Trata-se de única história que é tanto da salvação quanto da condenação, da graça e do pecado. A história da salvação é uma salvação na história, pois a salvação ocorre historicamente, mesmo que não se limite à história; a salvação afeta a própria história. Diante disso, procura-se mostrar que, na América Latina, a salvação assume a forma histórica de libertação que, portanto, se expressa num processo amplo e complexo envolvendo conversão pessoal e mudança de estruturas, a fim de que haja seres humanos novos e uma nova sociedade. Nesta empreitada, mostram-se como necessárias mediações teóricas e práticas. Insiste-se que a salvação, por excelência, é dada por Deus, mediada por Jesus Cristo, sendo a Igreja sacramento da salvação e os povos crucificados não somente seus destinatários, mas portadores da salvação. Conclui-se retomando os principais elementos apresentados ao longo do tempo e indicando a necessidade de continuar a perscrutar novos caminhos a partir da contribuição de Ellacuría.

PALAVRAS-CHAVE: Historicidade da salvação. Unidade estrutural. Transcendência. Libertação. Pobres.

RÉSUMÉ : En Europe, à l'aube du XIXe siècle, la prise de conscience de l'histoire pose de profondes questions à la foi chrétienne, problématisant la manière dont la théologie chrétienne se situe dans la société. Cela implique de repenser le rapport toujours tendu entre l'histoire et la foi et de proposer des réponses à la situation. C'est dans cette perspective que le présent travail cherche à examiner comment Ignacio Ellacuría contribue au débat sur le rapport entre histoire et salut dans le contexte de l'Amérique latine, à partir de l'affirmation que l'histoire du salut est un salut de l'histoire. À travers une recherche bibliographique, cette étude présente tout d'abord le processus d'occultation du rapport entre la foi chrétienne et l'histoire, ainsi que sa récupération à la fin du XIXe siècle, en mettant en évidence les différentes réponses données par les théologies, aussi bien catholiques que protestantes, jusqu'au Concile Vatican II et à la Théologie de la Libération. Elle montre ensuite la place centrale qu'occupe l'histoire dans la pensée d'Ignacio Ellacuría, en dialogue avec le philosophe Xavier Zubiri, et explique en quoi consistent la réalité historique et le caractère formel de l'histoire. Les implications de cette conception de l'histoire pour le travail théologique sont alors mises en avant. La recherche se poursuit en confrontant la perspective illustrée des théologies européennes à l'apport philosophico-théologique d'Ellacuría : l'unité structurelle de l'histoire permet tout autant d'affirmer la liberté et la gratuité de l'action divine, que d'affirmer que Dieu est transcendant dans l'histoire humaine. Il s'agit d'une seule et même histoire, celle du salut et de la condamnation, de la grâce et du péché. L'histoire du salut est un salut dans l'histoire, car il se produit historiquement, et bien qu'il ne se limite pas à l'histoire, le salut affecte l'histoire elle-même. À la lumière de ce qui précède, nous montrons qu'en Amérique latine le salut prend la forme historique de la libération qui s'exprime dans un processus large et complexe impliquant une conversion personnelle et un changement de structures pour que naissent de nouveaux êtres humains et une nouvelle société. Dans cette entreprise, des médiations théoriques et pratiques sont nécessaires. Le salut, par excellence, nous est donné par Dieu, par la médiation de Jésus-Christ, l'Église étant le sacrement du salut et les peuples crucifiés ses destinataires, mais aussi les porteurs de salut. La conclusion reprend les principaux éléments présentés et souligne la nécessité de continuer à explorer de nouvelles voies à partir des apports d'Ellacuría.

MOTS CLES : historicité du salut, unité structurelle, transcendance, libération, pauvres.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 A RECUPERAÇÃO DA HISTORICIDADE DA TEOLOGIA CRISTÃ 17

1.1 A história como característica da fé cristã: gênese, desenvolvimento e deslocamento 17

1.2 A historicidade como eixo transversal da modernidade oitocentista 23

1.3 Primeiras respostas da teologia cristã 26

1.3.1 A posição católica entre abertura e fechamento 26

1.3.2 A posição protestante entre adequação e diálogo crítico 28

1.3.3 Ensaios de renovação: A *nouvelle théologie* 30

1.4 Teologias da história 33

1.4.1 Teologia da história – Perspectiva protestante 33

1.4.2 Teologia da história – Perspectiva católica 37

1.5 O Concílio Vaticano II 42

1.6 Teologias da Libertação 45

1.7 A modo de conclusão 51

2 A HISTÓRIA COMO EIXO FUNDAMENTAL NO PENSAMENTO DE IGNACIO ELLACURÍA 53

2.1 A centralidade da história 53

2.2 A compreensão de história 61

2.2.1 O conteúdo da realidade histórica 61

2.2.2 O caráter formal da história 73

2.3 Implicações para o fazer teológico 83

2.4 A modo de conclusão 88

3 A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO E A SALVAÇÃO COMO LIBERTAÇÃO 90

3.1 A historicidade da salvação 90

3.1.1 O aporte de Ellacuría à problemática da historicidade da salvação 90

3.1.2 Dois enfoques na compreensão da história da salvação 95

3.1.3 Transcendência cristã 100

3.2 Salvação como libertação 103

3.2.1 A forma histórica da salvação 104

3.2.2 A libertação como processo amplo e complexo 107

3.2.3 As mediações no processo de libertação 112
3.2.4 Diversidade dos sujeitos ativos no processo de salvação 114
3.2.5 Os povos crucificados como portadores da salvação 118
3.3 A modo de conclusão 122
CONCLUSÃO 125
REFERÊNCIAS 129

INTRODUÇÃO

A teologia da libertação surge no fim da década de 60, na América Latina, a partir de um contexto de múltiplas influências, como um novo modo de fazer teologia que ilumine a caminhada da Igreja latino-americana. Desde o início há uma preocupação por refletir a situação de injustiça e sofrimento dos pequenos e pobres a partir da fé cristã. A historicidade da salvação é uma questão central para essa teologia, posto tratar-se de uma consideração a partir e em vista da *práxis* cristã. Neste contexto, a obra *Teologia da Libertação*[1] de Gustavo Gutiérrez apresenta-se como uma primeira sistematização dessa nova teologia na qual o tema da história e da salvação se fazem presentes na perspectiva das Escrituras e do contexto latino-americano.

O tema da historicidade da salvação mostra-se relevante porque recoloca no centro das discussões teológicas e pastorais o problema em torno da missão fundamental de todos os batizados (as) e, por conseguinte, a colaboração da Igreja e sua credibilidade no tocante às transformações urgentes e necessárias em nossos dias. A reflexão sobre a historicidade da salvação permite ainda repropor a discussão em torno à presença salvadora de Deus neste mundo; alerta contra o perigo de uma compreensão de salvação descolada da realidade, servindo a uma posição de acomodação diante da injustiça e opressão do tempo presente. O questionamento de Gustavo Gutiérrez, no início dos anos 70, continua ecoando: "Que relação existe entre a salvação e o processo de libertação do ser humano ao longo da história? Ou, mais exatamente, que significa, à luz da Palavra, a luta contra uma sociedade injusta, a criação de um homem e de uma mulher novos?"[2].

A relação entre história e salvação tem sido causa de grandes tensões no discurso teológico e na prática pastoral. As implicações desta relação foram amplamente debatidas na teologia cristã, sobretudo, a partir do fim do século XIX. Encontra na Escola Teológica de Tübingen seus primeiros ensaios. Assume diferentes contornos nas teologias protestantes e católicas. Destacam-se, no campo protestante, as contribuições das obras *Cristo e o Tempo*[3] de Oscar Cullmann e *Revelação como história*[4] de Wolfhart Pannenberg que afirmam a historicidade dos eventos salvíficos, bem como a revelação de Deus na história. No campo católico, sublinha-se a obra *Ensaio sobre o mistério da história* (1953) de Jean Daniélou, bem como textos de Karl Rahner dentre os quais: "*Historia del mundo e historia de la salvación*"[5].

---

[1] GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação:* perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.
[2] GUTIÉRREZ, 2000, p. 199.
[3] CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020a.
[4] PANNENBERG, Wolfhart *et al*. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.
[5] *Conferir* RAHNER, Karl. *Escritos de Teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 5. p. 115-134.

Destaca-se ainda o projeto de um "Compêndio dogmático da história da salvação", esboçado em 1958, chamado, por seus autores, de *Mysterium salutis*[6]. Entretanto, tanto na teologia católica quanto na teologia protestante permaneceram em aberto problemas não suficientemente resolvidos: a afirmação de duas histórias (da salvação e do mundo) e uma concepção ilustrada da história que não assume a história real e, por isso, tem pouca incidência na práxis eclesial.

Nesse percurso, o Concílio Vaticano II assume o processo de renovação eclesial que estava em curso. No que se refere ao tema da história, ele aparece em destaque em diversos documentos como a constituição dogmática *Lumen gentium*, a constituição pastoral *Gaudium et spes* e a constituição dogmática *Dei Verbum*. Entretanto, em razão da brevidade de tempo disponível para uma discussão mais profunda e das diferentes perspectivas teológicas e pastorais dos padres conciliares, o Vaticano II não se confronta suficientemente com algumas questões relacionadas ao tema da história e salvação. Nesse contexto, situa-se a teologia latinoamericana da libertação que avança nesse debate a partir de uma nova perspectiva que está relacionada com a sua práxis eclesial. Trata-se da busca de historicização da salvação que é entendida, na América Latina, como libertação. Dentro deste amplo movimento de teólogos da libertação é que se encontra Ignacio Ellacuría.

A historicidade da salvação cristã é um aspecto central na obra do teólogo basco-salvadorenho Ignacio Ellacuría, presente no conjunto de seus escritos como uma resposta de fé à injustiça e à opressão experimentadas na América Latina, especialmente em El Salvador. Isso posto, o escopo desta dissertação é indagar acerca da eventual contribuição de Ellacuría para o atual debate em torno da relação entre história e salvação. Por conseguinte, o objetivo da pesquisa é investigar o caráter histórico da salvação, na perspectiva filosófico-teológica de Ignacio Ellacuría, no intuito de discernir e explicitar a singularidade de suas posições.

Deve-se ter presente, ao longo de todo o trabalho, que a reflexão de Ignacio Ellacuría emerge do contato sempre mais próximo com os pobres crucificados da América Latina, das relações com os colegas jesuítas e alunos na Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), do diálogo com o mestre Zubiri e, sobretudo, do contato com Dom Oscar Romero. Esses interlocutores constituem o pano de fundo no qual se desenvolve a filosofia-teologia de Ellacuría.

---

[6] HÜNERMANN, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014, p. 51.

Cumpre, ainda, destacar que a pesquisa se limita a analisar os textos do autor que estão diretamente relacionados ao tema proposto ou que oferecem elementos importantes para a sua compreensão. O caráter "inacabado" da reflexão ellacuriana exige um maior esforço de investigação do tema dada sua "dispersão" em diferentes artigos escritos a partir de necessidades pastorais e intelectuais. A pesquisa não pretende apresentar o conjunto da reflexão de Ellacuría, muito menos esgotar as origens e possibilidades de diálogo a partir de sua reflexão. Procura apresentar de modo analítico-sistemático a questão da historicidade da salvação cristã segundo Ellacuría. O estudo será realizado por meio da pesquisa bibliográfica e será apresentado de modo progressivo, sempre retomando as questões iniciais e ampliando sua compreensão a partir de novos elementos. O texto está estruturado em três capítulos.

Num primeiro momento, procura-se percorrer, à maneira de um voo panorâmico, a questão da historicidade da salvação na teologia cristã, a partir das Sagradas Escrituras. Trata-se de apresentar brevemente o *status quaestionis* das discussões, dando destaque aos autores mais relevantes no que diz respeito ao objetivo da pesquisa. Parte-se da intrínseca relação entre história e fé cristã. Constata-se que a própria revelação se deu historicamente, isto é, o Deus que se revela ao povo de Israel como libertador, o faz por meio de ações históricas que modificam a vida do povo. Em Jesus, a revelação divina alcança seu ápice na medida em que toda a Sua vida é expressão da salvação divina na história humana: ele veio anunciar a libertação aos pobres e sofredores (Lc 4,18-21).

Em seguida, mostra-se que, no decorrer do processo de expansão e consolidação da fé cristã, ocorreu, progressivamente, na reflexão teológica, em sua relação com o helenismo, uma perda do caráter histórico da salvação. Na sequência, apresenta-se a retomada das discussões, sobre a relação entre fé e história, a partir do fim do século XIX e por todo século XX. Expõe-se o amplo leque de debates, tanto no campo católico quanto protestante, em meio à procura por apresentar a fé cristã de modo credível ao ser humano moderno, marcado pelo desenvolvimento das ciências. Destaca-se o Concílio Vaticano II no assumir, do ponto de vista magisterial, o valor da historicidade na revelação e na fé cristã por meio de seus documentos, constituições e decretos. Mostra-se que o concílio favorece o despertar de uma consciência histórica na Igreja latino-americana: bispos (Medellín, Puebla...), teólogos e agentes de pastoral (Comunidades Eclesiais de Base). Nesse cenário, apresenta-se o emergir da teologia da libertação, destacando-se a figura de Gustavo Gutiérrez.

O segundo capítulo tem o objetivo de apresentar a compreensão de história retomada por Ellacuría e a centralidade que ela ocupa na sua filosofia e teologia, contribuindo para o debate sobre a historicidade da salvação. Este passo é necessário porque a contribuição deste

teólogo se torna possível em razão do seu arcabouço filosófico. O diálogo com a filosofia de Xavier Zubiri permite a afirmação da existência de uma única realidade histórica, na qual Deus e ser humano atuam. Parte-se da centralidade da história no pensamento de Ellacuría para salientar a realidade histórica como expressão mais alta da realidade, objeto da filosofia. Em seguida, busca-se mostrar que a realidade histórica envolve as dimensões material, biológica, pessoal e social dentro de uma complexa estrutura que, mantendo a unidade, preserva a diversidade de todas as suas dimensões e notas.

Procura-se propor a história, formalmente, como transmissão tradente, atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades. Somente a partir deste aporte filosófico é que se poderão desentranhar as implicações para o seu fazer teológico: a passagem de um *logos* natural para um *logos* histórico, a explicitação da unidade estrutural da história, a superação do paradigma natural x sobrenatural e a afirmação da história como lugar da manifestação de Deus na relação com o ser humano.

O terceiro capítulo está estruturado em duas partes a partir da afirmação da historicidade da salvação e da salvação como libertação. Trata-se do cerne do trabalho, no qual se apresenta a compreensão de Ellacuría acerca da historicidade da salvação. Na primeira parte, estabelece-se um confronto entre a perspectiva das teologias da história europeias, marcadas pela filosofia ilustrada da história, e o aporte filosófico de Ellacuría. Procura-se mostrar como o seu aporte resolve os impasses nos quais se encontrava a teologia europeia. Em seguida, apresenta-se a compreensão de historicidade da salvação de Ellacuría, destacando os processos de efetivação da salvação na história. Enfatiza-se que a transcendência cristã é uma transcendência na história humana.

Na segunda parte, apresenta-se a libertação como a forma histórica que a salvação assume na América Latina, destacando sua presença na tradição bíblica. Enfatiza-se a amplitude e complexidade do processo que envolve tanto uma conversão individual quanto uma mudança de estruturas, a fim de que haja um novo ser humano e uma nova sociedade. Neste sentido, fazem-se necessárias mediações, tanto teóricas quanto práticas, para que possa ocorrer o processo de libertação. Indica-se Deus como o sujeito ativo da salvação, cabendo à Igreja assumir a missão de anunciá-la por meio de seu testemunho. Por fim, os povos crucificados são apresentados como portadores de salvação, e não somente como necessitados de libertação. A pesquisa conclui-se com a retomada dos principais elementos de cada capítulo, bem como com a indicação das novidades e dos limites da abordagem de Ellacuría.

A teologia de Ellacuría está atravessada por sua experiência de fé em meio aos pobres e sofredores de El Salvador. Ela exala evangelho e sangue, pois, como o Mestre Jesus, Ellacuría

tornou-se mártir da libertação. Engana-se quem pensa que esta práxis eclesial, com os crucificados desse mundo, torne sua teologia menos séria, menos profunda, reduzindo-se a um discurso sociológico. Pelo contrário, Ellacuría conjuga sensibilidade evangélica, vivência eclesial e rigor acadêmico com maestria que, sem sombras de dúvidas, o tornam um dos maiores teólogos da libertação.

1 A RECUPERAÇÃO DA HISTORICIDADE DA TEOLOGIA CRISTÃ

A história[1] é uma categoria central para a teologia cristã que atravessa a experiência de Israel até as primeiras comunidades cristãs. Entretanto, houve um progressivo obscurecimento de sua importância, bem como de suas consequências para a vivência da fé. Partindo da compreensão de história presente nas sagradas escrituras e de seu posterior deslocamento (tópico 1), mostraremos como a modernidade, especialmente o século XIX, torna-se espaço privilegiado para uma redescoberta da história (tópico 2) que exigirá uma revisão cristã tanto do ponto de vista católico quanto protestante, passando desde uma abertura crítica até a condenação (tópico 3). As teologias da história emergem neste cenário, como respostas mais elaboradas aos problemas trazidos pela história (tópico 4), contribuindo para um processo de renovação teológica e magisterial no Concílio Vaticano II (tópico 5), alcançando sua elaboração mais consequente na Teologia da Libertação (tópico 6). Os processos que possibilitaram a recuperação da historicidade da teologia cristã, bem como as respostas dadas apresentam-se como o eixo que perpassa o conjunto do texto.

1.1 A história como característica da fé cristã: gênese, desenvolvimento e deslocamento

A fé cristã emerge do anúncio do Reinado de Deus na vida e pessoa de Jesus que leva a termo a revelação de Deus presente nas escrituras judaicas. Esta relação era singular quando se

[1] O termo "história" é utilizado ao longo do tempo em diferentes contextos e com distintos significados, mas sua consolidação somente ocorreu "no último terço do século XVIII" (KOSELLECK, Reinhart. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 119). Este termo traz consigo "duas experiências que, quando não explicitadas e corretamente articuladas entre si, podem suscitar ambigüidades e equívocos" (TAVARES, Sinivaldo Silva. O mistério do Verbo encarnado funda uma peculiar relação entre história e fé. *Revista Eclesiástica Brasileira*, [S. l.] v. 62, n. 248, p. 794, out. 2002). Tanto a língua alemã quanto a inglesa utilizam vocábulos diferentes para exprimir estas distintas dimensões. No alemão "*Historie* se refere a acontecimentos do passado, enquanto fatos brutos circunscritos unicamente dentro das coordenadas de espaço e tempo. Trata-se simplesmente do passado enquanto passado. De conseqüência, a recuperação de tais acontecimentos só é possível mediante a análise crítica e cuidadosa de documentos e de testemunhos históricos" (TAVARES, 2002, p. 794). Esse é precisamente o papel do qual se ocupa a historiografia moderna. Por sua vez, "*Geschichte* diz respeito ao passado, não interpretado como acontecimento circunscrito unicamente ao passado (bruta facta), mas concebido como evento que continua interessando e influenciando o presente e abrindo perspectivas na direção do futuro. Trata-se da história concebida como realidade que, através da sua influência e fecundidade, estende a própria presença para além da sua originária situação circunstancial. Pertence à natureza intrínseca e peculiar do evento ser continuamente aberto e disponível a ulteriores atualizações e novas apropriações da sua significação" (TAVARES, 2002, p. 794-795). Veja-se que, neste segundo sentido, a experiência histórica ultrapassa os limites impostos e exigidos pela historiografia. Esta é a compreensão assumida pela teologia. Entretanto, deve-se ter presente que ambos os termos se referem a uma mesma história. Para uma apresentação mais ampla dos processos de mudanças na concepção de história ao longo do tempo, *conferir*: BORGES, Vavy Pacheco. *O que é história*. 9.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 10-42; SILVA, Maciel Henrique. História. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2022, p. 182-185.

analisa o conjunto das tradições religiosas que estavam em torno de Israel. Naquele cenário, a história é entendida como narração dos fatos e acontecimentos que marcaram e constituem a identidade do povo, transmitidos de uma geração a outra. Por conseguinte, a história será o espaço da comunicação de Deus que alcança sua plenitude na pessoa de Jesus.

Deus cria o ser humano (Gn 1,26-31; 2,4b-23) num tempo determinado por meio do qual estabelece uma relação: "o primeiro 'lugar' de encontro entre Deus e a humanidade é, no entanto, um dia, não um lugar. Antes de habitar o espaço, o Deus da Bíblia habita o tempo"[2]. O Deus que cria o ser humano no tempo é o mesmo que o convida a realizar um caminho, prometendo terra e descendência (Gn 12,1-2). Elege um povo com o qual caminha e guia. Escuta o clamor do povo que sofre e padece (Ex 3,7), intervindo na história humana para que este povo seja salvo da escravidão do Egito. Estabelece uma aliança que implica num compromisso ético e social entre os membros do povo, pois "é na história onde Deus atua, se revela, se compromete com os homens e exige uma resposta"[3].

A intervenção de Deus mais importante, no Antigo Testamento, acontece no êxodo (Ex 13,17–14,31). O povo é instruído a observar a Lei, sobretudo, o Decálogo, que recorda o compromisso assumido, bem como a capacidade de Deus atuar na história como parte da identidade de Israel: "Eu sou Iaweh teu Deus que te fez sair do Egito, da casa da escravidão" (Ex 20,1; Dt 5,6). Os principais destinatários desta intervenção são os humildes, pobres e oprimidos. Conforme assinala o Sl 140, Deus sempre está ao lado dos pobres e sofredores: "Eu sei que Iahweh defenderá o direito dos indigentes e fará justiça aos pobres" (Sl 140,13). Por conseguinte, o êxodo é um evento paradigmático para a fé de Israel, para a sua história.

O povo fará memória destes eventos através da narração transmitida de uma geração a outra. Estes acontecimentos são incorporados à história de Israel na sua vida também, por meio da liturgia, tal como ocorre com o cântico de Moisés e Mirian (Ex 15,1-21), depois da passagem do Mar: "Para a teologia do Antigo Testamento, a história chega ao seu ponto culminante com o êxodo que conduz à libertação da escravidão. Esse é o ponto de chegada e de partida para definir o resto dos eventos onde Deus se vincula com a humanidade"[4]. Por conseguinte, o povo

[2] SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*: temas e leituras. Petrópolis: Vozes, 2018. v. 2, p. 12.
[3] Todas as traduções dos textos foram realizadas pelo autor: "Es en la historia donde Dios actúa, se revela, se compromete con los hombres y exige una respuesta" (SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2012, p. 445).
[4] "Para la teología del Antiguo Testamento, la historia llega a su punto culminante con el éxodo que condujo a la liberación de la esclavitud. A ese punto se arriba y desde ese punto se parte para definir el resto de los eventos donde Dios se vincula con la humanidad" (ADIÑACH, Pablo R. *El Dios que está*: teología del Antiguo Testamento. Estella: Verbo Divino, 2014, p. 81).

confia na intervenção de Deus na sua história, no seu dia-a-dia, expressando-se por meio de suas orações (cf. Sl 135 e 136).

Na bíblia, o único escrito que trata mais propriamente do tempo é o Eclesiastes (Ecl 3,1-8). Não há exatamente uma palavra para definir o tempo no modo como conceituamos hoje, "a palavra mais comum para 'tempo' denota o momento ou o ponto em que algo aconteceu, ou acontecerá"[5]. Contudo, outro modo para tratar o tempo está relacionado a "um encadeamento de eventos vinculados entre si, e não a algo abstrato, para além dos acontecimentos. O tempo é a sequência dos atos salvíficos de Deus, eventos reais que marcaram a vida das pessoas"[6]. Portanto, a compreensão de tempo hebraica forma-se a partir da narração do desenvolvimento da vida humana na relação com Deus.

Ora, na cultura judaica, a história compreende-se como a narração de fatos e acontecimentos que constituem a memória coletiva[7], atravessando as fronteiras cronológicas na medida em que o passado é ressignificado dando sentido ao presente e projetando o futuro. Por conseguinte, a história tem por "objetivo principal perceber como o seu passado pode ajudar os judeus de hoje a entender melhor os eventos desse passado e, consequentemente, os significados que esses eventos assumiram nas gerações posteriores"[8].

Em Jesus, o Filho de Deus encarna-se na história assumindo um corpo, um povo, uma cultura e anuncia a chegada de um novo tempo no presente, na vida das pessoas: o Reinado de Deus. Por conseguinte, Deus adota a história humana como lugar privilegiado de sua presença, "em boa medida, todo o Novo Testamento é uma releitura do Antigo Testamento sob uma nova chave produzida pela irrupção na história de Jesus de Nazaré"[9]. Há uma "continuidade e o cumprimento das expectativas do Antigo", mas agora diante de uma nova promessa "a segunda vinda de Cristo para realizar o juízo justo e definitivo que enxugará toda lágrima"[10].

A fé cristã é eminentemente histórica, visto que afirma a revelação de Deus na história humana, sua Palavra performativa, a encarnação do Verbo de Deus e a presença do Espírito que atua partir baixo. Por conseguinte, a espiritualidade cristã envolve a vida como um todo, "todas

---

[5] ANDRADE, Aíla Pinheiro de. O sentido de tempo e de história no Antigo Testamento. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 16.
[6] ANDRADE, 2021, p. 17.
[7] A transmissão da memória coletiva de uma geração a outra é essencial para a continuidade da fé, a memória é "o domínio dos sentimentos e da vida, um empreendimento coletivo participativo, no qual o tempo é compreendido através das categorias da tradição" (ANDRADE, 2021, p. 21).
[8] ANDRADE, 2021, p. 22.
[9] "En buena medida, todo el Nuevo Testamento es una relectura del Antiguo bajo una nueva clave producida por la irrupción en la historia de Jesús de Nazaret" (ADIÑACH, 2012, p. 217).
[10] "La segunda venida de Cristo para obrar el juicio justo y definitivo que enjugará toda lágrima" (ADIÑACH, 2012, p. 348).

as dimensões da pessoa, seu corpo, sua mente, sua alma; expressa-se em tudo que vivemos e fazemos: o trabalho, o descanso, a oração, os pensamentos. É assunto vital em nossa existência"[11].

A história é lugar da presença de Deus, sobretudo, a partir da encarnação, por isso, Ellacuría sublinha que "a história de Israel não só descobriu a densidade real do histórico, como tornou o histórico o lugar mais rico da presença e doação de Deus"[12] ou nas palavras de Ska: "o Deus de Israel conduz a história do seu povo e a história dos povos. A sua morada é, portanto, a história, onde exerce a sua soberania"[13]. Além disso, deve-se ter presente que o conceito de história na revelação bíblica é diferente daquele comumente evocado pela historiografia moderna[14], sobretudo, pelo positivismo.

A compreensão de tempo e história na cultura hebraica insere-se dentro de uma cosmovisão que se distingue significativamente do mundo grego. Neste sentido, a palavra tempo não é entendida em sentido abstrato, isto é, não se procura elaborar uma definição de tempo, visto que o judaísmo é mais concreto, palpável. Enquanto os ocidentais compreendem o tempo em sentido cronológico, os hebreus entendem em sentido qualitativo, destacando os eventos mais significativos que constituem sua identidade dentro de sua história.

Portanto, a concepção de tempo grega é distinta da judaica e da cristã. Enquanto para o judaísmo e o cristianismo o tempo é linear e ascendente, para os gregos o tempo obedece a um esquema cíclico. Os gregos não têm propriamente uma preocupação com a história, mas com a definição, a abstração, das coisas e dos acontecimentos[15]. Ademais, pode-se afirmar que "os

---

[11] "todas las dimensiones de la persona, su cuerpo, su mente, su alma; se expresa en todo lo que vivimos y hacemos: el trabajo, el descanso, la oración, los pensamientos. Es asunto vital en nuestra existencia" (SANCHEZ, Rosana Elena Navarro. Espiritualidad en América Latina: rasgos de ayer, desafíos teológicos hoy. *Franciscanum*, Bogotá, v. 51, n. 151, p. 265, jan./jun. 2009).

[12] "Lo que en este momento importa es subrayar como la historia de Israel no sólo ha descubierto la densidad real de lo histórico, sino que ha hecho do histórico el lugar más rico de la presencia y de la donación de Dios" (ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000h. v. 1, p. 559). Tendo em vista que os textos de Ellacuría foram escritos ao longo de vários anos segundo as necessidades pastorais e teológicas e, posteriormente, foram compilados numa serie de escritos, optamos por citar os seus artigos distinguindo-os por meio de uma letra após o ano do volume (a, b, c...) permitindo sua distinção. Cada volume traz uma nova listagem em ordem alfabética.

[13] SKA, 2018, v. 2, p. 13.

[14] Na modernidade, especificamente no fim do século XIX e início do século XX, o conceito de história atravessa uma série de mudanças, passando a ser compreendido de diferentes modos. Entre estas concepções, o positivismo destaca-se pelo papel dado às fontes históricas influenciando toda uma geração de historiadores. O campo da história torna-se cada vez mais amplo e diverso, necessitando distinguir-se as diversas especialidades e abordagens (BARROS, José D'Assunção. *O campo da história*: especialidades e abordagens. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 9-36).

[15] Esta distinção entre a história judaico-cristã e a história grega é assumida como pressuposto, em geral, pelos teólogos e estudiosos. Entretanto, o exegeta belga Jean Louis Ska assinala que não se deve ignorar as influências helênicas nas escrituras judaicas, mesmo que esta seja "periférica". "Há na Bíblia algumas compreensões muito parecidas com a compreensão do 'tempo cíclico' que seria típica da filosofia grega ou da mitologia. Basta pensar

judeus inventaram a própria ideia de uma história, que não é uma simples sucessão de eventos, mas um progresso da humanidade em direção a um objetivo, o qual, em última análise, foi traçado por Deus para levar o ser humano à plenitude de suas potencialidades"[16]. Entretanto, a concepção judaica sofreu influências do pensamento grego no período marcado pela helenização.

Na Palestina, a Judeia passou por um processo de helenização, desde o domínio dos ptolomeus de 301 a 198 a.C., passando pelos selêucidas até 63 a.C., visto que integrava os antigos territórios do Império Persa, até o domínio dos romanos[17]. Além da língua (grego *koiné*), cidades e cultura helênicas, o modo de vida judaico sofreu fortes influências, mesmo em meio a muita resistência. Tendo o cristianismo surgido no interior do judaísmo palestinense, ele emerge marcado pelas mesmas influências helênicas. Entretanto, a postura assumida é distinta, pois há um processo de abertura e diálogo.

No processo de expansão da fé cristã, para além das fronteiras da Palestina, o contato mais profundo com o helenismo, sobretudo, com a filosofia, exigiu um processo de diálogo a fim de comunicar de modo compreensível a um outro povo, cultura e religião, o cerne do evangelho. O encontro de duas culturas e cosmovisões tão distintas, conduziu a um processo de mudança no interior do próprio cristianismo[18], que o levou a um progressivo assumir dos traços helênicos, a um deslocamento do papel e importância da história.

Neste contexto, desenvolvem-se diferentes posturas diante da filosofia e cultura helênicas: desde uma posição de conciliação, na qual procura-se indicar os elementos comuns entre as duas tradições, até uma rejeição, que consiste na acentuação das diferenças como inconciliáveis. Contudo, a posição que se impõe, no desenvolvimento mais amplo do movimento cristão é de um diálogo crítico por meio do qual diferentes padres, bispos e monges procuram comunicar a mensagem do Evangelho dentro de uma nova linguagem, explicitando as diferenças que marcam uma e outra tradição[19].

---

no livro dos Juízes ou no esquema repetido várias vezes do pecado – castigo – opressão – clamor a YHWH – conversão – salvação. O livro do Qohelet tem alguns pensamentos que são dificilmente conciliáveis com a ideia de um tempo bíblico linear (Qo 1,4-7)" (SKA, 2018, v. 2, p. 17). Em todo caso, o mesmo exegeta afirma que de modo geral prevalece uma concepção de tempo "no nível do pensamento descritivo e narrativo, e raramente eleva-se ao pensamento filosófico e reflexivo" (SKA, 2018, p. 17).

[16] ANDRADE, 2021, p. 22.

[17] GITTON, Michel. Helenização do Cristianismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014, p. 811.

[18] O cristianismo assumiu traços e características do Helenismo, mas também alterou a própria concepção de história presente na cultura helênica na medida que ofereceu uma compreensão teleológica: "a história da humanidade se desenrolaria de acordo com um plano divino, sendo a vinda de Cristo à terra o centro desse processo" (BORGES, 1986, p. 21).

[19] GITTON, 2015, p. 812-813.

Desde a perspectiva do tema da história, podem-se destacar pelo menos dois grandes autores do período patrístico: Irineu e Agostinho. Diante da queda do Império romano, Agostinho interpreta toda a história em perspectiva cristã: "a história é dupla: história da cidade de Deus, que começa em Abel, história da cidade terrestre, que começa com Caim. Depois da vinda de Cristo, a humanidade vive a última idade do mundo (a sexta), cuja duração não importa"[20]. O tema da história está presente na Patrística, mas já não alcança a mesma importância que outrora nos textos bíblicos.

Na Idade Média, a teologia escolástica continua a reflexão desenvolvida por Agostinho, sobretudo, a partir dos franciscanos. A grande contribuição deste período encontra-se em Joaquim de Fiore que compreende a história em idades diferentes: a idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo[21]. Entretanto, a teologia que se impõe é a de Tomás de Aquino que, junto a Boaventura, contrapõe-se à perspectiva de Fiore e de Agostinho. Em Tomás de Aquino o tema da historicidade encontra-se ausente. Ora, enquanto "a noção de história é estranha ao tomismo", o mesmo não se pode afirmar dos "grandes sistemas patrísticos" representados por Irineu, Origenes e Gregório de Nissa nos quais "o cristianismo não é apenas uma doutrina, mas também uma história"[22].

Por conseguinte, desde a incorporação do *logos* grego à fé cristã, mas, sobretudo, na teologia medieval, a história perde importância enquanto espaço da revelação de Deus. Há um deslocamento, abrangência e desenvolvimento do tema da história na reflexão teológica. Além do processo de helenização, Aquino Junior ressalta que os processos de instrumentalização ideológica e espiritualização do Reinado de Deus ocasionaram a perda da densidade histórico-salvífica: "dentre os muitos aspectos que explicam e ajudam a compreender esse processo, dois são particularmente relevantes e determinantes, por mais paradoxal que pareça: 'helenização' da fé e 'constantinização' da Igreja"[23].

Do ponto de vista da teologia católica, o problema da história só ganhara envergadura na Idade Moderna, quando aparecera na crise vivida a partir do século XIX. Isto não significa que a história, compreendida no sentido de economia da salvação, não estivesse presente na

---

[20] LACOSTE, Jean-Yves. História. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014, p. 835.
[21] LACOSTE, 2014, p. 836.
[22] "Or la notion d'histoire est étrangère au thomisme. Au contraire, c'est sur elle que son axés les grands systèmes patristiques : pour Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, le christianisme n'est pas seulement une doctrine, mais aussi une histoire" (DANIÉLOU, Jean. Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études*, Paris, v. 79, n. 249, p. 10, avril/juin. 1946).
[23] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Historicidade do reinado de Deus. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 29.

reflexão teológica, mas ela não ocupará suas questões centrais, "só a partir do século XIX a teologia vai, aos poucos, não sem ambiguidades e conflitos, recuperando a historicidade da salvação ou do reinado de Deus e, assim, a densidade teológica dos acontecimentos históricos"[24].

1.2 A historicidade como eixo transversal da modernidade oitocentista

O ponto de virada, que permite o processo de recuperação da historicidade de fé cristã, acentuando suas implicações e exigências no presente, ocorre progressivamente, a partir do fim do século XIX, sobretudo, na primeira metade do século XX. Trata-se de um amplo processo de renovação que estava em curso, sendo sistematizado por autores como Daniélou, Rahner, Cullmann e Pannenberg. Ele tem suas primeiras raízes entre o fim do século XVIII e início do século XIX.

O século XIX[25] irrompe, no cenário europeu, como um período de grandes transformações num tempo relativamente curto. Em parte, estas mudanças se apresentam como emanação dos processos iniciados na segunda metade do século XVIII[26], a saber: Revolução Francesa, Revolução Industrial e assunção epistemológica dos estudos históricos. Ocorre um desencadear da autonomia humana, de modo que, independentemente do âmbito religioso, "assiste-se ao desenvolvimento de formas de descrença que assumem a amplidão de fenômeno social"[27]. Por conseguinte, o século XIX pode ser caracterizado como uma fase eminentemente histórica dentro da modernidade[28].

---

[24] AQUINO JÚNIOR, 2021, p. 28.

[25] Na historiografia, existem discussões em torno de quando começa e termina este século, tendo em vista que os "movimentos" que nele ocorrem ultrapassam a classificação numérica habitual. Alguns o consideram com 125 anos (1789-1914), partindo da Revolução Francesa até a Primeira Guerra Mundial, enquanto outros o analisam com 100 anos (1815-1914) ou menos. Para os fins de nosso estudo, nos situamos na primeira acepção. *Conferir* MORAES, Luís Edmundo. *História Contemporânea*: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. São Paulo: Contexto, 2019, p. 8.

[26] Conforme apresenta Guimarães "desde a segunda metade do século XVIII a filosofia da História fora capaz de definir o terreno da História como objeto de uma reflexão sistemática e racional garantindo assim para o mundo dos textos e realizações humanas a possibilidade de um conhecimento sistemático e metódico" (GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Usos da história: refletindo sobre identidade e sentido. *História em Revista*. Pelotas, v. 6, p. 22, dez. 2000.

[27] TIHON, Paul. A Igreja diante do racionalismo moderno. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *Os sinais da Salvação:* os Sacramentos, a Igreja, a Virgem Maria. São Paulo: Loyola, 2005. v. 3, p. 403.

[28] Os estudos historiográficos, desenvolvidos entre 1750 e 1850, oferecem uma chave para "compreender a própria origem e o sentido da Modernidade. A rigor, entre 1750 e 1850 configura-se para Koselleck um *Sattelzeit*, um tempo de aceleração, um tempo de modernidade. Trata-se de um momento de alteração radical da consciência histórica" (BENTIVOGLIO, Julio; CUNHA, Marcelo Durão Rodrigues da. Reinhart Koselleck (1923-2006). In: BENTIVOGLIO, Julio; AVELAR, Alexandre de Sá (Orgs.). *Afirmação da história como ciência no século XX:* de Arlette Farge a Robert Mandrou. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 142).

A Revolução Francesa marca o fim do Antigo Regime[29] (absolutismo) e o emergir de uma nova organização social, não mais estruturada em funções e relações estáveis, mas, alicerçada num fluxo contínuo de mudanças. O futuro está aberto, em constante construção, a ser escrito por todos aqueles que se empenharem e lutarem independente do grupo social ao qual pertençam. Esta era a ideia presente nos ideais revolucionários. Entretanto, a consequência, a curto prazo, consiste na ascensão da classe burguesa e dos ideais liberais que terminam por solapar os vestígios teocêntricos da sociedade, bem como os sonhos de uma sociedade de iguais[30]. Portanto, a Revolução Francesa representa o ápice do longo processo de secularização em curso que extingue o Antigo Regime.

Por sua vez, a Revolução Industrial altera drasticamente a relação com o tempo e o espaço na sociedade europeia. As cidades crescem desordenadamente em consequência do esvaziamento dos campos na busca por melhores condições de vida nas cidades, pondo em crise profunda os trabalhos camponeses e as associações de artesãos: "o que a Europa que passa pela Revolução Industrial vê é o desaparecimento de um tipo de indústria (e o mundo que a cerca) e a afirmação de outro tipo de indústria e consequentemente o surgimento de outro mundo circundante"[31]. Neste contexto, a produção industrial torna-se mais eficaz, envolvendo um número cada vez maior de pessoas, visto que "a industrialização transforma profundamente a paisagem social" provocando uma "aceleração da história" [32].

Ora, deve-se recordar que, neste período, acontece o processo de consolidação dos estados nacionais[33] que procuram traçar a genealogia de suas origens para alcançar maior unidade e identidade nacional[34]. Retorna-se ao passado, a partir do presente, a fim de moldar o futuro. Ocorre uma mudança no regime de historicidade[35] na medida em que não é mais o

---

[29] Com a expressão Antigo Regime compreendemos "a monarquia absoluta francesa e a sociedade que ela governava – e, por extensão, todos os Estados absolutos anteriores à revolução de 1789 –, na qual a população estava rigidamente dividida em três estados (nobreza, clero e povo) e em que, no âmbito religioso, vigorava um sistema formalmente monoconfessional" (POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 229). O Antigo Regime está marcado por uma forma de história que é narrativa, cujo enfoque do discurso é a apresentação de fatos e acontecimentos exemplares e por um modo de governo que, naquele momento da sociedade europeia, era absolutista. O rei, em tese, detinha todos os poderes sobre a sociedade. Na verdade, o poder real sempre foi limitado, conforme descreve Moraes (2019, p. 13-16).

[30] MORAES, 2019, p. 13.

[31] MORAES, 2019, p. 49.

[32] TIHON, 2005, p. 403.

[33] No século XIX, ocorre uma série de conflitos nacionais no processo de consolidação e organização dos estados nacionais como a Inglaterra e a França, bem como daqueles que estavam em processo de unificação como a Itália e a Alemanha (BORGES, 1986, p. 30).

[34] Os historicistas nacionais rompem com uma concepção universalista de história enquanto focam na elaboração de suas histórias nacionais (BARROS, José D'Assunção. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 78).

[35] François Hartog elabora um instrumental que permite compreender os regimes de historicidade de nosso tempo, bem como os modos como eles se estabelecem ao longo do tempo. *Conferir* HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presenteísmo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

passado com seus exemplos que fornece os parâmetros a serem assumidos no presente, mas as necessidades do presente que procuram na história uma orientação: "a matriz da natureza permitia uma regularidade e uma constância que se perderam com a entrada da história"[36].

Neste contexto, a história alcança sua maturidade epistemológica a partir da ampliação dos estudos históricos, eleva-se "a algo como uma última instância. Ela se transforma em agente do destino humano ou do progresso social"[37]. Na verdade, gesta-se, no interior da própria história, uma mudança em sua compreensão que conduz à passagem da história como mestra da vida, marcadamente narrativa, para uma "história em si" que questiona a própria sociedade e colabora no próprio processo de transformação que estava em curso[38]. Por conseguinte, a consequência, desta modificação, é que o passado fica à mercê das regras de racionalidade científica da modernidade.

A história adquire cidadania e torna-se ciência, tornando-se independente da filosofia e do direito[39]. Integra definitivamente o cenário universitário como um campo de saber autônomo, pois "ela passou à condição de uma forma de saber referencial entre as demais Ciências Sociais"[40]. Neste cenário, Leopold von Ranke desponta como o primeiro historiador a ocupar uma cátedra dedicada à história numa universidade alemã. Estava em curso "o advento de uma poderosa cultura histórica, ainda a nos marcar coletivamente e que viria afirmar e garantir a centralidade da História no processo de definição de sentidos para o homem contemporâneo"[41].

Portanto, estes grandes eventos (Revolução Industrial, Revolução Francesa, Consolidação dos Estados Nacionais...), somados ao desenvolvimento e ampliação dos estudos históricos, provocam uma mutação no regime de historicidade que altera profundamente o papel e a importância da religião cristã na sociedade europeia. A razão assume o lugar anteriormente ocupado pela Providência divina, "formulava-se, portanto, uma cultura histórica, que minava a representatividade de um discurso religioso pautado em referencias eminentemente transcendentes"[42].

---

[36] LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II:* em busca de uma primeira aproximação. São Paulo: Loyola, 2005, p. 83.
[37] KOSELLECK, 2013, p. 124.
[38] GUIMARÃES, 2000, p. 23.
[39] BORGES, 1986, p. 37. A história passa a ser "considerada uma forma de saber científico – no caso, uma ciência interpretativa, com seus métodos próprios e abordagens teóricas" (BARROS, 2013, p. 16).
[40] LOPES, Marco Antonio. Prefácio. In: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marcos Antônio (Orgs.). *A constituição da história como ciência:* de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 10.
[41] GUIMARÃES, 2000, p. 22.
[42] BUARQUE, Virgínia. A concepção de história na teologia católica no Oitocentos. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 24, n. 39, p. 63, jul./dez. 2010.

1.3 Primeiras respostas da teologia cristã

A evolução da história, enquanto ciência, engendra inúmeros questionamentos à fé cristã: qual o espaço da religião nesta nova sociedade? Qual o papel histórico que ela assumirá? A partir dessas questões, iniciam-se, no campo teológico, alguns ensaios que tentam responder essas indagações, assumindo desde uma postura de abertura crítica até a rejeição total.

1.3.1 A posição católica entre abertura e fechamento

Na sociedade burguesa e industrial do século XIX, a religião experimenta uma crise no que concerne ao seu papel. As respostas dadas anteriormente apresentam-se como incapazes de responder aos novos desafios. Nesse cenário, emergem duas tendências no tratamento dos problemas apresentados: a escola de teologia católica de Tübingen e o Magistério romano. Elas assumem posições distintas, a primeira "procura restabelecer a ligação com a grande Tradição patrística e medieval" enquanto a segunda "visa a uma restauração em torno da autoridade da hierarquia"[43].

Os teólogos da escola de teologia católica de Tübingen[44] propõem-se ao diálogo crítico com a modernidade, a partir de uma releitura da tradição eclesial na qual busca-se "manter uma discussão equilibrada com a ciência de seu tempo"[45] e, diferentemente da posição assumida pela neoescolástica, "criar um diálogo construtivo com a cultura de seu tempo"[46]. Novo impulso obtêm os textos patrísticos redescobertos a partir do desenvolvimento das ciências. Procura-se reorganizar a teologia em um novo sistema que contempla o problema da história a partir da interlocução com autores como Schelling e Hegel. Dentro da esteira aberta pelo romantismo, esta escola tem o mérito "de ter dado ao fenômeno histórico um lugar central na teologia católica"[47].

---

[43] TIHON, 2005, p. 409.
[44] A Universidade de Tübingen foi fundada em 1477, sendo reformada em 1534. A partir de 1817 passa a ter uma Faculdade de teologia católica: "nascido em reação à corrente racionalista e secularizante das Luzes, o romantismo revaloriza a tradição, de modo particular numa imagem um tanto quanto idealizada da Idade Média" (TIHON, 2005, p. 410). A Escola de Tübingen procura retomar os textos bíblicos e patrísticos, "tratava-se tanto de revisar a teologia segundo os princípios epistemológicos da crítica bíblica e da filosofia idealista quanto de reformar a Igreja (sua constituição, sua prática pastoral e sua espiritualidade). A isso se acrescentava uma atitude de tolerância acentuada diante de outras confissões" (SCHMIDINGER, Helmut. Tübingen. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). Dicionário Crítico de Teologia. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014, p. 1791).
[45] SCHMIDINGER, 2014, p. 1792-1793.
[46] SCHMIDINGER, 2014, p. 1792-1793.
[47] SCHMIDINGER, 2014, p. 1793.

A escola de Tübingen desenvolve, a partir de diferentes autores[48] e perspectivas, uma teologia em diálogo com a modernidade a partir do método histórico-crítico e especulativo-teológico: "ultrapassando o deísmo, reorganiza a reflexão em torno do Deus da história, o Deus da Bíblia. Enfoca o papel central de Cristo na história da salvação"[49]. Estabelece-se um discurso, em parte, "receptivo ao reconhecimento da historicidade e ao recurso ao método crítico como critério de análise documental"[50].

Noutra direção se encaminha a posição magisterial que se fecha perante as críticas advindas da modernidade, condenando tanto os limites do racionalismo como o risco do fideísmo[51]. Diante de uma sociedade cada vez menos cristã, a solução escolhida expressa-se na recristianização da sociedade através do novo tomismo encetado pelas faculdades de teologia católica[52]. Trata-se de uma posição extrema que ignora possibilidades de renovação que estavam presentes, até mesmo no ambiente romano, como é o caso da escola romana dos jesuítas[53].

Pio IX assumiu, durante seus mais de 30 anos de magistério, uma postura de combate às posturas modernas[54] que alcança seu ápice no *Syllabus* e na promulgação da infabilidade papal. Por conseguinte, a proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854), o *Syllabus* (1864) e o Concílio Vaticano I (1869/1870) constituem três movimentos que formam uma campanha contra "o racionalismo teórico e prático do século XIX" [55] sendo semelhante àquela, postura deferida contra a reforma protestante no Concílio de Trento.

---

[48] Entre os grandes teólogos deste tempo estão: Sebastian Drey (1777-1853), Johann Adam Möhler (1796-1837), Karl Joseph von Hefele (1809-1887) e Evangelist von Kuhn (1806-1887) (BUARQUE, 2010, p. 65-69).
[49] TIHON, 2005, p. 410.
[50] BUARQUE, 2010, p. 64.
[51] A posição assumida na constituição *Dei Filius* do Concílio Vaticano I é uma "terceira via" na qual apontam-se os exageros do fideísmo e do racionalismo (SOUZA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e sociedade contemporânea*: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013, p. 49).
[52] A encíclica *Aeterni Patris* (1879) pretende extinguir o pluralismo "teológico-filosófico que ainda caracterizava, ao menos em parte, os ambientes acadêmicos e as instituições escolásticas católicas e impôs a restauração do tomismo pela capacidade dele de fornecer as bases filosóficas para que a cultura católica pudesse se confrontar com sucesso com a ciência moderna de orientação profana, de repropor a razão dos conteúdos da fé e de oferecer sólidas orientações à sociedade civil necessitada de reforçar os vínculos de obediência às autoridades constituídas" (POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 317). Já na encíclica *Pascendi*, o papa Pio XI modificou as regras para os estudos de formação do clero a partir do neotomismo "e a uma rígida separação das correntes culturais da sociedade, ao passo que dioceses, ordens e congregações religiosas eram estimuladas a adotar aparatos de capilar controle doutrinal, na procura de qualquer possível indício de modernismo" (POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 321).
[53] BUARQUE, 2010, p. 69-74. Para verificar as várias tendências que estavam presentes na Escola Romana, *conferir* o artigo de Virgínia Buarque: A concepção de história na teologia católica do Oitocentos.
[54] Esta postura decorre, em parte, do fato dele ser destituído de um conhecimento mais sólido das ciências históricas (SOUZA, 2013, p. 34; POTESTÀ; VIAN, 2013, p. 314).
[55] SOUZA, 2013, p. 66.

Entretanto, a não associação da Igreja às posturas vigentes e conflitantes permitiram uma transição mais tranquila num ambiente de uma avalanche de mudanças e desafios, com conflitos de diferentes expressões ideológicos na sociedade europeia[56]. Além disso, a vida das comunidades, nesta fase da história, não caminha no mesmo passo das controvérsias teológicas, mas "manifesta uma extraordinária vitalidade no domínio das devoções, mas também, e sobretudo, no das missões. Essa intensa vida das comunidades cristãs fornecerá como que o húmus para as renovações eclesiológicas futuras"[57].

1.3.2 A posição protestante entre adequação e diálogo crítico

O despontar da teologia protestante, em direção à modernidade, advém, sobretudo, das regiões de língua alemã, haja vista o aprofundamento dos estudos históricos em suas universidades. Ademais, verifica-se maior fecundidade, em relação à teologia católica, impulsionado pela própria liberdade institucional que está na gênese do movimento protestante. Ensaiam-se múltiplas respostas, desde a teologia liberal passando pela teologia dialética, teologia da palavra, teologia hermenêutica, teologia existencial até a teologia da história.

No contexto de florescimento das ciências e dos estudos crítico-históricos sobre Jesus[58], bem como motivado pelo otimismo da história, gesta-se a teologia liberal que eclode como fruto do encontro entre o liberalismo (de cunho burguês) com a teologia protestante (marcada pela história). Tem por base a filosofia de Hegel e a teologia de Schleiermacher, não sendo "uma escola bem definida, mas um movimento polimorfo, no qual se podem distinguir diferentes linhas de pensamento. É chamada de teologia liberal a interpretação racionalista do Novo Testamento (Baur, Strauss, Bauer) da primeira metade do século XIX"[59]. No fundo, trata-se de "harmonizar o mais possível a religião cristã com a consciência cultural da época", relativizando os dogmas e a importância das tradições[60].

A partir da década de 1920, a crise desta teologia, levada adiante pela crítica que a identificava como demasiadamente historicista, associada às Guerras Mundiais, faz emergir a

---

[56] BUARQUE, 2010, p. 65.
[57] TIHON, 2005, p. 407.
[58] A procura pelo Jesus histórico, ao longo de décadas, era a tentativa de encontrar aquilo que seria propriamente de Jesus, a partir dos estudos históricos e arqueológicos. Teve início no século XVIII com a obra póstuma de Hermann Samuel Reimarus, publicada em 1778, abrindo uma sequência de estudos. Costuma-se classificar em três fases a busca pelo Jesus histórico. *Conferir* THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico:* um manual. São Paulo: Loyola, 2002, p. 21-29; PALÁCIO, Carlos. *Mistérios de Cristo*: mistério do cristão. São Paulo: Loyola, 2013, p. 17-42.
[59] GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX***.** 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 19.
[60] GIBELLINI, 2012, p. 19.

teologia dialética que rejeita qualquer tentativa de adequação entre a teologia (Deus) e o mundo. Diversamente, ela explicita as distinções entre Deus e o mundo numa relação dialética. Karl Barth é o grande propulsor desta corrente com a obra *Carta aos Romanos*, na qual expõe os seus principais elementos.

A continuidade das pesquisas encaminha Barth para o rompimento com a teologia dialética por meio de uma teologia da Palavra que tem por foco a pessoa de Jesus. Recupera-se a centralidade da Palavra enquanto aponta-se para os limites do uso do método histórico-crítico. Ora, tomando-se os escritos de Barth, constata-se uma mudança significativa na passagem da teologia dialética para a teologia da Palavra. Quando se compara a obra *Epístola aos Romanos* (Teologia dialética) com a *Dogmática Eclesial* (Teologia da Palavra) nota-se uma diferença no modo como Deus e o mundo são tratados, visto que ambos deixam de ser apresentados em contraste radical[61].

A partir da teologia da Palavra abrem-se novas perspectivas, entre as quais a teologia existencial de Rudolf Bultmann. Partindo da teologia da Palavra e de um diálogo crítico com Heiddeger, propõe-se uma teologia existencial que enaltece o papel da Palavra no apelo ao ser humano para que possa se decidir pela fé e acolher o querigma. Tal processo exige que a linguagem neotestamentária seja acessível aos homens e mulheres de hoje.

O NT utiliza diferentes imagens mitológicas, como "morte expiatória", "ressureição", "descida aos infernos", "ascensão ao céu", que se mostram incompreensíveis por si mesmas ao ser humano de nosso tempo, pois "a concepção do universo do Novo Testamento é mítica"[62]. Deste modo, a tarefa da demitização é dupla: crítica da imagem mítica expressa na Bíblia e apresentação da verdadeira intenção do mito por meio de um esclarecimento, Afirma Bultmann que "se quisermos, portanto, manter a validade da proclamação do Novo Testamento, então só nos resta um único caminho: o de sua demitologização"[63].

Por conseguinte, a grande contribuição de Karl Barth e Rudolf Bultmann está em favorecer o desenvolvimento de uma "teologia a partir de um movimento hermenêutico, cuja verdade é construída mediante um processo de compreensão e de interpretação"[64]. Entretanto, o problema da ação humana na história não é tematizado suficientemente por estes autores.

---

[61] GIBELLINI, 2012, p. 30.
[62] BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 5.
[63] BULTMANN, 1999, p.13.
[64] SOUZA, 2013, p. 135.

1.3.3 Ensaios de renovação: A *nouvelle théologie*

Dentro do movimento de abertura crítica à Modernidade, após as contribuições da Escola de Tübingen e dos teólogos da controvérsia modernista, ainda no clima de fechamento do magistério eclesiástico, surgem duas escolas de teologia francesas responsáveis por um amplo processo de renovação. Numa articulação da fé com a história, desenvolveu-se "uma verdadeira teologia da história, possibilitando a redescoberta da tradição cristã, a releitura da Revelação em seu dinamismo histórico e a renovação integral da metodologia teológica ao sair da via dedutiva e ao enveredar-se pela via indutiva de produção teológica"[65].

Em 1907, era fundada a escola de teologia *Le Saulchoir*, dirigida pela ordem dominicana, responsável por abrir um novo campo de reflexão que contribuiria para a renovação teológica. Nela lecionavam teólogos como Gardeil, Chenu e Congar que serão responsáveis por uma revisitação ao pensamento de Tomás, a partir dos problemas atuais. Os dominicanos abriram uma "nova etapa de pesquisa medieval, inserindo S. Tomás, pela primeira vez, no seu contexto histórico"[66]. Abrem-se, entre 1921 e 1924, centros de estudos e coleções como o *Institut d'études médiévales*, a coleção *Bibliothèque thomiste* e o *Bulletin thomiste* [67].

Havia uma preocupação de reformar a teologia levando em consideração a crítica bíblica e histórica. Apesar do caráter especulativo da teologia, era necessário moderação para não cair "num tomismo doutrinário e fechado"[68], de modo que "a reforma da teologia empreendida em *Le Saulchoir* seguia algumas linhas diretrizes: afirmação do primado do dado revelado, assunção da crítica bíblica e histórica, tomismo declarado, interesse pelos problemas do próprio tempo"[69].

Necessitava-se pensar a fé a partir dos novos problemas e aparatos disponíveis, isto é, manter-se fiel à intuição de Tomás, sem simplesmente repeti-lo. Na obra *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Chenu, ao descrever os principais traços deste modo de fazer teologia em suas diferenças do método clássico, "traça um paralelo entre a crise do início do século XX e a do século XIII: desenvolvida outrora sob a provocação da dialética, a teologia precisa, hoje, assumir o desafio do método histórico"[70].

---

[65] SOUZA, 2013, p. 131.
[66] THEOBALD, Christoph. A encíclica *Humani generis* (1950) ou fim de uma época de dogmatização fundamental. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *A Palavra da Salvação:* Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério. São Paulo: Loyola, 2006. v. 4, p. 370.
[67] THEOBALD, 2006, p. 370.
[68] GIBELLINI, 2012, p. 166.
[69] GIBELLINI, 2012, p. 166.
[70] THEOBALD, 2006, p. 370.

Além disso, Chenu contribuiu para uma releitura renovada da obra tomista, procurando explicitar "o subsolo" dos textos, reconstruindo seu "tecido mental e cultural"[71], de modo que permite compreender a relação entre a fé e os eventos da história profana ao longo do tempo. Ele não desenvolve propriamente uma teologia da história, mas oferece sólido material para tal empreendimento na medida em que explicita a presença de Deus nos acontecimentos, desenvolvendo uma teologia dos sinais dos tempos.

Yves Congar colabora para um processo de reforma da eclesiologia católica e abertura ao ecumenismo a partir da década de 30[72]. A teologia do povo de Deus terá sua expressão magisterial no segundo capítulo da *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II. A partir das interpelações da Ação Católica e de suas pesquisas teológicas, Congar reflete sobre a relação entre ação humana, progresso e Reino de Deus. Nas aspirações do mundo, na busca por uma integridade e comunhão, encontram-se, para além das diferenças e oposições, traços de semelhança com a realização do Reino. Entretanto, torna-se improvável distinguir, com clareza, o que, no progresso, colabora realmente para a realização do Reino.

Por isso é difícil discernir, o que nas "forças da História, não trabalha finalmente para o Reino"[73], tendo em vista que Deus lançou por todos os lados "sementes que fez concorrer para sua obra, e não nos admiraremos um dia, sem dúvida, e muito, de ver por que caminhos ela foi feita em nossa história"[74]. Congar afirma a possibilidade de colaboração para a vinda do Reino, pois "Deus dá do alto e por pura graça a solução que um esforço começado de baixo, e ao qual aliás a graça já não era estranha, não podia chegar a encontrar"[75]. O homem colabora porque o próprio Deus permite, mesmo que de modo precário.

A Escola dos jesuítas de Lyon-Fouvière, inaugurada após a Primeira Guerra Mundial, destacou-se pela renovação teológica através da publicação de traduções dos textos patrísticos na coleção *Sources Chrétiennes* (1942) e pela coleção de estudos *Théologie* (1944), bem como por uma vasta produção teológica em diálogo com a modernidade. Entre os professores, destacam-se Jean Daniélou e Henri De Lubac. O artigo de Daniélou, *Os rumos atuais do pensamento religioso*, publicado na revista *Études* de abril de 1946[76], expressa as linhas

---

[71] GIBELLINI, 2012, p. 200.
[72] Congar cria a coleção *Unam sanctam*, responsável por promover "um conceito de Igreja ampla, rica, viva, cheia de vigor bíblico e tradicional. O primeiro volume seria a tradução de *L'unité dans l'Église* de J.-A. Mohler (1796-1838), da escola de Tubingen, transformado, depois do pronunciamento programático de Chenu, na grande referência de uma teologia baseada na realidade histórica e espiritual da vida da Igreja, como verdadeiro lugar da Tradição" (THEOBALD, 2006, p. 371).
[73] CONGAR, Yves M.-J. *Os leigos na Igreja*. São Paulo: Herder, 1966, p. 136.
[74] CONGAR, 1966, p. 136.
[75] CONGAR, 1966, p. 139.
[76] DANIÉLOU, Jean. Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études*, Paris, v. 79, n. 249, p. 5-21, avril/juin., 1946.

diretrizes desta renovação: “a) a volta às fontes essenciais do pensamento cristão: a Bíblia, os padres da Igreja, a liturgia; b) o contato com as correntes do pensamento contemporâneo para enriquecer e ampliar a visão [...] c) contato com a vida [...]”[77].

A teologia cristã é chamada a responder às exigências de nosso tempo[78], enfrentando o perigo de uma racionalização que perde de vista a transcendência de Deus e, ao mesmo tempo, superando a mumificação de um pensamento que não dialoga com os movimentos filosóficos e científicos[79]. Desde o século XIII, houve um progressivo afastamento da exegese e da teologia, mas “os últimos cinquenta anos” constituíram-se “uma primeira etapa” na qual a “Ciência católica”[80] tomou consciência dos avanços nas várias ciências, tendo redescoberto o valor da Bíblia, dos padres da Igreja e da liturgia[81].

Na patrística há um esforço de unidade entre o AT, NT, liturgia, espiritualidade e escatologia[82]. Por isso, a renovação da patrística, por meio de coleções e estudos como *Théologie* e *Sources chrétiennes*, constitui uma grande contribuição neste processo de renovação teológica. Trata-se não somente de reler os textos patrísticos como testemunhos do passado, mas oferecê-los como alimento para os homens e mulheres de hoje. Destarte, o artigo de Daniélou serve como mapa para indicar o caminho para este novo modo de fazer teologia que estava em curso, enquanto assinala os desafios à teologia cristã e a exigência do retorno às fontes patrísticas a fim de que a fé cristã se mostre credível ao ser humano moderno.

Henri de Lubac contribui para um retorno às fontes bíblicas e patrísticas num movimento de valorização da história e dos acontecimentos. A obra *Catolicismo* permite redescobrir como a dimensão histórica aparece já nos padres da Igreja. Além disso, ele também “refletiu sobre diversos temas, dentre os quais se destacaram a relação do cristianismo com outras religiões, e a relação entre fé cristã e secularização ateia”[83]. 1943 é o ano do lançamento da coleção “*Sources chrétiennes,* por V. Fontoynont, H. de Lubac e J. Daniélou e, um ano depois, da coleção ‘Théologie’”[84].

Além da produção teológica francesa, existem várias outras frentes de trabalho, entre as quais destacam-se a Ação católica e a Pastoral litúrgica que lançou em 1947 a revista *La Maison-Dieu* e a coleção *Lex orandi*, integrando os movimentos de renovação litúrgica, bíblica

[77] GIBELLINI, 2012, p. 170.
[78] DANIÉLOU, 1946, p. 5.
[79] DANIÉLOU, 1946, p. 6.
[80] DANIÉLOU, 1946, p. 8.
[81] DANIÉLOU, 1946, p. 7.
[82] DANIÉLOU, 1946, p. 10.
[83] SOUZA, 2013, p. 132.
[84] THEOBALD, 2006, p. 372.

e catequética. "Multiplicam-se os laços internacionais entre institutos e revistas, particularmente com a Alemanha e a Áustria, numa colaboração que servirá de encaminhamento bastante eficaz para o Vaticano II"[85].

A *nouvelle théologie* desenvolve-se sob um olhar de desconfiança das autoridades eclesiásticas, sofrendo sanções romanas, acusada de semimodernismo, relativismo filosófico e teológico, relativismo dogmático e subjetivismo[86]. A encíclica *Humani Generis* expunha quatro erros desta nova teologia: "a utilização ideológica da teoria da evolução [...]; o existencialismo [...]; o historicismo [...] e, finalmente, uma teologia (dialética?) que 'exalta a Palavra de Deus e a autoridade da revelação', mas 'suprime a razão humana e marginaliza o magistério da Igreja'"[87]. Esta situação conduz à exclusão de cinco jesuítas da casa de Lyon em 1950: Henri de Lubac, Henri Bouillard, Pierre Ganne, Delaye e Durand[88].

1.4 Teologias da história

No pós-guerra, a história mostrava-se, progressivamente, como um "novo" desafio à reflexão teológica. A partir de diferentes caminhos e com distintos enfoques, ambas as teologias (católica e protestante) se enfrentaram com o problema da relação entre fé cristã e história, ou em outros termos, a relação entre progresso humano e salvação.

1.4.1 Teologia da história – Perspectiva protestante

No campo protestante, formulam-se duas posições fundamentais na assunção da história como categoria central para compreender a revelação e a salvação. Oscar Cullmann e Wolfhart Pannenberg estabelecem um fecundo diálogo com a história: o primeiro discorre desde uma perspectiva da teologia bíblica, enquanto o segundo move-se numa preocupação mais sistemática. Destarte, estes dois teólogos realizaram um "deslocamento de eixo da palavra à história"[89] de modo que puderam superar o "redutivismo da teologia existencial, que não demonstrava o menor interesse por uma história da salvação ou pela história universal, interessando-se somente pela história individual"[90].

---

[85] THEOBALD, 2006, p. 373.
[86] GIBELLINI, 2012, p. 168.
[87] THEOBALD, 2006, p. 375.
[88] THEOBALD, 2006, p. 374.
[89] GIBELLINI, 2012, p. 276.
[90] GIBELLINI, 2012, p. 276.

Em 1946, Oscar Cullmann publica a obra *Cristo e o Tempo*, na qual propõe uma nova abordagem da historicidade da salvação a partir de uma releitura das Escrituras, tendo presente que elas formam uma história da salvação. A encarnação alterou a compreensão da história, tornando Cristo o seu centro, já anunciando o fim de toda história: "a aparição de Jesus de Nazaré deve ser considerada como uma virada decisiva da história. [...] a teologia afirma que é a partir deste evento central que a história, em sua totalidade, deve ser compreendida e julgada"[91].

Contrapondo-se à teologia existencial, Cullmann recorda que a fé não é apenas resposta a um convite, mas introduz a pessoa numa história econômica-salvífica. O método histórico-filológico, aplicado ao Novo Testamento, permite elucidar a novidade da concepção de tempo presente nas Escrituras, em relação ao pensamento grego. A teologia deve retomar a categoria de história dentro do conjunto da salvação presente nos textos sagrados: "Deus em sua revelação – dito de outra maneira: por sua Palavra, por seu Logos – entrou uma só vez na história e tão completamente que se pode datar essa aparição única, como se faz para todo outro evento histórico"[92].

O exegeta apresenta as diferenças entre a concepção de tempo para os gregos, os judeus e os cristãos, assinalando a necessidade de um retorno às Escrituras. Os gregos compreendem o tempo como repetição, de modo circular, enquanto para os judeus, bem como para os cristãos, o tempo é entendido em perspectiva linear[93]. Os cristãos se diferenciam por afirmar que Cristo é o centro da história, pois Ele causou uma ruptura, antecipando, prolepticamente o fim da história. Para compreender esta ideia, o autor utiliza a imagem de uma guerra que ainda não terminou, mas já realizou a batalha definitiva: "de acordo com esta comparação, 'o irresistível acontecimento de Cristo', tal como se realizou na cruz e na ressureição, representa a batalha decisiva já ganha, ainda que o *Victory Day* tenha sido relegado para a parusia"[94].

Neste cenário, Cullmann insiste na necessidade de perceber as influências do processo de helenização no anúncio da fé, com a consequente perda de densidade histórica: "o perigo se fez sentir muito cedo: a partir das discussões dogmáticas da igreja antiga sob a influência do pensamento especulativo grego, a concepção central que os primeiros cristãos tiveram do tempo e da história ficou relegada a último plano"[95].

---

[91] CULLMANN, 2020a, p. 57.
[92] CULLMANN, 2022a, p. 62.
[93] CULLMANN, 2022a, p. 91.
[94] GIBELLINI, 2012, p. 257.
[95] CULLMANN, 2022a, p. 65.

Cullmann defende a existência de duas histórias que coexistem e que se relacionam. A história da salvação se realiza, desdobra-se, na história profana. Contudo, deve-se ter presente que a história da salvação não constitui "uma história ao lado da história" do mundo, mas "ela se desdobra na história, e, neste sentido, ela lhe pertence"[96].

A história bíblica da salvação é formada por um conjunto de eventos escolhidos por Deus, nos quais Ele se manifesta. Consiste numa "corrente cujos elos são formados pelos diferentes elementos da história salvífica"[97]. Estes momentos se compreendem como *kairoi*, tempos propícios, para Deus atuar na história humana formando uma linha frágil diante da história do mundo[98]. Por conseguinte, "a história da salvação e a história são, todas as duas, compostas de uma série de eventos que, de uma maneira ou de outra, estão ligados entre si"[99].

Em 1961, um grupo de teólogos e exegetas, professores da Universidade de Heidelberg, publica o livro *Revelação como História*, no qual propõem uma reviravolta na teologia protestante, opondo-se às perspectivas apresentadas por Barth e Bultmann[100]. Entre outras contribuições, a grande novidade do livro consiste em mostrar, por meio de uma vasta documentação exegética e histórica, que Deus se revela na história e que, portanto, a revelação deve ser compreendida como história. O artigo de Pannenberg[101], dentro da obra, é significativo a este respeito, pois explicita como Deus se revela por meio de palavras e ações na história.

Revelação e história encontram-se unidos no conjunto das Escrituras e do desenvolvimento teológico. Desde a saída do Egito, constata-se que "Yahvé se revela e se manifesta a partir de suas obras históricas"[102]. Progressivamente, o Deus de Israel mostra-se numa dimensão universal, "o qual não quer ser somente o Deus de Israel, mas de todos os homens"[103]. Portanto, a história da salvação forma-se desde "a história de Israel até a ressurreição de Jesus", numa "sucessão de fatos muito especiais e particulares"[104], que se apresentam como essenciais para o desenvolvimento da fé.

---

[96] CULLMANN, Oscar. *História da Salvação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020b, p. 268.
[97] CULLMANN, 2020b, p. 163.
[98] GIBELLINI, 2012, p. 258.
[99] CULLMANN, 2020b, p. 266.
[100] GONZÁLEZ, Antonio. La historia como revelación de Dios según Pannenberg: reflexión crítica. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 9, n. 25, p. 61, enero/abr. 1992.
[101] O artigo intitulado "*Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelácion*" sistematiza e amplia temas apresentados em outros artigos da obra *Revelação como história*. *Conferir* PANNENBERG, Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación. In: PANNENBERG, 1977, p. 117-146.
[102] "Yahvé se revela y manifesta a partir de sus obras históricas" (PANNENBERG, 1977, p. 117).
[103] "el cual no quiere ser sólo Dios de Israel sino de todos los hombres" (PANNENBERG, 1977, p. 124).
[104] "La historia de Israel hasta la resurrección de Jesús es una sucesión de hechos muy especiales y particulares" (PANNENBERG, 1977, p. 129).

O problema fundamental está em responder aos questionamentos trazidos pelo Iluminismo, assumindo uma mudança de perspectiva no interior da teologia protestante, que implica numa renúncia ao caráter autoritário da revelação cristã[105]. O cristianismo deve apresentar-se como credível na modernidade, mostrar-se enquanto verdade frente às outras religiões. Para este fim, torna-se necessário que o cristianismo ofereça uma explicação para a totalidade do mundo e das coisas na história[106].

Neste contexto, o papel da teologia é hermenêutico, isto é, ser uma constante interpretação dos acontecimentos que se desenrolam na história. A ressurreição é o evento singular por excelência, visto que tanto oferece uma explicação universal para a totalidade da vida, quanto oferece sentido à história. Na pessoa de Jesus Cristo ressuscitado manifesta-se a revelação plena de Deus na história que salva a humanidade: "o anúncio de Cristo tem que apresentar a seus ouvintes como verdade indubitável o fato de que Deus se tem revelado no destino de Jesus de Nazaré como a salvação de todos os homens"[107], ao mesmo tempo, a ressurreição de Jesus antecipa prolepticamente a realidade da humanidade, "o fim da história aconteceu já em Jesus com sua ressurreição, ainda que para todos os demais não tenha chegado"[108].

Pannenberg resolve duas aporias apresentadas pelo Iluminismo, a partir do caráter proléptico da ressurreição de Jesus. A primeira questão é: "como pode um fato histórico, dada sua singularidade, ter caráter absoluto?"[109]; a resposta é que "o evento histórico de Cristo tem valor absoluto, pois nele se realiza por antecipação o fim da história"[110]. A segunda questão decorre da primeira: "como pode um fato histórico ser escatológico, quer dizer, apresentar-se como fato não superado e não superável por outros fatos históricos?"[111]. Na mesma perspectiva da resposta anterior, afirma-se que "o evento de Cristo é insuperável, e, portanto, veículo de definitiva revelação de Deus, enquanto evento que antecipa o fim da história"[112].

Além disso, Pannenberg colabora para a tessitura da unidade da história, ao afirmar que a história da salvação e a história profana constituem uma única história na qual o cristianismo

---

[105] GIBELLINI, 2012, p. 275.
[106] GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio*: ensayo de teología social. Santander: Sal Terrae, 2003, p. 43.
[107] "El anuncio de Cristo tiene que presentar a sus oyentes como verdad indudable el hecho de que Dios se ha revelado en el destino de Jesús de Nazaret como la salvación de todos los hombres" (PANNENBERG, 1977, p. 130).
[108] "El fin de la historia ha acontecido ya en Jesús con su resurrección, aunque para todos los demás no haya llegado" (PANNENBERG, 1977, p. 134).
[109] GIBELLINI, 2012, p. 273.
[110] GIBELLINI, 2012, p. 273.
[111] GIBELLINI, 2012, p. 273.
[112] GIBELLINI, 2012, p. 273.

é chamado a mostrar-se credivelmente como verdade em sua capacidade de oferecer uma explicação para a totalidade da vida e dar sentido à história. Porém, deve-se ter presente que a sua concepção de história, de matriz idealista, é problemática.

No fundo, o teólogo mantém-se dentro da ilustração, pelo menos em sua concepção eurocêntrica de história[113], na medida em que sua compreensão de teologia procura responder ao problema do ateísmo, mas ignora a pobreza de uma multidão. Esta unilateralidade reflete-se num discurso teórico que não considera de modo consequente a dimensão de compromisso práxico.

Antonio González assevera que a história transmite sentido, "porém essa transmissão de sentido não esgota a história, mas acontece num processo mais amplo, no qual o passado vai entregando ao futuro novas possibilidades de atuação"[114]. Não se pode separar o sentido da ação, de modo que "a transmissão de sentido inclui todos os dinamismos práticos e inclusive materiais que essa transmissão requer"[115]. Portanto, o problema da relação entre ação humana e salvação continua em aberto.

1.4.2 Teologia da história – Perspectiva católica

Na teologia católica europeia dos anos 40 e 50[116], o problema da história era enfrentado em termos de continuidade (encarnacionismo) ou descontinuidade (escatologismo) no que se refere à relação entre progresso humano e Reino de Deus. O artigo de Léopold Malevez apresenta um balanço entre as duas posições, explicando as distinções de acento entre uma e outra perspectiva. O ponto de partida é a questão: "a história tem um sentido?"[117]. A partir deste questionamento, descortinam-se outras indagações: "o que a história produz? Qual é a eficácia do imenso esforço humano em relação as últimas grandezas que são o reino de Deus?"[118] ou em outros termos: "qual é o sentido da história para o cristianismo?"[119].

---

[113] GONZÁLEZ, 1992, p. 73.
[114] "Pero esa transmisión de sentido no agota la historia, sino que acontece en un proceso más amplio, en el cual el pasado va entregando al futuro nuevas possibilidades de actuación" (GONZÁLEZ, 2003, p. 53).
[115] GONZÁLEZ, 2003, p. 53.
[116] No período pós-guerra, a teologia da história se estabelece a partir do debate entre a tese da escatologia ou a da transcendência e a tese de encarnação. Para Comblin, subjacente a este debate está presente a problemática entre natural x sobrenatural com uma nova perspectiva trazida pela história (COMBLIN, José. *Teologia da ação*. São Paulo: Herder, 1967, p. 107).
[117] "L'histoire a-t-elle un sens?" (MALEVEZ, Léopold. Deux théologies catholiques de l'histoire. *Bijdragen*, Holanda, v. 10, p. 225, 1949).
[118] "Que produit l'histoire, quelle est l'efficience de l'immense effort humain par rapport aux grandeurs dernières qui sont le royaume de Dieu? (MALEVEZ, 1949, p. 225).
[119] "Quel est le sens de l'histoire pour le christianisme?" (THILS, Gustave. *Théologie des réalités terrestres:* Théologie de l'histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. v. 2, p. 36).

As respostas dadas pelos teólogos europeus, ao longo de duas décadas, permitem classificá-los em duas perspectivas: Teologia escatológica (Bouyer, Congar e Daniélou) e Teologia encarnacionista (Montuclard, Thils, Malevez e Rahner). A diferença fundamental encontra-se na relação entre Reino de Deus e progresso humano: existe continuidade ou descontinuidade?

A posição escatológica afirma a descontinuidade "entre a história deste mundo e o Reino de Deus. A história é o campo das decisões humanas. Não é nem preparação nem maturação da história divina"[120]. Não se nega o valor da ação humana, nem a presença de Deus na vida humana, mas, se afirma a transcendência do Reino de Deus. Por sua vez, a posição encarnacionista afirma a continuidade (na descontinuidade), entre Reino de Deus e ação humana a partir da encarnação, tendo por base fundamental as contribuições de Teilhard de Chardin.

Tanto Daniélou como Congar procuram uma posição de equilíbrio entre as duas posições: "o Pe. Daniélou apresentava o princípio da pedagogia divina: a história prepara os homens. O Pe. Congar melhorou essa ideia: a história prepara com um primeiro ensaio, um ensaio, porém, depois retomado no gesto de Deus que o sobrepassa"[121]. A posição de equilíbrio se desenvolverá nas teologias seguintes. No momento, destaquemos dois autores importantes neste debate pela influência que exerceram nas gerações seguintes: Jean Daniélou e Karl Rahner.

A teologia da história de Jean Daniélou (1905-1974) está desenvolvida, sobretudo, em três obras: *O mistério da salvação das nações* (1946), *O mistério do advento* (1948), *Ensaio sobre o mistério da história* (1953). Na esteira de Cullmann, *Cristo e o tempo* (1946), Jean Daniélou destaca-se pelo cunho patrístico dado à sua reflexão, distinguindo-se da teologia bíblica de seu colega protestante.

Na obra *Ensaio sobre o mistério da história*, o autor distingue os diferentes tratamentos que a categoria história recebeu. Para os gregos: "é o mundo imóvel e eterno das ideias"[122], enquanto a fé cristã afirma o "valor único, irrevogável, do acontecimento da encarnação"[123]. A encarnação é um fato singular porque "introduz uma mudança qualitativa e definitiva no tempo"[124].

---

[120] COMBLIN, 1967, p. 108.
[121] COMBLIN, 1967, p. 109.
[122] DANIÉLOU, Jean. *Sobre o mistério da história*. São Paulo: Herder, 1964, p. 7.
[123] DANIÉLOU, 1964, p. 7.
[124] DANIÉLOU, 1964, p. 7.

Jean Daniélou insiste, na comparação entre a cosmovisão grega e cristã, na novidade que a encarnação traz em relação à repetição própria dos gregos. Disto decorre a diferença da ideia de progresso que já se encontra presente no pensamento hebraico. Rosino Gibellini sintetiza bem esta compreensão: "no pensamento grego, a história é repetitiva; na concepção hebraica, aparece como que bloqueada; na concepção do pensamento moderno, é um fluxo indefinido. A concepção cristã, porém, mantém juntas as categorias de evento, progresso e fim"[125].

Na mesma linha de Oscar Cullmann, Jean Daniélou afirma que em Cristo já alcançamos o estado final, para além de todo progresso humano visto que "não se pode identificar a esperança cristã com a fé no progresso"[126]. A demora no retorno de Cristo é ocasião para a missão: "A missão dá seu conteúdo próprio à História presente. Disso ela constitui a realidade escondida sob as aparências da história profana"[127].

No que se refere à relação entre história da salvação e história profana, Jean Daniélou mantém a distinção entre ambas, enquanto afirma que "é a história profana que entra na história sagrada, na medida em que dela recebe sentido e justificação"[128]. Dois eventos se destacam sobremaneira no curso da história sagrada, a criação das origens e uma criação escatológica, que "tem como centro a ação criadora e resolutiva do evento de Cristo, e se apresenta, portanto, como 'história total', na qual confluem todas as outras: a história sagrada 'representa a história autêntica, aquela que justifica as outras e as supera'"[129].

Jean Daniélou situa-se na perspectiva de uma escatologia iniciada a partir do evento Cristo, no qual a história caminha para a sua plenitude. Neste "intervalo", ocorre a ação sacramental da Igreja e o anúncio do Evangelho. Difere-se da escatologia antecipada de Cullmann para a qual o Evento Cristo representa o fim da história, o ponto final. Ambos os autores mantêm a tensão entre o já e o ainda não, mas desde compreensões diferentes no que se refere à relação do Evento Cristo e a ação da Igreja[130].

Karl Rahner, dentro do espírito de renovação da teologia, contribuiu para o desenvolvimento de uma teologia atenta ao ser humano em sua existência, enfrentando-se com o problema da relação entre história da salvação e história do mundo. A teologia de Karl Rahner procurou superar o problema da oposição entre natureza e graça, situando a problemática em

[125] GIBELLINI, 2012, p. 192-193.
[126] DANIÉLOU, 1964, p. 12.
[127] DANIÉLOU, 1964, p. 16.
[128] GIBELLINI, 2012, p. 193.
[129] GIBELLINI, 2012, p. 193.
[130] GIBELLINI, 2012, p. 194.

termos de graça e pecado. O ser humano encontra-se, por um lado, no mundo empírico e, por outro, aberto ao transcendente. A graça está presente na humanidade desde a criação como expressão do amor livre e gratuito de Deus. Por sua vez, o ser humano pode ou não se abrir à graça de Deus na história: "este existencial sobrenatural do ser humano está categoricamente inserido na história, de modo que a autocomunicação gratuita de Deus à humanidade tem lugar inexoravelmente em sua história empírica"[131].

Propõe-se uma nova compreensão de revelação que não está limitada a um momento específico, mas que abarca o conjunto da história: "a revelação, como salvação, não seria um acontecimento limitado a um determinado setor da história. A revelação estaria presente em toda a história da humanidade"[132]. A graça se opõe ao pecado e não à natureza, pois na criação já estão presentes os dons de Deus para a humanidade, de modo que "a salvação não é um processo unicamente dependente da revelação especial e oficial de Deus, mas já presente em toda a humanidade"[133].

Num texto intitulado "*Historia del mundo e historia de la salvación*"[134], Karl Rahner apresenta três proposições: "a história da salvação acontece na história do mundo"[135], "a história da salvação é diferente da história profana"[136] e "a história da salvação interpreta a história profana"[137]. Ora, desde o início, procura-se esclarecer que a salvação é aquilo que "coloca o homem definitivamente em sua consumação, o que há de lhe ser dado em último termo por Deus"[138], não pode ser encontrada plenamente neste mundo em razão de sua provisoriedade.

A "história da salvação acontece na história do mundo"[139], visto que o ser humano, no desenrolar da vida, pode aceitar ou rejeitar a salvação, não limitando-se ao âmbito do religioso, "do santo ou do culto", mas envolvendo o encontro com o mundo[140]. A história da salvação está presente veladamente no acolher da graça neste mundo: "em tudo que o homem impele ou

---

[131] "Este existencial sobrenatural del ser humano está categóricamente inserto en la historia, de modo que la autocomunicación gratuita de Dios a la humanidad tiene lugar inexorablemente en su historia empírica" (GONZÁLEZ, 2003, p. 36).
[132] "La revelación, como la salvación, no sería un acontecimiento limitado a un determinado sector de la historia. La revelación estaría presente en toda la historia de la humanidad" (GONZÁLEZ, 2003, p. 37).
[133] "La salvación no es un proceso únicamente dependiente de la revelación especial y oficial de Dios, sino más bien algo ya presente en toda la humanidad" (GONZÁLEZ, 2003, p. 40).
[134] *Conferir* RAHNER, 1964, v. 5, p. 115-134.
[135] "La historia de la salvación acontece en la historia del mundo" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 115).
[136] "La historia de salvación es diferente de la historia profana" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 118).
[137] "La historia de la salvación interpreta la historia profana" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 129).
[138] "Coloca al hombre definitivamente en su consumación, lo que ha de serle dado en último término por Dios" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 115).
[139] "La historia de la salvación acontece en la historia del mundo" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 115).
[140] RAHNER, 1964, v. 5, p. 115.

naquilo que o impele, opera sua salvação ou sua perdição. Tudo na história do mundo está grávido de eternidade e vida eterna ou corrupção infinita"[141].

Entretanto, a "história da salvação é diferente da história profana"[142] porque esta última não interpreta adequadamente, em seu próprio seio, o que seja salvação ou perdição. Salvação e perdição realizam-se na história profana, mas "este caráter da salvação e perdição, das decisões históricas da liberdade do homem, permanece escondido"[143]. A ação que conduz o homem para a salvação ou perdição na história não é possível de ser interpretada.

A salvação é fruto da liberdade de Deus, não é algo que o homem alcança por si mesmo em sua liberdade. A história profana não permite discernir e interpretar o que é ou não salvação. Entretanto, a história da salvação é coextensiva à história profana[144], visto que a vontade salvífica de Deus se faz presente em todos os tempos e regiões históricas[145]. Karl Rahner afirma que existe uma distinção entre história da salvação e história profana de modo que Deus tomou um "fragmento muito determinado desta história profana" [146], diferenciando-o de toda outra história. Portanto, a história da salvação interpreta a história profana[147].

No fundo, Karl Rahner está preocupado em explicitar o amor gratuito de Deus comunicado à humanidade por livre iniciativa e que acompanha o ser humano ao longo de sua história. Por conseguinte, a história humana é o espaço privilegiado para entender a salvação. Entretanto, mesmo afirmando a presença de Deus na história, Karl Rahner mantém duas histórias, pois a compreensão de realidade permanece numa dualidade "entre o categorial e o transcendental. A história profana acontece num plano categorial e empírico, enquanto que a história da salvação se dá primeiramente num plano transcendental, incluindo o categorial somente de modo derivado"[148].

---

[141] "En todo lo que el hombre impulsa o en lo que le impulsa opera su salvación o su perdición. Todo en la historia del mundo está grávido de eternidad y vida eterna o de corrupción infinita" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 117).
[142] "La historia de salvación es diferente de la historia profana" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 118).
[143] "Este carácter de salvación y perdición de las decisiones históricas de la libertad del hombre permanece escondido" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 119).
[144] RAHNER, 1964, v. 5, p. 120.
[145] RAHNER, 1964, v. 5, p. 121.
[146] "Fragmento muy determinado de esa historia profana" (RAHNER, 1964, v. 5, p. 125).
[147] RAHNER, 1964, v. 5, p. 129.
[148] "Entre lo categorial y lo transcendental. La historia profana sucede en un plano categorial y empírico, mientras que la historia de la salvación sucede primeramente en un plano transcendental, incluyendo lo categorial solamente de un modo derivado" (GONZÁLEZ, 2003, p. 41).

1.5 O Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II[149] marca uma mudança de postura, no magistério católico, em relação à modernidade e aos seus questionamentos. Constata-se a busca por um caminho de abertura crítica através do processo de renovação que estava em curso nos movimentos bíblico, patrístico e litúrgico. Passa-se da condenação à abertura, do silêncio ao protagonismo dos teólogos da *nouvelle théologie*. Diante deste cenário, qual a compreensão de história subjacente aos textos conciliares? Isto é, como o problema da história é enfrentado pelo Concílio?

A problemática da ação humana na história, associada ao tema da salvação, perpassa o conjunto dos escritos conciliares, sobretudo, daqueles que explicitam a missão da Igreja no mundo. A reabilitação dos teólogos da *nouvelle théologie*[150], como peritos conciliares, promoveu dois ganhos essenciais: "a ressignificação da categoria de história e o esforço de proximidade entre a Igreja (teologia) e o mundo concreto"[151].

Operou-se um deslocamento de postura, no conjunto da Igreja, na medida em que a escuta se tornou primordial, renunciando-se aos esquemas previamente preparados: "em vez de condenar o mundo desde sua eminência ativa e de denunciar como desvios da verdade toda e qualquer inovação, a Igreja reconheceu suas próprias faltas, seus defeitos e sua necessidade de renovação drástica"[152]. Neste sentido, ocorreu, enfim, a reconciliação da Igreja com o mundo moderno, valorizando elementos como a "autonomia da pessoa humana, a ideia de direitos humanos, a liberdade religiosa etc."[153]. O Concílio acolheu o dinamismo da realidade humana em suas belezas e desafios, esforçando-se por superar a inércia que lhe era própria. Portanto, pode-se afirmar que "a viragem antropocêntrica da Modernidade e a autonomia do ser humano, no entendimento e na acolhida à liberdade religiosa, encontram a interlocução no Concílio Vaticano II"[154].

---

[149] O movimento bíblico, patrístico e litúrgico, presentes na primeira metade do século XX, foram essenciais para as reflexões desenvolvidas no concílio. *Conferir* AUBERT, Roger. *La theólogie catholique au milieu du XXe siècle*. Tournai-Paris: Casterman, 1954.

[150] O concílio Vaticano II valorizou a reflexão do dominicano Yves Congar, bem como dos jesuítas Henri de Lubac e Jean Daniélou, "colocados de lado durante o pontificado de Pio XII" (SOUZA, 2013, p. 107).

[151] SOUZA, Alzirinha. História e teologia: a pertinência da categoria da história no fazer teológico latino-americano. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021, p. 108.

[152] "En vez de condenar al mundo desde su eminencia altiva y de denunciar como desvíos de la verdad toda y cualquier innovación, la Iglesia reconoció sus propias faltas, sus defectos y su necesidad de renovación drástica" (DULLES, Avery. El dilema moderno de la fe. In: MOONEY, Michael *et al. Hacia una teología de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1970, p. 24).

[153] SANCHEZ, Wagner Lopes. História. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coords.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015, p. 439.

[154] RODRIGUES, Francisco Thallys. A recuperação da historicidade da fé cristã no século XX. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 60, out. 2021.

O papa João XXIII valorizou as contribuições da teologia da história da *nouvelle théologie*, bem como a teologia encarnacionista de Teilhard de Chardin, que estava sob silêncio imposto[155]. Além disso, no que se refere ao debate da história[156], pode-se afirmar que o Concílio assumiu, no conjunto da obra, um "encarnacionismo moderado"[157]. Supera-se, assim, o dualismo entre as duas cidades (terrestre e celeste), enquanto se afirma "a interpenetração entre cidade terrestre – cidade celeste, entre história humana – história da salvação e entre Reino de Deus – mundo"[158]. Consequentemente, a história passa a ser compreendida como lugar da revelação de Deus, onde manifesta Seu reino "e assim escolheu Israel para seu povo, estabeleceu com ele uma aliança e o foi instruindo gradualmente, manifestando-se a si mesmo e os desígnios de sua vontade, na própria história do povo, santificando-o para si" (LG, n. 9).

Nos textos conciliares, o termo história é utilizado 61 vezes, em diferentes situações: "em 36 vezes o termo é utilizado para referir-se ao processo histórico; 11 vezes como história da salvação; nas demais 14 vezes o termo é utilizado com diferentes significados"[159]. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* apresenta a palavra num total de 29 vezes, destacando-se pela valorização da presença da Igreja no mundo: "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (GS, n. 1).

Além da GS, a *Dei Verbum* explicita a revelação a partir da história; insistindo que Deus se revelou ao ser humano na história, valoriza tanto a exegese crítico-histórico, quanto insiste no "lugar eclesial e sócio-histórico presente de quem lê a Escritura. Articulou letra e Espírito, exegese e atualização, texto e fé histórica"[160]. Muda-se o modo como a revelação é apresentada, não mais em termos de decretos (como na *Dei Filius*), mas em termos de proximidade. Deus fala aos homens como a amigos (DV, n. 2).

Ora, a história torna-se interlocutora indispensável no fazer teológico porquanto traz questionamentos e situações que exigem da Igreja uma mudança de postura, uma reformulação

---

[155] SOUZA, 2013, p. 119.
[156] Quando se consideram os textos conciliares, pode-se pensar que o seu conjunto não avança suficientemente diante das necessidades dos tempos, dos desafios da Igreja como um todo, considerando os países para além do ambiente europeu. O fato é que não se podia improvisar em poucos meses passos que deveriam ter sido dados ao longo dos séculos (ALBERIGO, Giuseppe. *Breve História do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2006, p. 160). "O texto final resultou num conjunto fraco; sobrou realmente a aceitação da guerra defensiva [...] Como sobre outros assuntos, o Concílio não soube encontrar uma linguagem que exprimisse uma posição autenticamente evangélica, mas se baseou nas posições dos grupos avançados do mundo ocidental" (ALBERIGO, 2006, p. 161).
[157] GIBELLINI, 2012, p. 270.
[158] SANCHEZ, 2015, p. 440.
[159] SANCHEZ, 2015, p. 438.
[160] LIBANIO, 2005, p. 91.

de suas respostas e propostas. Por isso, Alberigo assevera que "a reavaliação da história da humanidade permitiu enfim propor um método (indutivo) que partisse dos grandes eventos atuantes (sinais dos tempos), para formular critérios de comportamento, como tinha sido feito nas encíclicas do Papa João"[161].

Urge fazer teologia a partir da história porque "ela mesma encontra através desse corte epistemológico um *novum* ontológico, ou seja, uma nova forma de compreensão do humano integrado a um projeto de Deus que se revela nessa história"[162]. Além do termo história, deve-se destacar a expressão sinais dos tempos que ganhou força no Concílio, mesmo diante da imprecisão quanto ao seu significado.

A expressão "sinais dos tempos"[163] não possui um sentido unívoco, podendo variar a depender do contexto no qual se utiliza. A primeira vez que aparece em um documento magisterial foi na Constituição Apostólica *Humanae Salutis* que convoca o Concílio Vaticano II: "fazendo nossa a recomendação de Jesus de saber distinguir os Sinais dos Tempos (Mt 16,3), cremos descobrir, no meio de tantas trevas numerosos índices que nos infundem esperança sobre os destinos da Igreja e da humanidade" (HS, n. 4). Os sinais dos tempos favorecem uma inserção mais profunda no mundo, tendo presente que "o Verbo encarnado nos dá sinais de sua presença e nos lembra da tensa missão de estar no mundo sem ser do mundo"[164].

A partir do Concílio, pode-se afirmar que "os sinais dos tempos e a história tornaram-se lugares teológicos"[165], permitindo uma abertura teológica impensável nas décadas anteriores. Contudo, o Concílio manteve-se em diálogo estreito com o mundo moderno europeu enfrentando-se com os problemas trazidos pela ilustração, longe das questões que assolavam os países subdesenvolvidos: "o mundo moderno ou ilustrado ao qual o Concílio se abriu e com quem dialogou acabou transformando a teologia numa teologia moderna ou ilustrada: voltada para os setores ilustrados da sociedade moderna e centrada na problemática do sentido, da linguagem, da interpretação"[166].

---

[161] ALBERIGO, 2006, p. 179.
[162] SOUZA, 2021, p.109.
[163] Para aprofundar o processo de desenvolvimento da expressão sinais dos tempos no Concílio Vaticano II, *conferir* BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos*: princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979, p. 43-110.
[164] SUESS, 2015, p. 895.
[165] SUESS, 2015, p. 898.
[166] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *O caráter práxico-social da teologia:* tópicos fundamentais de epistemologia teológica. São Paulo: Loyola, 2017, p. 28.

1.6 Teologias da Libertação[167]

O Concílio Vaticano II representou um processo de recuperação do tema da historicidade na teologia católica, mas foi a teologia latino-americana quem se debruçou com maior ênfase sobre as implicações deste movimento, dado o contexto de emergência e sofrimento vivido neste continente. A Igreja latino-americana assumiu o caráter histórico da fé cristã, tanto do ponto de vista da reflexão teológica, quanto na vivência da espiritualidade, dando origem à teologia da libertação. Qual a contribuição da teologia da libertação para a resolução do problema entre ação humana e salvação?

O ambiente latino-americano, contrariamente ao mundo europeu, está impregnado da presença de Deus expressa na religiosidade do povo. Desse modo, a "primeira pergunta do povo não se faz sobre o homem, mas sobre Deus"[168]. O que os pastores e teólogos devem responder é como "Deus se revela na face dos pobres. A dimensão de libertação nasce em segundo lugar da experiência primeira de Deus nos pobres"[169]. A teologia da libertação nasce a partir desta profunda experiência com Deus. Ela "encontra seu nascedouro na fé confrontada com a injustiça feita aos pobres"[170]. Além disso, a gestação desta teologia tornou-se possível num contexto de múltiplas influências[171] aos quais podem-se destacar o Concílio Vaticano II e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho realizada em Medellín (1968).

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho pode ser considerada como o Concílio latino-americano, "a ata de nascimento da Igreja latino-americana com rosto próprio"[172], na qual procura-se insistir no compromisso com os pobres[173] que o

---

[167] A expressão "teologia da libertação" possui um sentido bastante amplo que inclui tanto um "movimento eclesial mais ou menos reflexo" quanto seu "momento mais explícito e estritamente reflexivo", refere-se tanto a práxis teologal, quanto uma teoria teológica (AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 248, mai./ago. 2016). Libanio assevera que o termo está ligado ao campo econômico-político, sendo, posteriormente, incorporado ao vocabulário cristão. Medellín marca o momento em que "o termo encontra cidadania num documento da Igreja de porte continental" (LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 147).

[168] LIBANIO, 1987, p. 88.

[169] LIBANIO, 1987, p. 88.

[170] BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 15.

[171] Libanio (1987, p. 49-102) traça os múltiplos contextos de influência do nascedouro da teologia da libertação, a saber: contexto sócio-político-econômico e social, eclesial e teológico.

[172] BEOZZO, José Oscar. A caminhada da Teologia da Libertação: o êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de Teologia da Libertação*: memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Recriar, 2022, p. 21.

[173] O tema da Igreja dos pobres aparece já na alocução do Papa João XXIII (SOUZA, 2022, p. 156), bem como da intervenção do Cardeal Lercaro. Entretanto, ela aparecerá no Pacto das Catacumbas, e, posteriormente, na II Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho (Medellín 1968) (SOUZA, 2022, p. 159).

Concílio somente discutiu, sem chegar a um posicionamento magisterial. Além disso, assume-se o método Ver-Julgar-Agir da Ação Católica, bem como a teologia dos sinais dos tempos da *Gaudium et Spes*, a partir do desenvolvimento das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) e dos círculos bíblicos[174].

Dentro deste período de ebulição, deve-se destacar a conferência de Gustavo Gutiérrez, proferida em Chimbote (Peru), publicada sobre o título de *Hacia una teologia de la Liberación*[175]. Ademais, ocorre a publicação da encíclica *Populorum progressio*, que se une àquelas de João XXIII (*Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*) e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II.

A Teologia da Libertação nasce em conflito com as teologias progressistas europeias[176], na medida em que parte de perguntas, interlocutores e respostas distintas. A teologia europeia intenta explicitar a verdade da fé cristã a partir do homem moderno não crente. Por sua vez, a teologia da libertação deseja libertar a realidade de sua miséria, "situa-se diante da teologia moderna num esforço gigantesco de captar-lhe as grandes conquistas, conservando-as, mas ao mesmo tempo superando-lhe os limites impostos por seu lugar social de Primeiro Mundo"[177]. O interlocutor é a não-pessoa, o explorado, o excluído. Portanto, a diferença entre ambas as teologias consiste em que "a teologia latino-americana trata de responder a uma nova problemática, que não é isoladamente a do sentido da fé, mas a do sentido da situação real da América Latina, e dentro dessa situação se apresenta também o problema do sentido da fé"[178].

A partir desta distinção fundamental compreende-se que a teologia da libertação é uma "nova maneira de fazer teologia"[179] que emerge desta profunda experiência espiritual: "é teologia cristã no sentido mais autêntico e profundo da palavra: Teologia feita no seguimento de Jesus, na Tradição de Jesus; Teologia da Boa Notícia do Reinado de Deus; Teologia da Igreja de Jesus"[180]. Não é uma teologia do genitivo ou do político, como propôs Clodovis Boff[181], mas uma teologia que repensa a tradição eclesial e a vivência da fé cristã a partir da dor e do

[174] Os círculos bíblicos fomentados por Carlos Mesters foram essenciais para o desenvolvimento das CEB's, visto que se procurava articular fé e vida (LIBANIO, 1987, p. 77).
[175] BEOZZO, 2022, p. 164-165.
[176] As teologias progressistas empíricas procuram responder aos questionamentos da ilustração, movem-se neste campo. *Conferir* SOBRINO, Jon. *Ressureição da Verdadeira Igreja:* os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982, p. 24.26.29.
[177] LIBANIO, 1987, p. 99.
[178] SOBRINO, 1982, p. 25.
[179] GUTIERREZ, 2000, p. 73.
[180] AQUINO JÚNIOR, 2016, p. 251.
[181] BOFF, 1993; BOFF, 1998.

sofrimento na América Latina, tendo a libertação como um horizonte a ser assumido no desenvolvimento teológico[182].

As categorias, tratados e problemas fundamentais da teologia são enfrentados a partir desta profunda experiência espiritual na ótica da libertação: "tratam dos mais diferentes assuntos e temas"[183], envolvem "questões sociais, políticas, culturais, de gênero, sexuais, étnico-raciais, ecológicas, religiosas e inter-religiosas, sempre tendo por horizonte a perspectiva dos pobres e oprimidos "em suas lutas por libertação"[184]. Não é um bloco monolítico e uniforme, mas apresenta-se com um conjunto com diferentes tendências e correntes que assumem uma diversidade metodológica[185].

Portanto, mesmo que haja uma diversidade de enfoques, acentos e perspectivas (pobres, mulher, negro, ecologia, índio etc.) nas diferentes correntes da teologia da libertação, existe um panorama comum no qual elas confluem: a perspectiva de libertação dos pobres e excluídos a partir de uma "abordagem histórico-libertadora", isto é, "tudo é pensado a partir e em vista da salvação ou do Reinado de Deus que tem nos pobres e oprimidos sua medida e seu critério histórico-escatológicos"[186].

A teologia da libertação evoca a pergunta do para que e para quem a teologia[187], conquanto questione o lugar social[188] das diversas teologias. O lugar de onde emerge cada perspectiva teológica torna-se fundamental, pois "os teólogos da libertação sempre entenderam a TdL como uma teologia da práxis"[189]. Interpretam-se as fontes a partir dos pobres e oprimidos (lugar social) em vista da salvação e do Reinado de Deus. Ora, talvez o mais específico da teologia da libertação consista "na articulação de três elementos: realidade analisada por instrumentos sociais, a Revelação e a práxis"[190].

No que toca ao tema da história, a teologia da libertação oferece uma contribuição ímpar para a reflexão iniciada no ambiente europeu. Nela subjaz uma concepção unitária de história

---

[182] SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 18; SEGUNDO, Juan Luiz. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 5; ELLACURÍA, 2000f, v. 1, p. 315.
[183] AQUINO JÚNIOR, 2016, p. 253.
[184] AQUINO JÚNIOR, 2016, p. 253.
[185] Para ampliar a compreensão da diversidade metodológica presente na teologia da libertação, *conferir* GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da Libertação*: Política ou profetismo. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 217-250; AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010, p. 43-102; 131-158; AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 53-74.
[186] AQUINO JÚNIOR, 2016, p. 254.
[187] ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000c. v. 1, p. 167.
[188] Para aprofundar toda a discussão sobre o lugar social, *conferir* AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 97-116.
[189] AQUINO JÚNIOR, 2017, p. 63.
[190] LIBANIO, 1987, p. 219.

que parte de uma "questão prática, já que se pergunta, em último caso, o que têm a ver o anúncio e a realização do Reino de Deus com a libertação na história de uma maioria oprimida"[191]. A unidade da história é interpretada a partir da libertação dos pobres tendo em vista que Deus se revela partidário deles como mostra o Antigo Testamento e a prática de Jesus[192].

Encaminha-se na mesma linha da teologia da história europeia conquanto afirma a "unidade histórico-salvífica da existência humana"[193]. Entretanto, distingue-se das teologias clássicas que "põem-se a distinguir nessa única história os níveis para evitar a confusão entre sagrado e profano, espiritual e temporal, eclesial e político"[194], enquanto ela afirma que não há duas histórias justapostas ou estreitamente unidas, mas "um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história"[195]. A questão não é entre história natural e história sobrenatural, mas qual vida conduz à salvação ou à perdição. Para explicitar esta unidade da história pode-se tomar Gutiérrez como exemplo.

Gustavo Gutiérrez (1928) é o responsável por uma primeira sistematização da teologia da libertação na obra *Teologia da Libertação – Perspectivas* (1971). Neste texto, o autor apresenta as linhas-mestras do que constitui esta nova teologia. Recorda que a teologia é inerente à experiência do sujeito de fé dentro da comunidade eclesial, isto é, emerge de uma experiência espiritual concreta. Apresenta-se como uma reflexão crítica sobre a práxis cristã. Além disso, o teólogo peruano explicita a unidade da história e insiste na necessidade dos processos de libertação como desdobramentos do seguimento a Jesus, numa vida segundo o Espírito, tomando por base o tema da criação e da salvação e das promessas escatológicas.

A questão fundamental pode assim ser formulada: "que relação existe entre a salvação e o processo de libertação do ser humano ao longo da história? Ou, mais exatamente, que significa, à luz da Palavra, a luta contra uma sociedade injusta, a criação de um homem e de uma mulher novos?"[196]. Gutiérrez apresenta as várias respostas que foram dadas ao longo do tempo[197], destacando que, recentemente, as teologias da história e das realidades terrestres

[191] SOUZA, 2021, p. 119.
[192] LIBANIO, 1987, p. 98.
[193] GARCIA RUBIO, 1983, p. 160.
[194] LIBANIO, 1987, p. 222.
[195] LIBANIO, 1987, p. 221.
[196] GUTIÉRREZ, 2000, p. 199.
[197] Diante desta questão, ao longo do tempo, se deram pelo menos três respostas: a primeira de caráter mais agostiniano (cristandade) entendia que a Igreja sendo centro da salvação estava incumbida de assumir os processos políticos. Os cristãos deveriam trabalhar pelo bem da Igreja, havia uma busca de unidade entre fé e vida social (GUTIÉRREZ, 2000, p. 107-109). A segunda (nova cristandade) de matriz tomista, surgida a partir do século XVI e, sobretudo, da revolução francesa, afirma o valor das instituições temporais no campo político enquanto a Igreja deve, por meio de seus fiéis, ajudar na formação da justiça, na busca pela fraternidade. O cristão representa a comunidade (Igreja) (GUTIÉRREZ, 2000, p. 109-111). A terceira consiste na distinção de planos (Maritain) que

ofereceram valiosas contribuições a este problema. A grande novidade está na redescoberta de que a salvação "é algo que se dá, também, real e concretamente, desde agora, que assume toda a realidade humana, a transforma e a leva à sua plenitude em Cristo"[198]. A salvação acontece já agora na história, de modo que no além-vida nós temos "a transformação e realização plena da vida presente"[199], salvação no seu componente intra-histórico, que significa "comunhão dos seres humanos com Deus e entre si, a salvação orienta, transforma e leva a história à sua plenitude"[200].

Para Gutierrez, a recuperação da salvação como realidade intra-histórica está em plena consonância com a tradição bíblica que implica na afirmação da unidade da história, consequentemente, na superação da tendência a tratar de duas histórias (profana x sagrada). Há uma única história na qual a salvação acontece como comunhão com Deus e os irmãos, superação do pecado individual e social alcançando sua plenitude numa vida além. Sendo uma única e mesma história, a plenitude da salvação é alcançada quando a história alcançar a sua plenitude: "não há duas histórias, uma profana e outra sagrada, 'justapostas' ou 'estreitamente unidas', mas um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história. Sua obra redentora abrange todas as dimensões da existência e leva-a à sua plena realização"[201].

Ocorre a mudança de uma perspectiva que tendia a compreender a salvação em termos essencialistas e abstratos para uma perspectiva histórica, existencial e concreta[202]. A teologia europeia abriu caminho, mas não chegou a insistir na unidade da história em razão do receio de "recair nos velhos dualismos"[203] ou mesmo de "salvaguardar suficientemente a gratuidade divina e o específico do cristianismo"[204]. Apesar disso, os passos dados permitem afirmar que "há uma só história. Uma história cristofinalizada"[205]. Para tanto, faz-se necessário explicitar esta unidade a partir de dois temas bíblicos fundamentais: a criação e as promessas escatológicas.

A criação é o ponto de partida de um "processo salvífico" mais amplo[206]. Ela é o primeiro ato salvífico que inicia a história, o caminhar conjunto entre humanidade e Deus, "obra

separa a missão dos sacerdotes (propriamente religiosa) da missão dos leigos-missão temporal e de edificação da Igreja (GUTIÉRREZ, 2000, p. 111-114).

[198] GUTIÉRREZ, 2000, p. 203.
[199] GUTIÉRREZ, 2000, p. 204.
[200] GUTIÉRREZ, 2000, p. 204.
[201] GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.
[202] GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.
[203] GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.
[204] GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.
[205] GUTIÉRREZ, 2000, p. 205.
[206] GUTIÉRREZ, 2000, p. 206.

de um Deus que salva e atua na história"[207]. Conectado à criação, encontra-se o ato libertador de Deus que libertou Israel da escravidão do Egito. Por conseguinte, "criação e libertação do Egito são um único ato salvífico"[208]. Este ato salvífico marca o "início da construção de uma sociedade justa e fraterna"[209], um novo tempo com a supressão de toda miséria e exploração.

No gesto libertador, Deus mostra-se como o "Deus da história", "o libertador, o *goel* de Israel", Ele dá início a uma história que é "re-criação"[210]. A obra redentora de Cristo se insere nesse rico filão, levando à sua plena realização, ela é também compreendida "como uma recriação e apresentada num contexto de criação (cf. Cl 1,15-20; 1Cor 8,6; Hb 1,2; Ef 1,1-22)"[211]. Em Cristo, a criação adquire "seu pleno sentido", pois nele encontramos "a libertação do pecado e de todas as suas consequências [...] Criação e salvação têm, pois, em primeiro lugar, um sentido cristológico: em Cristo tudo foi criado, tudo foi salvo (cf. Cl 15-20)"[212].

A continuidade da obra criadora de Deus pelo ser humano só é possível enquanto liberta os pobres e os sofredores no hoje, na história. A promessa vai se realizando na realidade histórica. Mesmo que ainda não plenamente, projeta-se sempre para o futuro "criando uma permanente mobilidade histórica, a Promessa vai-se revelando em toda sua universalidade e concreção"[213]. Gutiérrez, enquanto insiste na realização histórica da salvação, assegura que a salvação é "iniciativa total e gratuita de Deus"[214] que atua como "a mola propulsora e a plenitude desse movimento de autogeração do ser humano, lançado inicialmente pela obra criadora"[215]. Por conseguinte, pode-se afirmar que, na história, a promessa se cumpre: ela "orienta toda a história para o futuro, pondo a revelação em uma perspectiva escatológica", de modo que na história humana se dá, progressivamente, o "cumprimento paulatino, imprevisível e surpreendente da Promessa"[216]. Portanto, é no horizonte da história que a promessa vai se cumprindo na tensão entre o já e o ainda não.

Cristo dá sentido às promessas escatológicas no presente, mas, ao mesmo tempo, "abre, igualmente, novas perspectivas, impulsionando a história para a frente, para a reconciliação total"[217]. Não se deve esquecer que o próprio conflito entre "graça-pecado, a vinda do Reino, a

[207] GUTIÉRREZ, 2000, p. 207.
[208] GUTIÉRREZ, 2000, p. 208.
[209] GUTIÉRREZ, 2000, p. 209.
[210] GUTIÉRREZ, 2000, p. 211.
[211] GUTIÉRREZ, 2000, p. 212.
[212] GUTIÉRREZ, 2000, p. 213.
[213] GUTIÉRREZ, 2000, p. 216.
[214] GUTIÉRREZ, 2000, p. 214.
[215] GUTIÉRREZ, 2000, p. 214.
[216] GUTIÉRREZ, 2000, p. 215.
[217] GUTIÉRREZ, 2000, p. 224.

espera da Parusia" se desenrolam na vida concreta e material da humanidade[218]. Ora, se a salvação plena significa comunhão com Deus e o irmãos, isto ocorrerá quando Cristo for tudo em todos, o que implica na transformação da história. Por isso, a "supressão da miséria e da exploração é um sinal da vinda do Reino"[219], o que exige a luta por um mundo justo no qual não haja exploração da vida humana e alienação do trabalho, pois "Reino e injustiça social são incompatíveis (cf. Is 29,18-19 e Mt 11,5; Lv 25,10s e Lc 4,16-21)"[220].

Gutiérrez desenvolve as implicações desta compreensão de salvação como libertação e da unidade da história ao longo de sua obra e dos demais textos que escreve. Abre novas perspectivas para o conjunto da teologia latino-americana. Além disso, pode-se afirmar que a "grande novidade da teologia de Gutiérrez consiste em afirmar a unidade da história em Jesus Cristo, sem cair em dualismos nem em reducionismos"[221]. Entretanto, o próprio autor admite a necessidade de maior desenvolvimento do tema da salvação.

1.7 A modo de conclusão

O percurso realizado ao longo deste capítulo possibilitou percorrer os caminhos que a história assumiu ao longo do desenvolvimento da teologia cristã desde as Escrituras até a teologia da libertação. Tal itinerário permitiu concluir que: 1 – As Escrituras estão atravessadas por uma perspectiva histórica marcada pela compreensão de que Deus se revela na história humana a partir de fatos e acontecimentos, desde o povo de Israel, que alcançam sua plenitude em Jesus; 2 – Ocorre uma perda da densidade do histórico no processo de expansão da fé cristã, sobretudo, no diálogo com a filosofia grega; 3 – A recuperação da historicidade na teologia cristã é possibilitada por um contexto de múltiplas influências entre as quais se pode destacar: a própria valorização da história como categoria central no século XIX, a redescoberta dos textos patrísticos, a renovação bíblica e litúrgica; 4 – O problema da história é enfrentado em termos da relação entre Reino de Deus e ação humana tanto na teologia católica quanto protestante; 5 – O Concílio Vaticano II chancela a história como categoria central na teologia católica, mas é a teologia da libertação quem melhor esboça uma solução para o problema, dado o seu contexto e a capacidade de insistir na unidade da história.

---

[218] GUTIÉRREZ, 2000, p. 225.
[219] GUTIÉRREZ, 2000, p. 225.
[220] GUTIÉRREZ, 2000, p. 226.
[221] AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Libertação e salvação: Revisitando "Teologia da Libertação" de Gustavo Gutiérrez 50 anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 194, jan./abr. 2022.

Por conseguinte, conclui-se que a historicidade está na gênese da fé cristã, adquirindo maior importância a partir da assunção da história no fim do século XIX, assumindo diferentes relações no decorrer do tempo. Entretanto, pode-se constatar que algumas questões permanecem em aberto, na medida em que seus pressupostos, bem como suas respostas permanecem problemáticas, a saber: o aporte filosófico de matriz grega mantém uma compreensão naturalista de história, marcadamente de oposição (história da salvação e história profana). Além disso, temos uma concepção de história marcadamente ilustrada que não assume o caráter práxico da fé na reflexão. Diante disso, constata-se a necessidade de uma formulação filosófica que permita reelaborar a problemática da relação entre história e salvação.

2 A HISTÓRIA COMO EIXO FUNDAMENTAL NO PENSAMENTO DE IGNACIO ELLACURÍA

A renovação teológica ocorrida no século XX possibilitou recuperar o caráter histórico da fé cristã. Contudo, algumas questões permaneceram com soluções problemáticas e/ou insuficientes. Nesse contexto, dentro da dinâmica teológica que estava em curso na América Latina, Ignacio Ellacuría colabora para o aprofundamento da reflexão sobre a relação entre história e salvação, a partir de uma abordagem filosófico-teológica distinta das demais. A contribuição de Ellacuría somente é compreensível, quando se apropria do seu arcabouço filosófico, no que se refere ao tema da história, para verificar as implicações do fazer teológico. Por isso, partimos da centralidade que a histórica ocupava em sua reflexão, por meio da apresentação da tese que afirma ser a realidade histórica o objeto da filosofia (tópico 1). Em seguida, explicitamos o conteúdo da história e seu caráter formal (tópico 2). Por fim, mostramos as consequências do arcabouço de Ellacuría para a reflexão teológica, os caminhos e desafios abertos (tópico 3).

2.1 A centralidade da história

O século XIX marca um período de profundas mudanças na sociedade moderna, seja em razão das grandes descobertas ou das mudanças sociopolíticas (Revolução Francesa, Revolução Industrial, ascensão da burguesia), como em razão da própria compreensão das ciências[1]. Neste sentido, a história, enquanto conhecimento formal, ascende como disciplina acadêmica autônoma frente aos demais saberes[2]. Dentro deste movimento, a filosofia e a teologia são forçadas a enfrentar-se com as novas questões trazidas pela história.

Nesse cenário, a filosofia encontra-se diante da tarefa de tratar filosoficamente a história sem cair num historicismo estéril ou de permanecer numa concepção de história como mestra da vida[3]. Ensaiam-se múltiplas respostas a partir de diferentes perspectivas filosóficas. Xavier Zubiri, filósofo basco, encara o problema a partir de um olhar da filosofia que pretende abarcar

[1] KOSELLECK, 2013, p. 124.
[2] LOPES, 2013, p. 10.
[3] No processo de ascensão do *status* da história como ciência, ocorre uma progressiva mudança na sua compreensão na medida em que se passa da história como mestra da vida para um olhar mais acentuado para a ação humana no mundo, a "história em si" (GUIMARÃES, 2000, p. 23).

o conjunto da realidade tal como as filosofias clássicas[4]. Ora, o tema da história emerge dentro da filosofia zubiriana como parte do próprio objeto da filosofia: a realidade dinamicamente pensada[5]. Para nossa reflexão, a importância de Zubiri decorre da influência que ele exerce sobre Ellacuría[6] e como o pensamento latino-americano torna-se uma alternativa frente ao pensamento ilustrado.

A intenção fundamental dos filósofos ilustrados, ao tratar a história, era "perguntar-se pelas condições de possibilidade de uma real emancipação dos homens diante da situação de

[4] Xavier Zubiri pretende fazer filosofia à altura dos tempos, isto é, desenvolver uma reflexão que seja capaz de pensar o conjunto da realidade dialogando com as mais diferentes ciências em vista de chaves de leitura para enfrentar os problemas atuais: "Ellacuría pretende construir una filosofía a la altura de los tiempos, a partir de la síntesis de lo antiguo y lo moderno; una nueva filosofía que afronte con autenticidad los temas capitales y dolorosos del ser humano actual, aprovechándose de las expresiones y aportes del pensamiento filosófico contemporáneo, pero que a su vez, sea una filosofía sin tiempo" (SAMOUR, Héctor. *Volutand de liberación:* la filosofía de Ignacio Ellacuría. Granada: Editorial Comares, 2003, p. 21). Na fase inicial de seu pensamento existe um esforço de incorporação dos métodos da ciência moderna, conquanto estabeleça as distinções entre os dois campos do saber (CAPONIGRI, Robert A. A propósito de Sobre a Essência: O realismo de Xabier Zubiri. In: SECRETANT, Philibert (Org.). *Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 51). Além disso, há uma busca por fazer filosofia na linha dos filósofos clássicos, isso significa apropriar-se do conjunto da tradição filosófica, sem simplesmente repeti-la. Elabora um sistema filosófico radicalmente novo (ELLACURÍA, Ignacio. Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 2001b. v. 3, p. 370).

[5] Zubiri estabelece uma crítica radical a toda a história da filosofia, assumindo todos os seus principais problemas a partir de uma nova perspectiva que tem na sua teoria da inteligência e da realidade a base fundamental. "Ele sustenta que aquilo de que os filósofos se esqueceram foi da realidade, precisamente porque idealizaram excessivamente a função da inteligência" (ELLACURÍA, Ignacio. Uma abordagem da filosofia de Zubiri. In: SECRETANT, Philibert (Org.). *Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 35). A compreensão de realidade zubiriana é profundamente física, ela "está constituida por una pluralidad de cosas, de cada una de las cuales se dice, y con razón, que es una cosa real" (ZUBIRI, Xavier. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 42). A realidade constituiu o primeiro campo de trabalho de Zubiri (o segundo foi a inteligência) elaborada de modo mais sistemático na obra *Sobre la esencia* (1962), bem como em outros textos e artigos que podem ser sintetizados em algumas afirmações centrais: "a ordem transcendental é a ordem da realidade enquanto realidade; a realidade está intrinsecamente em relação e possui intrinsecamente caráter de estrutura; a realidade é intrinsecamente dinâmica em e para si. Sobre estas três afirmações fundamentais constroem-se outras particularmente importantes: uma nova concepção da realidade como 'de seu' (*de suyo*), uma nova concepção do ser como algo 'derivado' da realidade, uma nova concepção do ser do mundo entendido como transcendental, como relacionalidade e como atualidade, uma nova concepção de essência, do dinamismo, da causalidade como funcionalidade do real enquanto real, a ideia de estrutura etc. Não se pode dizer que Zubiri não se tenha confrontado com os principais problemas da metafísica, nem que ele tenha deixado de impor-lhes uma reviravolta radical a partir de seu projeto inicial, a saber, que a realidade precede o ser, que a substantividade é mais radical do que a substância; que sua codeterminação por algum hilemorfismo qualquer foi um golpe desferido contra a realidade" (ELLACURÍA, 2014, p. 40).

[6] Deve-se ter presente que o desenvolvimento da filosofia de Ellacuría segue de perto a reflexão zubiriana, mas abre-se a novos campos de investigação e de diálogo. Na verdade, ao adentrar as obras filosóficas zubirianas publicadas a partir dos anos 60, deve-se ter presente que houve uma contribuição significativa de Ellacuría visto que era ele quem revisava os textos de Zubiri, dando contribuições e acréscimos. Ellacuría se torna o seu grande interlocutor, de modo que Zubiri sente que nada pode publicar sem a anuência deste jovem jesuíta (CARDENAL, Rodolfo. Itinerario Intelectual de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 26, n. 78, p. 252, sept./dic. 2009; GARCÍA, David J. Romero. Claves filosóficas de Ignacio Ellacuria para reorientar la realidad histórica. *Teoría y praxis*, El Salvador, v. 11, n. 22, p. 67, enero/mayo 2013).

imaturidade e de submissão na qual estes se encontram"[7]. Os homens deveriam deixar a condição de vítimas, a fim tornar-se sujeitos de sua própria história. O problema é que ao deparar-se com o problema do mal, os filósofos ilustrados (Kant, Hegel e Marx) ofereceram soluções (natureza, espírito universal, forças produtivas) que terminaram por diminuir demasiadamente a liberdade humana, entregues a uma "razão" que guia a história. Neste sentido, a historicidade é suprimida, pois não há criação de novas possibilidades. Os diversos povos, das distintas regiões do planeta, passariam por diversas fases de desenvolvimento nas quais seguiriam os padrões de desenvolvimento da civilização europeia[8].

A teologia procurou reassumir a historicidade dentro da reflexão teológica[9]. A partir de diferentes abordagens (teologia sistemática e teologia bíblica), a história tornou-se uma questão fundamental para a reflexão teológica seja no campo protestante (Oscar Cullmann[10] e Wolfhart Pannenberg[11]) ou católico (Jean Daniélou[12], Karl Rahner[13]). Entretanto, a própria compreensão de história mantinha-se problemática: seja por uma certa dualidade que perpassa os pressupostos ou mesmo em razão do acento demasiado na compreensão da história como sentido[14].

Vale recordar brevemente as contribuições e os impasses mais exigentes nesta empreitada. Oscar Cullmann contribuiu para a recuperação da compreensão bíblica de uma história da salvação na qual Deus atua na vida humana. Contudo, a sua reflexão manteve-se dentro de uma perspectiva que termina por afirmar a coexistência de duas histórias (história do mundo e história da salvação)[15]. Pannenberg, ao mostrar a relevância do Cristianismo enquanto verdade, insiste na unidade da história sem conseguir refletir para além do plano das ideias, visto que se mantém dentro de uma concepção ilustrada de história[16].

---

[7] "Preguntarse por las condiciones de posibilidad de una real emancipación de los hombres respecto a la situación de inmadurez y de sometimiento en la que éstos se hallan" (GONZÁLEZ, Antonio. El problema de la historia en teología de Gustavo Gutiérrez. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 6, n. 18, p. 337, sept./dic. 1989).

[8] GONZÁLEZ, 1989, p. 337-341.

[9] AQUINO JÚNIOR, 2021, p. 28-43; COMBLIN, 1967, p. 92-111; RODRIGUES, 2021, p. 54-64; SOUZA, 2021, p. 108-120.

[10] A obra *Cristo e o Tempo* marca uma mudança fundamental na recuperação da historicidade da salvação e a obra *História da Salvação* dá continuidade à reflexão. *Conferir* CULLMANN, 2020a; CULLMANN, 2020b.

[11] A obra *Revelação como história* tornou-se um marco nos estudos protestantes por insistir na historicidade dentro da revelação (PANNENBERG, 1977, p. 117-146).

[12] *Conferir* DANIÉLOU, 1964.

[13] *Conferir* RAHNER, v. 5, 1964.

[14] GONZÁLEZ, 2003, p. 53.

[15] CULLMANN, 2020b, p. 268.

[16] Diante dos questionamentos trazidos pela filosofía ilustrada, a teología europeia (Rahner, Pannenberg, Cullmann, entre outros) procurou desenvolver sua reflexão assegurando a liberdade humana e divina, a gratuidade da revelação. Neste sentido, somente se poderia afirmar o encontro do humano com o divino num plano

Na perspectiva católica, Karl Rahner avança na reflexão ao afirmar o existencial sobrenatural do ser humano, sua constituição como aberta à experiência de Deus[17]. Entretanto, termina por não assumir a unidade da história mantendo-se na dualidade[18]. Desde a perspectiva magisterial, o Concílio Vaticano II significou a confirmação da abertura à historicidade[19]. Porém, não resolveu ou não foi capaz de enfrentar-se mais profundamente os problemas relacionados à unidade mesma da história, conquanto tenha aberto espaços de reflexão que ganham novos contornos na teologia latino-americana da libertação. Neste novo campo de reflexão, pode-se destacar Gustavo Gutierrez por sintetizar as intuições fundamentais deste novo modo de fazer teologia, explicitando as consequências da relação entre história e salvação na vivência da fé cristã[20].

Nessa conjuntura, emerge a reflexão de Ignacio Ellacuría como contribuição para o desenvolvimento de uma filosofia-teologia latino-americana capaz de responder às grandes questões enfrentadas na América Latina gerando uma práxis comprometedora. Para Ellacuría, a história é o eixo central que perpassa o conjunto de seu pensamento filosófico-teológico[21]. Por conseguinte, torna-se necessário compreender como o problema da história faz-se presente em sua reflexão desde suas bases filosóficas, continuando no campo teológico. O ponto de partida é a própria compreensão do que seja o objeto da filosofia, isto é, o que é a filosofia e o como é possível filosofar[22].

Toda filosofia procura responder as questões fundamentais da humanidade (o que é o cosmos, o sentido da vida humana, o problema da felicidade...)[23], partindo de um horizonte de compreensão do que seja a filosofia. Ademais, a filosofia, diferente de outras ciências, confronta-se, desde o início, com o que seja o seu objeto. Desde a filosofia clássica até a

---

transcendental ou então identificar a história profana com a sagrada e, por consequência, a história da salvação com o progresso. Deste modo, comprende-se o impasse no qual encontra-se a teologia europeia em razão de seus pressupostos filosóficos (GONZÁLEZ, 1989, p. 341-349).

[17] RAHNER, Karl. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. In: *Escritos de Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000. v. 1, p. 299-319; RAHNER, Karl. Naturaleza y Gracia. In: *Escritos de Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002. v. 4, p. 199-224.

[18] AQUINO JÚNIOR, 2021, p. 33.

[19] SANCHEZ, 2015, p. 437-440.

[20] GUTIÉRREZ, 2000, p. 199-309.

[21] A história é uma questão fundamental para Ellacuría, aparecendo sempre em relação com os principais temas de sua filosofia e teologia, este é o caso da libertação: "ha constituido el punto de mira fundamental de todos trabajos teológicos" (ELLACURÍA, Ignacio. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de Liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000k. v. 2, p. 465).

[22] A introdução da obra *Filosofia da realidade histórica* apresenta o objeto da filosofia na perspectiva de Ignacio Ellacuría. Mesmo sendo um texto independente do conjunto da obra, ele representa uma boa apresentação do que Ellacuría entende por realidade histórica (ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991, p. 17-42).

[23] *Conferir* BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha*: as grandes questões da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 2010.

modernidade, constata-se o intento de filosofar a partir de todas as coisas que compõem a realidade, naquilo em que elas coincidem. A grande questão, que distingue as filosofias entre si, é o que seja este todo, isto é, se ele é lógico ou real[24]. Ellacuría explicita a existência de dois modos de fazer filosofia: o primeiro tende a valorizar a unidade conceitual, ao tratar da totalidade, terminando por distinguir uma filosofia primeira e uma filosofia segunda; o segundo insiste na unidade real e estrutural com seus dinamismos[25].

No conjunto da filosofia, três filósofos destacam-se no modo como tratam desse todo e na procura por estabelecer uma unidade desde a valorização da história: Hegel, Marx e Zubiri. Hegel e Marx coincidem na compreensão de que o objeto da filosofia é a realidade em sua unidade. Por conseguinte, a filosofia é a conceitualização racional dessa unidade[26]. Para esses filósofos, a realidade forma uma unidade, um todo sistemático e dinâmico[27]. Para Hegel, a unidade da realidade é conceitual, enquanto para Marx trata-se de uma unidade da matéria. Marx opera um deslocamento da ideia para a matéria em relação a Hegel: "Marx, por sua parte, se encarregará de fazer uma leitura materialista da realidade onde Hegel havia feito uma leitura idealista"[28].

Hegel e Marx assumem pontos comuns: a unidade do real, o caráter dinâmico e processual da realidade[29], a importância do tempo e da história[30], mas discordam no que seja propriamente o elemento que dá unidade a essa realidade. Tendo presente esses passos, Zubiri transpassa-os na medida em que afirma "o todo da realidade dinamicamente considerado"[31], como o objeto da filosofia. A realidade é formada por uma unidade, "resultado de um processo em virtude do dinamismo estruturante e estrutural"[32]. Não há sentido em insistir em uma filosofia primeira ou segunda, pois somente existe uma realidade intramundana dentro da qual se faz possível a filosofia. Esta posição distingue Zubiri de Hegel e de Marx: "o que distingue Zubiri é a realidade intramundana de qualquer possível realidade extramundana"[33].

---

[24] ELLACURÍA, 1991, p. 17.
[25] ELLACURÍA, 1991, p. 18.
[26] ELLACURÍA, 1991, p. 19.
[27] ELLACURÍA, 1991, p. 20.
[28] "Marx, por su parte, se encargará de hacer una lectura materialista de la realidad donde Hegel había hecho una lectura idealista" (ELLACURÍA, 1991, p. 23).
[29] ELLACURÍA, 1991, p. 24.
[30] Deve-se ter presente que é por meio de "Hegel que la historia entra de lleno en la metafísica; al postular que al ser le compete intrínsecamente la historicidad; que la realidad es histórica y no natural" (SAMOUR, 2003, p. 149). Isto significa que Hegel recupera na metafísica "la historicidad como lugar por excelencia de realización y plenificación del Absoluto" (SAMOUR, 2003, p. 153).
[31] "El todo de la realidad dinamicamente considerado" (ELLACURÍA, 1991, p. 25).
[32] "Resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural" (ELLACURÍA, 1991, p. 25).
[33] "Lo que sí distingue Zubiri es la realidad intramundana de cualquier posible realidad extramundana" (ELLACURÍA, 1991, p. 26).

Zubiri concebe uma metafísica intramundana[34] na qual o problema de Deus não entra *a priori*, pois "o mundo é uma unidade estritamente física, que como tal não abarca possíveis realidades não mundanas"[35]. Não se pode pensar a partir de nada que não esteja dentro desta unidade física, nenhuma realidade que não seja respectiva a outras formas de realidades. Aqui não se trata de um panteísmo, ateísmo ou teísmo, mas uma questão em aberto[36]. O problema de Deus pode emergir como uma questão exigida por alguma realidade intramundana, mas não está determinado de antemão[37].

Por conseguinte, a unidade do objeto da filosofia decorre da unidade inerente à própria realidade[38]. "Daí que o objeto da filosofia não seja uno porque o que é distinto e disperso seja considerado como uno, enquanto conceitualmente tudo coincide em ser real, senão que é uno porque a realidade mesma é uma enquanto realidade"[39]. Sendo o princípio de unidade um princípio físico intramundano, logo, o objeto da metafísica é intramundano de modo que "a metafísica mesma é intramundana"[40]. Depois de apresentar as contribuições de Marx, Hegel e Zubiri, Ellacuría expõe o objeto da filosofia a partir de uma série de teses.

A primeira tese diz respeito à unidade da realidade intramundana: "toda a realidade intramundana constitui uma só unidade física complexa e diferenciada, de modo que nem a unidade anula as diferenças e nem as diferenças anulam a unidade"[41]. A realidade é constitutivamente unitária em razão do seu caráter físico. Trata-se de uma unidade que tem por base a própria origem comum do real. Para tanto, faz-se necessário retomar duas contribuições essenciais: a tese da respectividade[42] de Zubiri e a contribuição das ciências que afirmam a

---

[34] Zubiri organiza sua metafísica afirmando uma unidade estrutural que envolve os diferentes elementos que compõem a realidade sem que um anule o outro: "su marcha en busca de la unidad no es la de anular o disminuir las peculiaridades y diferencias, ni la de reducir un término al otro. No son las unidades monistas, ni las unidades indiferenciadas las que explican mejor la riqueza y la complejidad de lo real" (ELLACURÍA, Ignacio. Persona y comunidad. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 2001a. v. 3, p. 67). De modo que o objeto da metafísica é a estrutura dinâmica da realidade na qual "el hombre, la sociedad y la historia son formas supremas de la realidad (ELLACURÍA, 2001a, v. 3, p. 68).

[35] "El 'mundo' es una unidad estrictamente física, que como tal no abarca posibles realidades no mundanas" (ELLACURÍA, 1991, p. 26).

[36] ELLACURÍA, 1991, p. 26.

[37] Para aprofundar esta compreensão ellacuriana, veja SOLS LUCIA, José. Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 76, n. 4, p. 1637-1638, 2020.

[38] ELLACURÍA, 1991, p. 27.

[39] "De ahí que el objeto de la filosofía no sea uno porque lo que es distinto y disperso sea considerado como uno, en cuanto conceptivamente todo coincide en ser real, sino que es uno porque la realidad misma es una en tanto que realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 27).

[40] "La metafísica misma es intramundana" (ELLACURÍA, 1991, p. 28).

[41] "Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 30).

[42] A respectividade diz respeito à abertura de uma realidade a outras formas de realidade. Dada a abertura do real, cada coisa se abre à totalidade, se abre a todas as outras coisas. Por isso, Zubiri afirma que toda coisa real se abre

comum origem da realidade a partir da teoria da evolução[43]. A unidade não exclui as diferenças, o que seria monismo. Trata-se de um todo unitário complexo no qual as diferenças são preservadas, visto que "provir do mesmo ponto não significa necessariamente ser o mesmo"[44].

A segunda tese diz respeito ao caráter dinâmico da realidade intramundana: "a realidade intramundana é intrinsecamente dinâmica, de modo que a pergunta pela origem do movimento é ou uma falsa pergunta ou ao menos uma pergunta secundária"[45]. Com esta tese procura-se esclarecer a não estaticidade da realidade, bem como sublinhar que não se deve separar o movimento e a realidade como duas dimensões, mas compreender o dinamismo que atravessa a própria realidade. O dinamismo está na origem da própria realidade, não há, portanto, sentido em perguntar pela origem do movimento[46]. O dinamismo é intrínseco à própria realidade de modo que "cada coisa real é intrinsecamente respectiva a todas as demais em seu caráter mesmo da realidade, e essa respectividade intrínseca é constitutivamente dinâmica"[47].

A terceira tese refere-se ao carácter não universalmente dialético da realidade: "a realidade sendo em si mesma sistemática, estrutural e unitária, não é necessariamente dialética ou ao menos não é univocamente dialética"[48]. Essa tese não almeja negar a presença da dialética na realidade, mas sublinhar que os dinamismos intramundanos se apresentam de modo distinto. A dialética assume diferentes contornos que necessitam ser esclarecidos sempre que ela é afirmada.

A quarta tese trata do carácter processual e ascendente da realidade: "a realidade não somente forma uma totalidade dinâmica, estrutural e, de algum modo, dialética, senão que é um processo de realização, na qual se vão dando cada vez formas mais altas de realidade, que retém

---

diante de todas as outras coisas. Nisso consiste o fato de que a realidade é respectiva: cada coisa é aquilo que está aberta a toda realidade. A respectividade não é uma relação de uma coisa com a outra ou de seus modos. Ela é algo constitutivo da impressão da formalidade de realidade, que é *de suyo*. Ademais da respectividade de cada coisa real se dá a respectividade de cada coisa real às demais abrindo um campo de realidade. É a atualização ulterior da impressão de realidade. Sendo a apreensão primordial de realidade uma apreensão basilar, o logos e a razão constituem apreensões ulteriores de realidade. A realidade atualizada é re-atualizada em respectividade (em e na realidade). Esta respectividade é tanto em relação a outras realidades já apreendidas em apreensão primordial (campo) quanto é respectividade à realidade enquanto tal (mundo). A respectividade de campo se refere ao logos enquanto a respectividade do mundo corresponde à razão. Esses modos de intelecção formam um único de intelecção senciente (ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 288; ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 196-199; ZUBIRI, 2001, p. 136-138).

[43] ELLACURÍA, 1991, p. 30.

[44] "Provenir del mismo punto no significa necesariamente ser lo mismo" (ELLACURÍA, 1991, p. 30).

[45] "La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria" (ELLACURÍA, 1991, p. 31).

[46] ELLACURÍA, 1991, p. 31.

[47] "Cada cosa real es intrínsecamente respectiva a todas las demás en su carácter mismo de realidad, y esa respectividad intrínseca es constitutivamente dinámica" (ELLACURÍA, 1991, p. 32).

[48] "La realidad, siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica" (ELLACURÍA, 1991, p. 33).

as anteriores, elevando-as"[49]. Há distintos níveis e graus de realidade nos quais as formas superiores são possíveis graças às formas inferiores, pois eles trazem consigo os elementos anteriores e podem conduzir a novas realidades. Isto é possível por meio de um processo de realização.

A quinta tese apresenta a realidade histórica como o objeto da filosofia: "a realidade histórica é o objeto último da filosofia, entendida como metafísica intramundana, não somente por seu caráter englobante e totalizador, senão enquanto manifestação suprema da realidade"[50]. A afirmação da realidade histórica como objeto da filosofia só pode ser realizada como resultado de um processo, não como pressuposto, tendo em vista que ela condensa o contínuo processo de realização pelo qual a humanidade passa.

Contudo, necessita-se esclarecer o que se está afirmando quando se fala de realidade histórica, pois não se está indicando uma descrição dos eventos ocorridos ao longo da história e nem mesmo o que se compreende como filosofia da história. A realidade histórica é o "último estágio da realidade na qual se fazem presentes todos os demais"[51]. Ela é a forma mais alta de realidade na qual mostram-se "suas mais ricas virtualidades e possibilidades, enquanto estado dinâmico de desenvolvimento, mas já alcançando o nível qualitativo metafísico a partir do qual a realidade vai seguir dando de si"[52].

Ela engloba todos os outros tipos de realidade visto que "não há realidade histórica sem realidade puramente material, sem realidade biológica, sem realidade pessoal e sem realidade social"[53]. A realidade histórica é "a totalidade da realidade tal como se dá unitariamente em sua forma mais qualitativa, mais alta, e essa forma qualitativa mais alta e essa forma específica de realidade é a história"[54].

Para Ellacuría, a razão que justifica a realidade histórica como objeto da filosofia está ligada à própria origem do filosofar: "a justificativa seria que a filosofia deveria estudar a

---

[49] "La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas" (ELLACURÍA, 1991, p. 36).

[50] "La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 38).

[51] "Último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás" (ELLACURÍA, 1991, p. 39).

[52] "Sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí" (ELLACURÍA, 1991, p. 39).

[53] "No hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social" (ELLACURÍA, 1991, p. 39).

[54] "La totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 40).

totalidade da realidade em sua unidade mais englobante e manifesta, e que a realidade histórica é essa unidade englobante e manifesta da realidade"[55].

Destarte, a realidade histórica é a máxima expressão da realidade e, por isso, é o objeto da filosofia. É na história, pensada para além dos estudos estritamente históricos, que a realidade mostra sua forma mais alta e qualitativa, o campo mais aberto de possibilidades do real. A história ocupa uma posição central no pensamento de Ellacuría porque o atravessa, tornando-se o cume de sua filosofia e a base fundamental para o seu teologar. Diante disso, torna-se necessário entender qual é o conteúdo da história, bem como sua formalidade.

2.2 A compreensão de história

Tendo presente que a realidade histórica é o objeto da filosofia, pode-se afirmar que a compreensão do que seja propriamente a história, o seu conteúdo e sua formalidade, somente pode-se dar dentro deste arco mais amplo. A realidade histórica é a forma mais alta de realidade, sua expressão mais elevada de realização. O histórico só poderá ser compreendido como parte integrante desta realidade dinamicamente pensada. O conteúdo da história refere-se ao histórico em respectividade ao material, biológico, individual, social, enquanto sua formalidade apresenta-se como transmissão tradente, atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades.

2.2.1 O conteúdo da realidade histórica

A definição do que seja o conteúdo da história exige olhar para os diferentes elementos que compõem a realidade histórica (material, biológico, pessoal, social), procurando perceber como o histórico atravessa o próprio dinamismo da realidade presente em cada uma destas dimensões.

a) Realidade material

O ponto de partida é a realidade material da história, pois sem a natureza não há qualquer possibilidade de história, isto é, a matéria é a fonte intrínseca da própria história. Ellacuría

[55] "La justificación sería que la filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativa, y que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 41).

estabelece uma distinção fundamental: a materialidade da história é diferente do materialismo histórico. A primeira é uma questão prévia e parcial para o desenvolvimento de sua reflexão, enquanto a segunda refere-se a uma interpretação global da história[56]. Por conseguinte, "a materialidade da história quer indicar esta presença da natureza material na história"[57] que conta com quatro momentos básicos: a matéria, o espaço, o tempo e a vida (biológico).

A matéria é aquilo com que algo está constituído como "unidade de elementos em estado constructo de tal modo que cada elemento tem uma determinada 'posição', dentro do sistema, uma posição que não é uma mera colocação, mas uma positiva posição espaço-temporal-dinâmica"[58]. Nela está presente uma estrutura constitutiva posicional na qual as suas diversas notas ocupam uma determinada posição, constituindo uma unidade. Ellacuría, seguindo a esteira de Zubiri, evita oferecer uma compreensão acabada do que seja matéria, limitando-se "a caracterizá-la desde o que são as coisas materiais, tal e como estas se apresentam na apreensão senciente. Assim, as coisas materiais se apresentam como unidades sistemáticas, como sistemas estruturais de diversas notas"[59]. A história se faz presente no próprio dinamismo da matéria.

Em razão de seu carácter estrutural[60], as coisas são espaçosas. O espaço não é algo anterior ou subjetivo, mas intrínseco às coisas materiais, isto é, elas têm "em si mesmas a propriedade de ser espaçosas e esta propriedade real é o que faz real o espaço físico"[61]. A multiplicidade dos espaços forma um único espaço tal como ocorre com o cosmos[62]. No espaço, a história se faz presente no próprio dinamismo que o atravessa visto que "o dinamismo da história não poderia ser o que é sem todos os dinamismos espaciais anteriores"[63].

Tempo e espaço encontram-se unidos, pois ambos surgem da extensidade material. Eles constituem o dinamismo da própria matéria, "o fenômeno temporal é, portanto, um fenômeno

---

[56] ELLACURÍA, 1991, p. 42.
[57] "La materialidad de la historia quiere indicar esa presencia de la naturaleza material en la historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 43).
[58] "Unidad de elementos en estado constructo, de modo que cada elemento tiene una determinada 'posición', dentro del sistema, una posición que no es una mera colocación, sino que es una positiva posición espacio-temporal-dinámica" (ELLACURÍA, 1991, p. 46).
[59] "A caracterizarla desde lo que son las cosas materiales, tal y como éstas se presentan en la aprehensión sentiente. Así las cosas materiales se presentan como unidades sistemáticas, como sistemas estructurales de diversas notas" (SAMOUR, 2003, p. 112).
[60] A ideia de estrutura é central na filosofia de Zubiri e, por conseguinte, na filosofia e teologia de Ignacio Ellacuría, tendo em vista que o termo aparece pelo menos 312 vezes e em 157 páginas na obra *Sobre la esencia* (ELLACURÍA, Ignacio. La idea de estructura en la filosofía de Zubiri. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 1999b. v. 2, p. 445). O caráter estrutural da realidade é que permite conceber a diversidade das dimensões que compõem a realidade em unidade.
[61] "En sí mismas la propiedad de ser espaciosas y esta propiedad real es lo que hace real el espacio físico" (ELLACURÍA, 1991, p. 63).
[62] ELLACURÍA, 1991, p. 63.
[63] "El dinamismo de la historia no podría ser lo que es sin todos los dinamismos espaciales anteriores" (ELLACURÍA, 1991, p. 61).

que aparece naquelas realidades onde umas notas vêm depois das outras, têm uma exterioridade que não é espacial, mas sucessiva"[64]. Trata-se de uma continuidade aberta, na qual não há repetições[65]: "o tempo é sempre, e somente 'tempo-de' algo, de algo processual"[66]. Esses processos podem ser físicos, biológicos, psíquicos ou biográfico-históricos, de modo que a linha temporal poderá ter quatro estruturas, segundo cada processo, respectivamente: sucessão[67], idade[68], duração[69], precisão[70].

b) O biológico

Esta matéria, que é extensa no tempo e no espaço, constitui-se dentro de um processo evolutivo no qual se assumem formas sempre mais superiores. A evolução ocorre pelo próprio dinamismo da matéria. A questão não é o surgimento do histórico, mas as realidades que tornam possível o histórico. O ser humano, antes de chegar à sua constituição atual, passou por diversas etapas evolutivas nas quais se transmitiram "estruturas somáticas, mas também estruturas psíquicas, as quais são estritamente humanas; transmitem, ademais, estados psíquicos que são já resultados de uma história anterior"[71].

Cada ser humano pertence a uma espécie[72], a um *phylum*, de modo que todos os indivíduos estão fileticamente ligados uns aos outros. O *phylum* possui três características fundamentais: pluralizante, continuante e prospectivo[73]. O caráter pluralizante permite a unidade de indivíduos diferentes, enquanto, pelo caráter continuante, há continuidade filética

---

[64] "El fenómeno temporal es, por lo pronto, un fenómeno que aparece en aquellas realidades donde unas notas vienen después-de-otras, tienen una exterioridad que no es espacial, sino sucesiva" (ELLACURÍA, 1991, p. 66).
[65] ELLACURÍA, 1991, p. 67.
[66] "El tiempo es siempre, y sólo, 'tiempo-de' algo, de algo procesual" (ELLACURÍA, 1991, p. 74).
[67] A sucessão refere-se ao tempo cósmico que afeta as coisas por que elas estão em movimiento, variam. Existem três partes: antes, agora e depois. Ela é o fundamento do tempo humano (ELLACURÍA, 1991, p. 332-334).
[68] Idade refere-se aos processos biológicos, o tempo biológico ou zoográfico. Está ligada a constante renovação e ao desenvolvimento dos seres vivos (ELLACURÍA, 1991, p. 335-340).
[69] Duração refere-se à continuidade do passado que se estende no tempo de modo mais enriquecido. Ocorre um prolongamento, uma dilatação. É o que ocorre nos processos psíquicos (ELLACURÍA, 1991, p. 340-342).
[70] Precisão está ligado aos processos biográfico-históricos, isto é, a necessidade do ser humano constituir a sua vida a partir das possibilidades com as quais conta, estando ligada ao futuro (ELLACURÍA, 1991, p. 342-346).
[71] "Estructuras somáticas, sino también estructuras psíquicas, las cuales son estrictamente humanas; transmiten, además, estados psíquicos que son ya resultados de una historia anterior" (ELLACURÍA, 1991, p. 86).
[72] A compreensão ellacuriana de *phylum* e espécie decorre de Zubiri: "cada viviente tiene una unidad cuasi-coherencial, un respecto coherencial con los demás vivientes generados. Y este respecto es en lo que consiste la unidad filética. […] Un *phylum* es ese esquema conforme al cual, de una manera vital, prospectiva y continuada, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente. Y eso es lo que constituye la especie. Especie es formalmente el conjunto, el sistema de caracteres esquemáticos que producen la situación que acabo de describir. Y recíprocamente, pertenecer a una especie es pertenecer a este esquema filético" (ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano*: individual, social, histórica. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 14).
[73] ELLACURÍA, 1991, p. 99.

no decorrer do tempo e perpetua-se no futuro em razão da prospecção. O caráter prospectivo do ser humano abre espaço ao histórico. A evolução, o biológico, é essencial para a história[74]. Negar esta relação pode conduzir a um idealismo ou a um materialismo[75].

Não se deve falar de uma história natural[76], pois a evolução não é história e nem a história é evolução[77]. Existem riscos nesta relação seja ao acentuar excessivamente a naturalidade da história, que pode conduzir à materialização do ser humano, ou uma valorização excessiva da história que levaria a uma consequente idealização da história. Elas têm processos distintos: "a evolução se faz por mutação genética; a história se faz por invenção optativa"[78], a natureza possibilita a história sem confundir-se com ela. O natural continua presente no formalmente histórico, "fazendo possível a história e fazendo que seja como é"[79]. Por conseguinte, deve-se afirmar a historicização da natureza e naturalização da história, isto significa que "o homem faz história desde a natureza e com a natureza, com tudo aquilo que lhe é dado"[80].

No ser humano, história e natureza[81] estão estritamente vinculados, conquanto seja a transmissão genética um fenômeno natural[82], que possibilita o formal da história. O homem recebe, por transmissão genética, um "sistema de caracteres psico-orgânicos"[83], transmissores de estruturas que "vão possibilitar e exigir o estar na realidade de um modo preciso"[84].

c) O social

No processo histórico atuam as pessoas e a sociedade a partir da própria constituição e desenvolvimento do ser humano, possibilitando a existência de um componente social e pessoal da história[85]. A espécie humana é a base que permite a existência da sociedade, em razão da

[74] ELLACURÍA, 1991, p. 82.
[75] ELLACURÍA, 1991, p. 86.
[76] ELLACURÍA, 1991, p. 136.
[77] ELLACURÍA, 1991, p. 117.
[78] "La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa" (ELLACURÍA, 1991, p. 138).
[79] "Haciendo posible la historia y haciendo que sea como es" (ELLACURÍA, 1991, p. 139).
[80] "El hombre hace historia desde la naturaleza y con la naturaleza, con todo aquello que le es dado" (ELLACURÍA, 1991, p. 140).
[81] Há uma unidade entre natureza e história: "naturaleza e historia se dan estructuralmente en unidad, aunque la naturaleza sea naturaleza y la historia sea historia, bien que se co-determinen activamente, según leyes y modos de realidad precisos" (ELLACURÍA, 2001a, v. 3, p. 69).
[82] ELLACURÍA, 1991, p. 137.
[83] "Sistema de caracteres psicoorgánicos" (ELLACURÍA, 1991, p. 138).
[84] "Van a posibilitar y exigir el estar en la realidad de un modo preciso" (ELLACURÍA, 1991, p. 138).
[85] Indivíduo e corpo social estão mutuamente implicados na constituição da história: "la historia surge de los individuos personales, en cuanto forman cuerpo social, en cuanto por su misma esencia pertenecen a la unidad real de la especie con su fundamental prospección filética" (ELLACURÍA, 2001a, v. 3, p. 91).

própria constituição genética do ser humano. Existe "um conceito adequado da espécie como realidade física"[86], entendendo que ela possui "características singulares que fazem da espécie humana o fundamento real da sociedade"[87].

A sociedade somente pode ocorrer entre os homens por eles serem "animais de realidades pertencentes fisicamente à mesma espécie"[88]. Neste sentido, deve-se afirmar que em razão da "unidade de animalidade real e da apreensão real"[89], o homem pode formar sociedade humana. A humanidade, enquanto sociedade, é resultado de uma história que, sem anular a natureza, desvincula-se dela enquanto não permanece puramente na natureza[90]. Pelo fato de pertencer a um único *phylum*, os seres humanos possuem um mesmo esquema constitutivo que possibilita uma comunidade humana[91]. "Recebido e transmisível, o esquema constitutivo mantém em unidade não somente os que convivem num determinado momento, mas todos os antecessores e descendentes, que recebem e possuem o mesmo esquema constitutivo"[92].

No estrato biológico do ser humano encontram-se "as raízes do social e como o social não pode estudar-se como algo que nada tenha que ver com o biológico"[93]. Em razão deste esquema, ele está vertido aos demais, pois existe uma abertura fundamental no ser humano: "o homem é uma essência aberta, intelectivamente aberta, volitivamente aberta, sentimentalmente aberta, praxicamente aberta; aberta ao seu próprio caráter de realidade e ao caráter de realidade dos demais"[94]. O ser humano é um animal de realidades que possui uma abertura senciente por meio da qual enfrenta-se com a realidade de modo distinto dos demais animais[95].

---

[86] "Un concepto adecuado de la especie como realidad física" (ELLACURÍA, 1991, p. 147).
[87] "Características singulares las que hacen de la especie humana el fundamento real de la sociedad" (ELLACURÍA, 1991, p. 148).
[88] "Animales de realidades pertenecientes físicamente a la misma especie" (ELLACURÍA, 1991, p. 163).
[89] "Unidad de la animalidad real y de la aprehensión real" (ELLACURÍA, 1991, p. 163).
[90] (ELLACURÍA, 1991, p. 165).
[91] "Fundada en la pertenencia a un único *phylum*" (ELLACURÍA, 1991, p. 157).
[92] "Recibido y transmisible, el esquema constitutivo mantiene en unidad no sólo a los que conviven en un determinado momento, sino a todos los antecesores y descendientes, que reciben y poseen el mismo esquema constitutivo" (ELLACURÍA, 1991, p. 157).
[93] "Las raíces de lo social y como lo social no puede estudiarse como algo que nada tenga que ver con lo biológico" (ELLACURÍA, 1991, p. 158).
[94] "El hombre es una esencia abierta, intelectivamente abierta, volitivamente abierta, sentimentalmente abierta, práxicamente abierta; abierta a su propio carácter de realidad y al carácter de realidad de todo lo demás" (ELLACURÍA, 1991, p. 159).
[95] Zubiri diferencia dois modos de apreensão. O primeiro é próprio do animal (estimulidade), pois corresponde a um nível de apreensão no qual ele responde aos estímulos que recebe, sem, contudo, apreender a realidade. Por sua vez, o homem apreende de uma maneira diferente, não exclusiva, as mesmas notas, mas a apreensão trata-se de uma impressão de realidade. "Diferentemente do puro sentir animal, que apreende as notas estimulicamente e apenas estimulicamente, no sentir humano são apreendidos esses mesmos caracteres, mas como caracteres do calor 'de seu': apreende-se o calor realmente. A independência signitiva transformou-se em independência de realidade" (ZUBIRI, 2011, p. 34).

Desde o início da vida humana, experimenta-se uma vivência com as demais pessoas na qual, progressivamente, se reconhece como igual. Desde o nascimento existe uma situação de dependência para a sobrevivência, desde aí "os outros intervém já em minha vida"[96], trata-se de um fenômeno originalmente biológico, no qual o ser humano necessita dos demais, encontra-se vertido aos outros[97].

Existe já uma abertura *senciente* que se desenvolve por meio dos estímulos[98], passando por um processo de assimilação, no qual a criança "descobre sua própria humanidade na humanidade dos outros"[99]. Há uma estrutura fundamental na sociedade pela qual o indivíduo vai configurando sua vida a partir de outras, num processo progressivo de autonomia[100]: "a criança, portanto, se vai humanizando pela intromissão física dos demais seres humanos em sua própria vida"[101].

A vida humana constitui-se como convivência, "Como animal de realidades, o homem se encontra constitutivamente voltado aos demais por sua própria estrutura específica e por sua peculiar abertura senciente. Voltado aos demais, desde sua própria realidade específica, sua vida é a atualização desta versão real aos demais"[102]. Isto não significa reduzir o social ao biológico[103], mas entender que "o homem se encontra desde o início de sua vida nesta unidade fundamental com os demais, unidade que lhe está dada"[104].

A sociedade emerge dos indivíduos, enquanto vinculados à realidade humana. "Nos indivíduos há um *habitud* social fundado na sua versão filética como membros da mesma espécie física. Pelo reconhecimento do *habitud* social é por onde se pode chegar à conceituação justa do social"[105]. Trata-se de perceber a raiz do social que se encontra originalmente na própria "natureza biológica da espécie"[106].

---

[96] "Los otros han intervenido ya en mi vida" (ELLACURÍA, 1991, p. 167).
[97] ELLACURÍA, 1991, p. 168.
[98] ELLACURÍA, 1991, p. 169.
[99] "Descubre su propia humanidad en la humanidad de los otros" (ELLACURÍA, 1991, p. 170).
[100] Ellacuría (1991, p. 170-175) dedica diversas páginas para explicitar como o social desenvolve-se na vida humana. O ser humano deverá fazer sua vida ligar-se aos demais.
[101] "El niño, por tanto, se va humanizando por la intromisión física de los demás hombres en su propia vida" (ELLACURÍA, 1991, p. 170).
[102] "Como animal de realidades, el hombre se halla constitutivamente vertido a los demás por su propia estructura específica y por su peculiar apertura sentiente. Vertido a los demás desde su propia realidad específica, su vida es la actualización de esa versión real a los demás" (ELLACURÍA, 1991, p. 175).
[103] ELLACURÍA, 1991, p. 178.
[104] "El hombre se encuentra desde el arranque de su vida en esta unidad fundamental con los demás, unidad que le está dada" (ELLACURÍA, 1991, p. 180).
[105] "En los individuos hay una habitud social fundada en su versión filética como miembros de una misma especie física. Por el reconocimiento de la habitud social es por donde puede llegarse a la conceptuación justa de lo social" (ELLACURÍA, 1991, p. 183).
[106] "Naturaleza biológica de la especie" (ELLACURÍA, 1991, p. 147).

d) O pessoal

A ação humana distingue-se dos animais em razão dos seus três momentos (apreensão, afecção e resposta) darem-se como realidade e não como estímulos[107]. Ela nos remete "a um plano mais profundo, o plano das *habitudes*"[108], que é o modo próprio do ser humano de comportar-se diante das coisas[109]. O homem apreende a realidade como *de suyo*[110] em razão de ter uma inteligência *senciente* que é o modo humano próprio de enfrentar-se com a realidade, "estamos ante uma única *habitud*: a inteligência *senciente*"[111]. A realidade é o âmbito da opção[112].

[107] ELLACURÍA, 1991, p. 250.
[108] "A un plano más profundo, el plano de las habitudes" (ELLACURÍA, 1991, p. 250).
[109] No vivente humano encontram-se dois estratos: o primeiro é o da suscitação-resposta, enquanto o segundo é o hábito-formalidade. Diante das coisas, o homem as enfrenta como realidades, não como estímulos como ocorre com os animais. Este momento, que não é propriamente uma questão cronológica, é o que Ellacuría chama de *prius*, "es un momento físico de lo apreenhido en la aprehensión" (ELLACURÍA, 1991, p. 252).
[110] ELLACURÍA, 1991, p. 252. O *de suyo* refere-se ao *em si* mesmo. "Esta realidad, decía, tiene una estructura sustantiva. Y esa estructura sustantiva consiste en que es lo que es *de suyo*. Todo es real en la medida en que es *de suyo*. Todo deja de ser real en la medida en que no es *de suyo*. Ahora bien, esto significa evidentemente que toda realidad es justamente un en sí, en una forma o en otra. Su propio carácter de sustantividad le confiere esta índole de ser algo en sí. Es *de suyo*, sí, y por ser *de suyo* es algo en sí" (ZUBIRI, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 60).
[111] "Estamos ante una única habitud: la inteligencia sentiente" (ELLACURÍA, 1991, p. 253). Para Zubiri (2011, p. 50), inteligir é apreender algo como real em formalidade de realidade: "Apreender realidade é, por conseguinte, um ato essencialmente exclusivo da inteligência". A apreensão constitui formalmente o inteligir, um ato primário, radical e exclusivo. Por sua vez, o sentir é apreender algo impressivamente. Inteligir e sentir não se opõem, mas constituem uma unidade: "o que significa que sentir e inteligir são precisamente os dois momentos de algo uno e unitário: dois momentos da impressão de realidade" (ZUBIRI, 2011, p. 50). Resolve-se o problema da oposição que marcou a história da filosofia. A impressão de realidade é formalmente sentir e inteligir. "O momento senciente é 'impressão'; o momento intelectivo é 'de realidade'" (ZUBIRI, 2011, p. 54). Toda intelecção humana é primária e radicalmente intelecção senciente. A inteligência senciente é apreensão impressiva do real, impressão de realidade. Ela é apreensão impressiva de algo real como real. O próprio do real inteligido é estar presente na impressão de realidade. Esse estar presente consiste formalmente num estar como mera atualidade na inteligência senciente, pois a essência formal da intelecção senciente é mera atualidade. Afirma Zubiri (2011, p. 110): "em definitivo, a intelecção senciente, no que tem de senciente, é mera atualização de realidade". Considerando que a intelecção humana tem uma estrutura intrínseca (apreensão impressiva de realidade) e uma índole formal própria (mera atualidade), a intelecção humana é uma intelecção modalizada. Zubiri assinala que neste único ato de apreensão impressiva de realidade temos momentos distintos que estruturam e modalizam o ato de intelecção: temos três modalidades, a saber: apreensão primordial, logos e razão. Isto não significa que haja três atos distintos ou três momentos cronologicamente sucessivos: "noutras palavras, não é que haja primeiro um ato completo de apreensão primordial e depois (cronologicamente) outros atos completos de intelecção (logos e razão)" (AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Teologia e Hermenêutica*: da "teologia como hermenêutica" ao momento hermenêutico da teologia. Petrópolis: Vozes, 2021b, p. 85). A apreensão primordial de realidade é uma apreensão basilar, enquanto o logos e a razão constituem apreensões ulteriores de realidade.
[112] "La realidad es transcendentalmente no sólo el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción" (ELLACURÍA, 1991, p. 254).

O homem é um animal de realidades cuja essência física, enquanto realidade, sua substantividade[113], apresenta-se como "unidade coerencial das notas constitutivas"[114], formando um sistema total no qual estão presentes subsistemas parciais que o tornam possível[115]. Por conseguinte, o homem é uma substantividade psico-orgânica, "uma estrita e rigorosa unidade estrutural de substantividade, é a unidade intrínseca, formal e estrutural do psíquico e do orgânico"[116]. A estrutura real do ser humano aparece como substantividade psico-orgânica em "uma estrita co-determinação de umas notas por outras na própria unidade estrutural, na qual se funda a unidade estrita que se dá, tanto no plano das ações como no plano das *habitudes*, no plano do comportamento como no plano do enfrentamento"[117].

Em razão das notas que cada coisa real possui, pode-se ter "substantividades ou essências fechadas e as substantividades ou essências abertas"[118]. No caso do ser humano, ele constitui-se como uma essência aberta, inconclusa, pois "sua maneira de ser 'de suyo' não está univocamente determinada pela *talidade*[119] de suas notas"[120]. Ele está aberto à realidade, "a sua própria realidade enquanto realidade"[121], moldando-a, "em virtude desta abertura, não somente se faz a si mesmo, mas que faz seu próprio caráter de realidade"[122], dentro do processo de realização.

---

[113] A compreensão de substantividade zubiriana difere da compreensão de substância comumente assumida na história da filosofia, pois a substantividade é mais radical. "La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien; este carácter constitucional es justo lo que llamamos 'sustantividad'. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva" (ZUBIRI, 2008, p. 146). Nas palavras de Bernardes: "o conjunto de *notas* de uma coisa aparece concluso em si mesmo, não como impossibilidade de comunicação, mas como completude de um sistema. Trata-se, portanto, da unidade primária em sua forma clausurada: é uma unidade do sistema que constitui a *coisa*" (BERNARDES, Matheus da Silva. *Introdução a Xavier Zubiri:* pensar a realidade. São Paulo: Paulus, 2022, p. 53).

[114] "Unidad coherencial de las notas constitutivas" (ELLACURÍA, 1991, p. 255).

[115] ELLACURÍA, 1991, p. 256.

[116] "Es una estricta y rigurosa unidad estructural de sustantividad, es la unidad intrínseca, formal y estructural de lo psíquico y de lo orgánico" (ELLACURÍA, 1991, p. 256).

[117] "Una estricta co-determinación de unas notas por otras en la propia unidad estructural, en la cual se funda la unidad estricta que se da tanto en el plano de las acciones como en el plano de las habitudes, en el plano del comportamiento como en el plano del enfrentamiento" (ELLACURÍA, 1991, p. 257).

[118] "Sustantividades o esencias cerradas y las sustantividades o esencias abiertas" (ELLACURÍA, 1991, p. 258).

[119] "Talidade" é um conceito zubiriano. "La esencia no es 'tal' porque 'tiene', así sin más, determinadas notas, sino por el modo peculiar y preciso de tenerlas. Este modo no es determinación diferencial de un género, sino constuctividad de notas físicas, esto es, ser 'notas-de'. En su virtud, en la línea de la talidad, las notas tienen constructamente una función precisa: 'talificar'. En esta línea el estado constructo de las notas significa formalemente ser realidad 'talificante'. Talificar no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema por ser 'nota-de" (ZUBIRI, 2008, p. 359).

[120] "Su manera de ser 'de suyo' no está univocamente determinada por la talidad de sus notas" (ELLACURÍA, 1991, p. 259).

[121] "A su propia realidad en cuanto realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 260).

[122] "En su virtud, no sólo se hace a sí mismo, sino que hace su propio carácter de realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 260).

As notas humanas têm a função estrutural de "constituir talitativamente um sistema aberto ao seu próprio caráter de realidade, um sistema transcendentalmente inconcluso"[123]. Na ação humana está em jogo a própria realização como animal de realidades[124]. Portanto, a substantividade humana, constituída como um sistema estrutural em razão de suas próprias notas, está aberta, inconclusa, a realizar-se por meio da ação[125].

Em razão da abertura própria da substantividade humana, o homem está num processo de realização ao longo da vida[126], no qual exige-se uma constante opção diante do sistema de possibilidades que lhe são colocadas. O homem não simplesmente atua, mas opta dentro das possibilidades[127], constituindo sua "personalidade, o projeto geral de sua de vida, a figura mesma de seu ser"[128]. Possuindo-se a si mesmo como absoluto frente estas opções, o ser humano "se constitui num modo especial de ser indivíduo e igualmente num modo especial de ser social"[129]. O homem é transcendentalmente pessoa, nele "culmina o processo evolutivo da individualidade e da substantividade, que é o processo mesmo da realidade intramundana"[130].

Em razão de sua própria abertura, "cada indivíduo está vertido aos demais de sua espécie, de modo que por esta versão, que lhe é intrínseca e constitutiva, os demais o estão constituindo-o de alguma forma por uma espécie de referência física"[131]. É um tipo de modulação chamada de co-determinação na qual um indivíduo está presente sobre o outro na realização da própria realidade, chamada de dimensão[132], de modo que as várias dimensões da vida humana se implicam mutuamente[133]. Quando se afirma a co-determinação, deve-se entender que as dimensões, além de determinarem a realidade, também se determinam entre

---

[123] "Constituir talitativamente un sistema abierto a su propio carácter de realidad, un sistema transcendentalmente inconcluso" (ELLACURÍA, 1991, p. 260).
[124] "Hay una única acción de la sustantividad: la de ejecutarse o realizarse como animal de realidades" (ELLACURÍA, 1991, p. 261).
[125] A partir de Zubiri, Ellacuría (1991, p. 264) afirma que "la sustantividad humana es un constructo estructural abierto a su propio carácter de realidad. Es una realidad que transcendentemente ha de realizarse. Esta es la función transcendental de la estructura".
[126] ELLACURÍA, 1991, p. 272.
[127] ELLACURÍA, 1991, p. 275.
[128] "Personalidad, es el proyecto general de su vida, la figura misma de su ser" (ELLACURÍA, 1991, p. 276).
[129] "Se constituye en un modo especial de ser individuo e igualmente en un modo especial de ser social" (ELLACURÍA, 1991, p. 277).
[130] "Culmina el proceso evolutivo de la individualidad y de la sustantividad, que es el proceso mismo de la realidad intramundana" (ELLACURÍA, 1991, p. 276).
[131] "Cada individuo está vertido a los demás de su especie, de modo que por esta versión, que le es intrínseca y constitutiva, los demás está constituyéndolo en alguna forma por una especie de referencia física" (ELLACURÍA, 1991, p. 280).
[132] Ellacuría, na esteira de Zubiri, opta por insistir na categoria de dimensão com o fim de superar o esquema substância-acidente, assumindo a perspectiva de um esquema estrutural "en lo cual todas las notas forman un solo sistema; lo cual para nuestro propósito, significa, por lo pronto, que la individualidad y la socialidad no deben interpretarse sustancialmente, sino estructuralmente" (ELLACURÍA, 1991, p. 282).
[133] ELLACURÍA, 1991, p. 281.

si[134]. Para tanto, a individualidade e a sociabilidade emergem como dimensões do próprio caráter filético da realidade humana[135].

Deve-se recordar que, em razão do *phylum*, é que se pode falar de uma dimensão pessoal, social e histórica. O caráter pluralizante possibilita a dimensão pessoal, o caráter continuante torna possível o social e o caráter prospectivo torna possível o histórico. Trata-se de três dimensões que se codeterminam formando uma unidade em razão do próprio *phylum.*

> O *phylum* é, antes de tudo, pluralizante [...] Que a partir da espécie mesma e em razão da espécie surja uma pluralidade de indivíduos vai abrir um passo a dimensão individual; que a partir e em razão dela haja uma convivência desta pluralidade de indivíduos, abre passo à dimensão social. E o abre na linha da refluência, isto é, na linha da dimensionalidade[136].

e) Estrutura temporal da história

O tempo[137] está ligado "à vida do homem"[138], marcada por distintas formas de movimento, entre as quais "a forma própria do homem de estar em movimento e auto possuindo-o"[139], possuindo-se a si mesmo, numa forma típica do movimento que funda um tipo de temporalidade singular[140]. A partir daqui encontra-se uma perspectiva unitária do tempo que começa com o biológico e depois amplia-se, visto que "espécie, sociedade e história se implicam desde um princípio"[141].

Desde sua constituição, o ser humano vai, progressivamente, se auto possuindo. A liberdade existe a partir da natureza, não desaparecendo posteriormente, "cuja necessidade não desaparece totalmente, mas que toma forma de inconclusão, a qual deve ser fechada por uma opção"[142]. Na origem do tempo humano, está a liberdade que tem origem na libertação do

---

[134] ELLACURÍA, 1991, p. 282.
[135] ELLACURÍA, 1991, p. 283.
[136] "El phylum es, ante todo, pluralizante [...] Que desde la especie misma y en razón de la especie surja una pluralidad de individuos va a abrir paso a la dimensión individual; que desde ella y en razón de ella haya una convivencia de esa pluralidad de individuos, abre paso a la dimensión social. Y lo abre en la línea de la refluencia, esto es, en la línea de la dimensionalidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 283).
[137] Deve-se ter presente que o tempo é essencial para a história como também para a física, a psicologia, a medicina, entre outros. Entretanto, o tempo humano e social é o que marca a diferença do campo da história para as outras ciências na relação com o tempo: "o tempo dos historiadores, portanto, é sempre um tempo humano" (BARROS, 2013, p. 20). No caso da filosofia de Ellacuría, o tempo é tratado na relação que tem com o conjunto da realidade, envolvendo desde processos físicos, biológicos, psíquicos até biográfico-históricos.
[138] "la vida del hombre" (ELLACURÍA, 1991, p. 315).
[139] "la forma propia del hombre de estar en movimiento e autoposeyéndolo" (ELLACURÍA, 1991, p. 317).
[140] ELLACURÍA, 1991, p. 318.
[141] "especie, sociedad e historia se imbrican desde un principio" (ELLACURÍA, 1991, p. 321).
[142] "la cual necesidad no desaparece totalmente, sino que toma forma de inconclusión, la cual debe ser cerrada por una opción" (ELLACURÍA, 1991, p. 327).

estímulo para a inteligência *senciente*. "Se a liberdade humana surge num processo de liberação, também o tempo humano surge por um processo de libertação, pois o tempo humano é inconcebível à margem da liberdade"[143]. Por conseguinte, o tempo humano tem uma estrutura unitária na qual estão presentes a natureza e a liberdade[144]. Assim, a vida humana abarca e supera o natural.

Na vida humana, constatam-se quatro tipos de processos que correspondem a quatro tipos de tempo diferentes: "processos físicos, processos biológicos, processos psíquicos e processos biográfico-históricos"[145]. A partir deles, se pode falar do tempo como sucessão, idade, duração e precisão. Os dois primeiros tempos são comuns tanto ao ser humano como aos demais animais. Entretanto, o tempo como duração e como precisão são próprios do ser humano.

No tempo como duração, o primeiro "agora" se estende num segundo "agora" mais rico, "um mesmo agora que se vai enriquecendo"[146]. Trata-se de um só momento que se prolonga desde um ponto inicial até um ponto final, uma continuidade em movimento, "um mesmo agora que se vai modulando ao longo de todos os seus conteúdos"[147].

No tempo como precisão, os projetos de vida desaparecem enquanto realidades, mas as possibilidades continuam, pois "a possibilidade é a forma real como o passado persiste no presente"[148]. Zubiri chama este tempo de "precisão" porque é um futuro que está ad-vindo[149], uma abertura ao futuro que também implica o presente e o passado. Ele inicia formalmente a história[150], porque abre o futuro, aquilo que se pode contar. Nesse caso, temos o oposto da sucessão, na qual algo deixa de existir, ficando no passado para o presente emergir e "aqui é o futuro o que vai determinando o presente e seu passo para o passado"[151]. Nessa abertura ao futuro "que é uma abertura ao tempo como totalidade, se pode dominar o tempo e se podem plenificar todos os tempos anteriormente considerados"[152].

---

[143] "Si la libertad humana surge en un proceso de liberación, también el tiempo humano surge por un proceso de liberación, pues el tiempo humano es inconcebible al margen de la libertad" (ELLACURÍA, 1991, p. 328).
[144] ELLACURÍA, 1991, p. 331.
[145] "Procesos físicos, procesos biológicos, procesos psíquicos y procesos biográfico-históricos" (ELLACURÍA, 1991, p. 332).
[146] "Un mismo ahora que se va enriqueciendo" (ELLACURÍA, 1991, p. 341).
[147] "Un mismo ahora que se va modulando a lo largo de todos sus contenidos" (ELLACURÍA, 1991, p. 342).
[148] La posibilidad es la forma real como el pasado pervive en el presente" (ELLACURÍA, 1991, p. 343).
[149] ELLACURÍA, 1991, p. 344.
[150] ELLACURÍA, 1991, p. 348.
[151] "Aquí es el futuro el que va determinando el presente y su paso hacia el pasado" (ELLACURÍA, 1991, p. 344).
[152] "Que es una apertura al tiempo como totalidad, se puede dominar el tiempo y se pueden plenificar todos los tiempos anteriormente considerados" (ELLACURÍA, 1991, p. 345).

No processo de desenvolvimento, o ser humano vai definindo, de modo real e físico, "a figura real de sua própria realidade"[153]. Define sua vida de um modo determinado: "entre o sistema de seus fazeres e o conjunto de suas potências, interpõe o projeto fundamental do que quer ser"[154].

Na projeção, o homem adianta-se diante do futuro, apoiado nos atos que é capaz de realizar[155]. Ele se encontra forçado a projetar, em razão de sua estrutura psico-orgânica[156]. Todo projeto nasce da possessão de si e da busca do realizar-se dentro de uma determinada situação. Nesta trama da vida, as opções tornam-se necessidades, pois elas "são necessárias para ir dando figura à própria vida, e anteriormente, para que possa seguir dando a vida"[157]. Nas ações, nas opções tomadas, o homem é tanto agente quanto autor de suas próprias ações, assim se vai assumindo a própria vida[158]. Além disso, ele também pode ser ator "em sua vivência do papel que a história o força a representar"[159].

Em razão do homem ser psico-organicamente senciente, o homem é agente, autor e ator de suas ações. Ele é agente "por estar aberto à realidade e ter que se virar com ela"[160]. Também é autor "por estar imerso num contexto dinâmico de situações"[161], e ator "da vida que lhe coube em sorte"[162]. Estas três dimensões se fazem presentes em cada ação humana[163].

Destarte, a história constitui-se tendo por base o dinamismo presente na própria matéria que se estende no tempo e no espaço, evoluindo em formas sempre mais superiores. Em razão da própria constituição do ser humano, como pertencente a um *phylum*, em razão do caráter prospectivo, o ser humano constitui a história. O ser humano como parte desta própria matéria,

---

153 "La figura real de su propia realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 373).
154 "Entre el sistema de sus haceres y el conjunto de sus potencias, interpone el proyecto fundamental de lo que quiere ser" (ELLACURÍA, 1991, p. 373).
155 ELLACURÍA, 1991, p. 373.
156 Ellacuría, seguindo Zubiri, insiste na unidade formada pelo psíquico e orgânico na constituição do ser humano de modo que qualquer atividade é realizada pelo psiquismo em unidade com o organismo, um não pode ser pensado em separado do outro. "Es lo que expresaba diciendo que la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos. Esta unitariedad no significa tan sólo que la actividad humana es 'a la vez' orgánica y psíquica. Porque esto supondría que hay dos actividades, una psíquica y otra orgánica. Y lo que afirmo es exactamente lo contrario, a saber, que no hay una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas" (ZUBIRI, Xavier. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 482).
157 "Son necesarias para ir dando figura a la propia vida y, anteriormente, para que pueda seguirse dando la vida" (ELLACURÍA, 1991, p. 376).
158 ELLACURÍA, 1991, p. 376.
159 "En su vida del papel que la historia le ha forzado a representar" (ELLACURÍA, 1991, p. 377).
160 "Por estar abierto a la realidad y tener que habérselas con ella" (ELLACURÍA, 1991, p. 378).
161 "Por estar inmerso en una contextura dinámica de situaciones" (ELLACURÍA, 1991, p. 378).
162 "De la vida que le ha tocado en suerte" (ELLACURÍA, 1991, p. 378).
163 Estas três dimensões, em boa medida, estão presentes na ação humana de modo que a absolutização de uma delas pode desfigurar o que realmente é a vida humana. A absolutização do caráter de agente pode levar a uma visão naturalista do homem, enquanto, se for o caráter de ator, pode-se levar ao ceticismo ou ao fatalismo. Por sua vez, a absolutização do caráter de ator pode conduzir ao idealismo da liberdade (SAMOUR, 2003, p. 58).

em razão de sua própria constituição, encontra-se aberto aos demais, uma substantividade psico-orgânica, uma essência aberta, capaz de moldar sua própria realidade. Atua, a fim de se realizar como pessoa na realidade, sendo a sociedade e a história os lugares de realização humana. A história é o lugar onde a realidade dá mais de si, é o lugar de uma possível revelação de Deus.

2.2.2 O caráter formal da história

Num primeiro momento, foram indicados quais elementos constituem a história, o seu conteúdo. Por conseguinte, deve-se apresentar formalmente o que seja história. Ela pode ser definida como transmissão tradente, atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades.

a) A história como transmissão tradente

A origem do histórico está intrinsecamente referida à própria constituição biológica do ser humano, enquanto tem nela a sua base[164]. Vale recordar que no próprio *phylum*[165] humano existe um carácter prospectivo que torna possível o corpo material da história. "Efetivamente, em razão da estrutura filética própria da espécie humana, se dá uma unidade plural de diversos indivíduos, uma continuidade de diversos conviventes e prospecção que implica uma sucessão e transmissão tanto individual como grupal"[166].

O homem está instalado na realidade de modo diferente dos demais animais. Em razão dos caracteres psico-orgânicos transmitidos geneticamente, o ser humano tem "uma vida aberta a distintas formas de estar na realidade, entre as quais tem de optar, porque a opção é necessária para poder seguir vivendo"[167]. Consequentemente, o futuro encontra-se aberto, indeterminado, "porque a atualização crescente de sua abertura à realidade o deixa em uma indeterminação, numa inconclusão, que não pode ser resolvida pelo melhor exercício destes mecanismos"[168]. Neste sentido, o homem tem uma vida aberta, a partir da qual deve constantemente optar. As

[164] ELLACURÍA, 1991, p. 391.
[165] O corpo material da história é formado pelo *phylum* nos seus caracteres pluralizante, continuante e prospectivo "El *phylum* humano, como todo otro *phylum,* es constitutivamente prospectivo" (ELLACURÍA, 1991, p. 388).
[166] "Efectivamente, en razón de la estructura filética propia de la especie humana, se da una unidad plural de diversos individuos, una continuidad de diversos convivientes y prospección que implica una sucesión y transmisión tanto individual como grupal" (ELLACURÍA, 1991, p. 388).
[167] "Una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad, entre las cuales habrá de optar, porque la opción le es necesaria para poder seguir viviendo" (ELLACURÍA, 1991, p. 389).
[168] "Porque la actualización creciente de su apertura a la realidad lo deja en una indeterminación, en una inconclusión, que no puede ser resuelta por el mejor ejercicio de esos mecanismos" (ELLACURÍA, 1991, p. 389).

formas de estar e a necessidade de optar não se transmitem geneticamente, mas são possibilitadas pelo *phylum*. O transmitido geneticamente, ou seja, as estruturas psico-orgânicas, dá uma forma de abertura que permite a ação.

O ser humano inicia sua vida apoiado numa forma de realidade que lhe foi transmitida, recebe formas de estar na realidade. Este processo de entrega é a tradição (*tradición*)[169] que indica uma transmissão, uma entrega que está na gênese do processo histórico. Esta entrega ocorre dentro de um corpo social onde os indivíduos que o entregam fazem parte de um corpo. Por isso, o modo como o humano se instala na vida humana é um modo recebido; "somente se pode entregar algo a uma essência aberta, a qual, por ser sencientemente aberta, necessita que, junto com a transmissão genética, entregue-se uma forma de estar na realidade"[170]. Por conseguinte, a história pertence ao próprio caráter prospectivo de espécie humana, o *phylum*, sendo possível em razão do ser humano ser uma essência aberta. A história, à semelhança da estrutura humana, "é unitariamente transmissão e tradição, embora a razão formal do histórico está na tradição e não na transmissão"[171].

A tradição tem três momentos estruturais: momento constituinte, continuante e progrediente. O primeiro refere-se à entrega de uma forma de estar na realidade, na qual "todos os homens e todos os povos 'constituem' tradição, pois sobre o recebido podem modular os modos de estar na realidade"[172]. O segundo indica a contínua entrega àquele que recebe, pois tem uma essência aberta, está impulsionado a ir mais adiante[173]. A continuidade não é repetição. O terceiro aponta a necessidade de fazer a vida optando, pois o homem se realiza por uma ou outra forma de realidade, de modo progressivo. Neste contexto, pode-se afirmar que a tradição é princípio do dinamismo histórico, "é forçosamente progrediente porque é constituinte e continuante"[174]. Pode-se dizer que "a história se move porque tem um momento radical de transmissão tradente: se move pelo o que tem de transmissão genética e se move pelo que tem

[169] O termo *tradición* é utilizado, por Zubiri, num sentido muito preciso para referir-se ao processo de entrega na vida humana: "Entrega se llama parádosis, traditio, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite geneticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan" (ZUBIRI, 2006, p. 76).
[170] "Sólo se puede entregar algo a una esencia abierta, la cual, por ser sentientemente abierta, necesita que, junto con la transmisión genética, se le entregue una forma de estar en la realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 391).
[171] "Es unitariamente transmisión y tradición, aunque la razón formal de lo histórico esté en la tradición y no en la transmisión" (ELLACURÍA, 1991, p. 392).
[172] "Todos los hombres y todos los pueblos 'constituyen' tradición, pues sobre lo recibido pueden modular los modos de estar en la realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 393).
[173] ELLACURÍA, 1991, p. 393.
[174] "Es forzosamente progrediente, porque es constituyente y continuante" (ELLACURÍA, 1991, p. 394).

de tradição de formas de realidade, mas se move unida pelo que tem de transmissão e de tradição"[175].

O *phylum* manifesta-se como sujeito da tradição que possibilita a transmissão no nível social[176]. Existe tanto "o sujeito que faz história ou tradição e o sujeito que padece tradição ou história"[177]: o primeiro é o *phylum*, enquanto tal, e o segundo refere-se às pessoas. Os indivíduos participam da tradição, enquanto pertencentes ao *phylum* e sofrem da tradição na medida em que fazem parte do corpo social, de modo que a tradição tem tanto um momento específico quanto um momento social, mas no fim das contas "a tradição é sempre social"[178]. Trata-se de uma marcha do social para o pessoal[179].

Neste sentido, pode-se afirmar o caráter de impessoalidade histórica, visto que apesar de tanto as pessoas quanto os indivíduos atuarem na história, esta atuação "só chega a ser histórica quando, de um modo ou de outro, se converte em social" [180]. Passa-se de um processo de personalização a um processo de socialização[181]. As pessoas encontram-se intimamente vinculadas numa "primeira forma de impessoalidade, a impessoalidade social" [182]. O sujeito destas ações é o corpo social, enquanto as pessoas estão vinculadas impessoalmente. Neste sentido, a história não é propriamente pessoal, pois "a ação segue sendo da pessoa, mas já não é pessoal, mas impessoal"[183].

A tradição afeta a pessoa, enquanto convive com os demais, como membro da sociedade[184]. O que costuma chamar-se história e biografia são dois tipos de história que podem ser chamadas de história "social e a história biográfica"[185]. O histórico e o pessoal constituem "um momento da vida pessoal, porque o sujeito da história é o *phylum* enquanto tal, e o *phylum* afeta intrinsecamente a cada indivíduo em forma constitutiva, constituindo toda sua

---

[175] "La historia se mueve porque tiene un momento radical de transmisión tradente: se mueve por lo que tiene de transmisión genética y se mueve por lo que tiene de tradición de formas de realidad, pero se mueve a una por lo que tiene de transmisión y de tradición" (ELLACURÍA, 1991, p. 394).
[176] ELLACURÍA, 1991, p. 394.
[177] "El sujeto que se hace historia o tradición y el sujeto que padece tradición o historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 394).
[178] "La tradición es siempre social" (ELLACURÍA, 1991, p. 395).
[179] ELLACURÍA, 1991, p. 396.
[180] "Sólo llega a ser histórica cuando, de un modo o de otro, se convierte en social" (ELLACURÍA, 1991, p. 397).
[181] Tendo em vista que o sujeito da história é o corpo social compreende-se que "la historia pasa sin duda por los individuos, es una marcha que afecta a los individuos; pero es, al mismo tiempo, algo que se diferencia y se distingue de ellos" (ELLACURÍA, 2001a, v. 3, p. 94).
[182] "Primera forma de impersonalidad, la impersonalidad social" (ELLACURÍA, 1991, p. 398).
[183] "La acción sigue siendo de la persona, pero ya no es personal, sino impersonal" (ELLACURÍA, 1991, p. 398).
[184] ELLACURÍA, 1991, p. 397.
[185] "Social e la historia biográfica" (ELLACURÍA, 1991, p. 399).

convivência social como sua prospecção histórica (seja social ou biográfica)"[186]. Por conseguinte, no campo da história está presente tanto a ação do indivíduo quanto do corpo social[187]. A história biográfica e a história social não estão contrapostas, mas formam "a realidade de uma mesma história" [188].

b) A história como atualização de possibilidades

Ao afirmar a história como atualização de possibilidades, Ellacuría apresenta três teses sobre a compreensão de história que se mostram como insuficientes: a vicissitude, o testemunho e o sentido. A história como vicissitude destaca a narratividade dos acontecimentos, dos povos ou indivíduos[189]. O histórico seria o indeterminado, sem continuidade. Entretanto, deve-se afirmar que "a história não é uma vicissitude, mas um momento constitutivo da realidade humana, uma realidade que é formal e constitutivamente tradicionada e tradicionante"[190].

A segunda tese apresenta o histórico como aquilo que "seria conhecido; o demais seria pura natureza"[191]; "algo seria histórico e seria tradição por estar atestado"[192]. Contudo, a maior parte da história não está atestada em forma de testemunho, ele pode estar presente na realidade tradicional, mas não é indispensável, pois a tradição é inicialmente "realidade tradicionante e tradicionada e não narração ou testemunho"[193], "a tradição não é testemunho, mas entrega de realidade"[194].

A última tese valoriza a importância que o sentido tem para a vida humana e para a história, pois a história "sem sentido não seria humana"[195]; "história e tradição seriam transmissão de sentido"[196]. Entretanto, a história não é simplesmente transmissão de sentido, pois "não é isso o que constitui a tradição"[197]; "o que nos importa não é o sentido que se

[186] "Un momento de la vida personal, porque el sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal, y el *phylum* afecta intrínsecamente a cada individuo en forma constitutiva, constituyendo toda su convivencia social como su prospección histórica (sea social o biográfica)" (ELLACURÍA, 1991, p. 399).
[187] ELLACURÍA, 1991, p. 399.
[188] "La realidad de una misma historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 405).
[189] ELLACURÍA, 1991, p. 406.
[190] "La historia no es una vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante" (ZUBIRI, 2006, p. 84).
[191] "Sería conocido; lo demás sería pura naturaleza" (ELLACURÍA, 1991, p. 408).
[192] "Algo sería histórico y sería tradición por estar atestiguado" (ZUBIRI, 2006, p. 84).
[193] "Realidad tradicionante y tradicionada y no narración o testimonio" (ELLACURÍA, 1991, p. 408).
[194] "La tradición no es testimonio, sino entrega de realidad" (ZUBIRI, 2006, p. 85).
[195] "Sin sentido no sería humana" (ELLACURÍA, 1991, p. 409).
[196] "Historia y tradición serían transmisión de sentido" (ZUBIRI, 2006, p. 85).
[197] "No es eso lo que constituye la tradición" (ELLACURÍA, 1991, p. 409).

transmite, mas a transmissão dessa realidade, a realidade humana, que por sua própria índole tem forçosamente que ter sentido"[198].

Logo, a história não é vicissitude, testemunho ou transmissão de sentido, mas atualização de possibilidades. A história tem um caráter processual temporal, no qual o que era já não existe, permanecendo somente uma forma de estar na realidade entregue na transmissão tradente em razão do "caráter filético da transmissão e dado o caráter do corpo social"[199] . Desde o início, o homem deve optar por uma forma de estar na realidade que se apresenta como possibilidade. O poder de opção ocorre "por transmissão genética, por aquela transmissão que faz surgir a essência aberta"[200], enquanto a entrega advém da tradição tradente. Tratam-se de dois aspectos profundamente imbricados, pois a tradição transmite possibilidades que devem ser entendidas como "aquilo que possibilita. E possibilitar consiste formalmente em dar um poder sem dar uma necessidade fixa e unidirecional de realização deste poder. Aqui o poder consiste em optar"[201]! No homem está presente o poder de opção, necessitando de "estritas possibilidades possibilitantes"[202], diante das quais deve optar ou mesmo criar possibilidades a partir delas.

Neste sentido, a distinção entre os homens, ao longo da história, acontece no sistema de possibilidades disponíveis em cada tempo. No fundo, a diferença entre o homem atual e o homem de cro-magnon não está na estrutura somática, psico-orgânica, mas nos distintos sistemas de possibilidades. "As possibilidades necessitam, por sua vez, do poder de opção, para passar à ação e, com a ação, à sua plena realização. Assim, as possibilidades são as que abrem espaço para a vida humana e à história"[203]. A atualização das possibilidades no espaço-ação do homem constitui história. "O homem, entre o que lhe é dado e algumas de suas ações, interpõe um projeto no qual opta por um sistema ou outro de possibilidades, projeto que, num segundo

---

[198] "Lo que nos importa no es el sentido que se transmite, sino la transmisión de esa realidad, la realidad humana, que por su propia índole tiene forzosamente que tener sentido" (ZUBIRI, 2006, p. 86).
[199] "Carácter filético de la transmisión y dado el carácter de cuerpo social" (ELLACURÍA, 1991, p. 411).
[200] "Por transmisión genética, por aquella transmisión que hace surgir la esencia abierta" (ELLACURÍA, 1991, p. 411).
[201] "Aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder. Aquí, el poder es optar" (ELLACURÍA, 1991, p. 411).
[202] "Estrictas posibilidades posibilitantes" (ELLACURÍA, 1991, p. 412).
[203] "Las posibilidades necesitan, a su vez, del poder de opción, para pasar a la acción y, con la acción, para pasar a su plena realización. Así, las posibilidades son las que dan paso a la vida humana y a la historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 412).

momento, passa a realizar"[204]. O jogo da história é formado pelo que as coisas podem oferecer, por elas mesmas, e o que o homem pode fazer com estas possibilidades[205].

Quando se opta por uma possibilidade, realiza-se um processo de apropriação desta possibilidade de modo que "a ação seja exitosa, diferentemente do mero fato"[206]. Estas possibilidades são impessoais porque têm "certa objetividade e independência, graças às quais não são próprias de cada um, mas apropriáveis por muitos"[207]. O histórico é formado pela transmissão tradente de "formas de estar na realidade, enquanto estas se convertem para o homem em possibilidades"[208]. Por conseguinte, esta apropriação das possibilidades é histórica, "não pelo que tem de opção pessoal, mas pelo que tem de atualização de possibilidades"[209]. Portanto, fundamentalmente na história ocorre uma atualização de possibilidades para além das potências.

O passado não desparece por completo, mas continua como possibilitação uma vez que o posterior está apoiado no anterior[210]. Cada sucesso[211] está apoiado num anterior, formando uma cadeia processual. "Uma possibilidade realizada é princípio da possibilidade de outras"[212]. A questão não é ter ou não o potencial, mas os potenciais que se fazem atuais, nas possibilidades reais disponíveis, ou seja, "o elenco das possibilidades reais das quais se pode dispor"[213]. "Concluindo, a história é entrega de realidade, de formas de estar na realidade, mas como princípio de possibilidades, as quais passam a ser realidade por opção e passam a se incorporar por apropriação. Daí que a história é a sucessão dos modos de estar na realidade"[214].

---

[204] "El hombre, entre lo que le es dado y algunas de sus acciones, interpone un proyecto en el cual opta por un sistema u otro de posibilidades, proyecto que, en un segundo momento, pasa a realizar" (ELLACURÍA, 1991, p. 413).
[205] ELLACURÍA, 1991, p. 413.
[206] "La acción se constituya en suceso a diferencia de mero hecho" (ELLACURÍA, 1991, p. 414).
[207] "Cierta objetividad e independencia, gracias a lo cual no son propias de cada uno, sino que son apropiables por muchos" (ELLACURÍA, 1991, p. 416).
[208] "Formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades" (ELLACURÍA, 1991, p. 417).
[209] "No por lo que tiene de opción personal, sino por lo que tiene de actualización de posibilidades" (ELLACURÍA, 1991, p. 417).
[210] ELLACURÍA, 1991, p. 417.
[211] Fato (hecho) e sucesso (suceso) são termos utilizados por Zubiri para falar da ação humana. "Hay un aspecto por el cual el acto produce efectivamente aquello que las 'potencias' humanas pueden producir: andar, moverse, pensar, hablar, etc. En este sentido, el acto es un hecho, donde por hecho se entiende el 'acto' de unas potencias. Pero tiene un sentido distinto: es también la ejecución y la 'actualización' de unas posibilidades. En virtud de este segundo carácter, la acción, el acto mío no es un hecho: es un suceso [...] El suceso es el hecho en tanto que realiza posibilidades, en tanto que se ha determinado a las potencias a producir unos actos de acuerdo con las posibilidades por las que uno ha optado" (ZUBIRI, 2006, p. 88).
[212] "Una posibilidad realizada es principio de la posibilidad de otras" (ELLACURÍA, 1991, p. 419).
[213] "El elenco de las posibilidades reales de las cuales se puede disponer" (ELLACURÍA, 1991, p. 418).
[214] "En conclusión, la historia es entrega de realidad, de formas de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades, las cuales pasan a ser realidad por opción y pasan a incorporarse por apropiación. De ahí que la historia es el suceso de los modos de estar en la realidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 420).

c) A história como processo criacional de capacidades

A história desenvolve-se como um processo criacional de capacidades, que se distingue de uma compreensão de história como maturação ou desvelação. A maturação é uma concepção própria da natureza, segundo a qual a humanidade estaria, desde o início, contida num "princípio germinalmente indefinido"[215], florescendo no tempo. Porém, "a vida humana não é florescimento de algo que está por debaixo dela, mas uma apropriação de quem estando por cima fez suas algumas possibilidades que anteriormente não lhe pertenciam"[216].

A história também não é desvelação, como Hegel propõe, pois "apesar dos méritos parciais da intepretação da história como desvelação, não é aceitável"[217] porque esta perspectiva não aprofunda de modo satisfatório o que significa desvelar ou desvelado, o que seja a realidade[218]. Por conseguinte, a história não é maturação ou desvelação. Afinal, o erro destas teses está em não assumir claramente o que o homem pode, em ter uma "falsa conceituação do que o homem pode ou não pode fazer historicamente"[219].

O tema do poder (*dynamis*) esteve presente amplamente nos debates filosóficos, entendido, por vezes, como potência, outras vezes como faculdade[220]. Zubiri estabelece uma diferença do poder como potência e o poder como faculdade. Mas a questão fundamental não está nestas distinções entre estes dois poderes, mas nas possibilidades que o homem atual tem em relação ao homem de cro-magnon. "Com as mesmas potências e faculdades o homem, no curso de sua própria biografia e no curso inteiro da história, pode possuir possibilidades muito distintas"[221].

O poder de possibilitação é a unidade do fundante (realidade) e do fundado (possibilidades). Implica um tornar presente novas possibilidades, "uma atualização da possibilidade"[222]. Não há uma mudança nas notas, um acréscimo, "mas uma possibilidade não

---

[215] "Principio germinalmente indefinido" (ELLACURÍA, 1991, p. 421).
[216] "La vida humana no es florecimiento de algo que está por debajo de ella, sino una apropiación de quien estando por encima hace suyas unas posibilidades que anteriormente no le pertenecían" (ELLACURÍA, 1991, p. 422).
[217] "A pesar de los méritos parciales de la interpretación de la historia como desvelación, no es aceptable" (ELLACURÍA, 1991, p. 424).
[218] ELLACURÍA, 1991, p. 424.
[219] "Falsa conceptuación de lo que el hombre 'puede' o no puede hacer históricamente" (ZUBIRI, 2006, p. 93).
[220] ZUBIRI, 2006, p. 94.
[221] "Con las mismas potencias y facultades el hombre, en el curso de su propia biografía y en el curso de la historia, puede poseer posibilidades muy distintas" (ZUBIRI, 2006, p. 96).
[222] "Una actualización de la posibilidad" (ELLACURÍA, 1991, p. 429).

é estritamente uma possibilidade histórica até que é atualmente possível, até que seja atualizada como possibilidade histórica"[223].

O poder de possibilitação afeta as potências e as faculdades, formando habilidades[224]. A relação entre faculdade e potência no processo de assimilação das possibilidades, chama-se habilidades (dotes). Elas são "algo com que se conta porque está oferecido de um modo fixo, embora essa fixidez não implica uma determinação unívoca de suas atuações"[225]. Elas são adquiridas no curso da vida[226], e não eram possíveis anteriormente. No processo de opção e de apropriação, "a possibilidade passa a ser própria de quem optou por ela, de quem a fez sua"[227], pois configura o optante, "transforma a realidade física". A possibilidade não somente é apropriada, mas incorporada.

Capacidade é um tipo de dote de caráter constitutivo. Ela é "a potência e faculdade enquanto princípio mais ou menos rico de possibilitação"[228]. No decorrer do tempo, o sistema de possibilidades muda: um mesmo tipo de profissional torna-se mais capacitado no presente do que no passado. "A capacidade, portanto, é princípio formal de possibilitação e determina em cada caso o âmbito do possível, que não somente será maior, mas que será de qualidade distinta"[229].

Há capacidades históricas qualitativamente novas, quando o sujeito individual se apropria do sistema de possibilidades disponível em seu momento histórico, atualizando-o[230]. Por conseguinte, a capacidade histórica somente ocorre "quando umas mesmas faculdades e potências 'podem' fazer coisas distintas em virtude de seu acesso constituinte a um âmbito de possibilidades, que se comunicam por tradição e se atualizam por apropriação"[231].

Na história, produz-se algo que ainda não existia, capacidades decorrentes dos vários fatores que nela atuam (indivíduos, sociedade, conhecimento adquirido). "Há um aumento

---

[223] "Pero una posibilidad no es estrictamente una posibilidad histórica hasta que es actualmente posible, hasta que ha sido actualizada como posibilidad histórica" (ELLACURÍA, 1991, p. 429).
[224] Habilidade (dote) é o termo utilizado, por Zubiri, para definir um princípio de possibilidade, afirmando a existência de dotes operativos e constitutivos. "Las potencias y facultades como principio de posibilidad se llaman dotes [...] con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes" (ZUBIRI, 2006, p. 96).
[225] "Algo con que se cuenta porque está ofrecido de un modo fijo, aunque esta fijeza no implique una determinación unívoca de sus actuaciones" (ELLACURÍA, 1991, p. 430).
[226] ELLACURÍA, 1991, p. 431.
[227] "La posibilidad pasa a ser propia de quien ha optado por ella, de quien la ha hecho suya" (ELLACURÍA, 1991, p. 432).
[228] "La potencia y facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación" (ZUBIRI, 2006, p. 97).
[229] "La capacidad, por tanto, es principio formal de posibilitación y determina en cada caso él ámbito de lo posible, que no sólo será mayor, sino que será de cualidad distinta" (ELLACURÍA, 1991, p. 434).
[230] ELLACURÍA, 1991, p. 435.
[231] "Cuando unas mismas facultades y potencias 'pueden' hacer cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades, que se comunican por tradición y se actualizan por apropiación" (ELLACURÍA, 1991, p. 435).

constante de possibilidades, um enriquecimento e complicação do sistema de possibilidades"[232]. Criam-se possibilidades que não poderiam ser pensadas anteriormente: "Há verdadeira produção não somente nas coisas históricas, mas na história mesma. Se vão criando possibilidades novas, que não eram tais nem germinal nem veladamente, pois não eram nem sequer possíveis realmente. Entretanto, ainda mais, se vão criando capacidades novas"[233]. A humanidade passou a realizar coisas qualitativamente novas em relação aos séculos anteriores[234].

A capacitação é processo a partir do qual "a realidade, enquanto realidade, aparece num nível novo"[235], "pelo qual se vai incorporando ao sujeito em questão um poder-poder, um poder possibilitar, um poder fazer possíveis"[236], que não é absolutamente livre, tendo em vista as potências e as faculdades, bem como aquilo que é oferecido pela realidade. Trata-se de um processo aberto no qual ocorre uma constante atualização das possibilidades, a constituição de novos sistemas de possibilidades[237].

A história está inserida no rico filão das criações, ela é "criação de possibilidades. As possibilidades antes de ser atualizadas hão de ser forjadas"[238]. Muitas das possibilidades humanas que hoje dispomos (possibilidades teórico-cientificas...) se fizeram por criação humana, visto que "o caráter criativo da história não radica formalmente no plano das possibilidades, mas no das capacidades"[239]. O homem deve fazer a sua vida, realizar-se, estando o caráter criativo presente no homem e na história, na biografia pessoal, meio pelo qual ele se realiza[240]. Portanto, "a criação dos indivíduos se apoia no sistema de possibilidades que em cada momento oferece a história. A história é assim processo criacional"[241].

---

[232] "Hay un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades" (ELLACURÍA, 1991, p. 437).

[233] "Hay verdadera producción no sólo en las cosas históricas, sino en la historia misma. Se van creando posibilidades nuevas, que no eran tales ni germinal ni veladamente, pues no eran ni siquiera 'posibles' realmente. Pero, más aún, se van creando capacidades nuevas" (ELLACURÍA, 1991, p. 437).

[234] Existe um caráter quase-criador da história na vida humana: "En la historia lo que sucede es, entonces, la paulatina absolutización de la persona humana, y una de las manifestaciones típicamente históricas de esta absolutización es el carácter de cuasi-creador con que en la historia aparece la persona humana" (ELLACURÍA, 2001a, v. 3, p. 96).

[235] "La realidad, en tanto que realidad, aparece en un nivel nuevo" (ELLACURÍA, 1991, p. 438).

[236] "Por el que se va incorporando al sujeto en cuestión un poder-poder, un poder posibilitar, un poder hacer posibles" (ELLACURÍA, 1991, p. 438).

[237] ELLACURÍA, 1991, p. 439.

[238] "Creación de posibilidades. Las posibilidades antes de ser actualizadas han de ser forjadas" (ELLACURÍA, 1991, p. 442).

[239] "El carácter creativo de la historia no radica formalmente en el plano de las posibilidades, sino en el de las capacidades" (ELLACURÍA, 1991, p. 443).

[240] ELLACURÍA, 1991, p. 444.

[241] "La creación de los individuos se apoya en el sistema de posibilidades que en cada momento le ofrece la historia. La historia es así proceso creacional" (ELLACURÍA, 1991, p. 444).

d) A estrutura dinâmica da história

A história tem uma estrutura dinâmica na qual diversas forças intervêm. A presença do natural na história manifesta-se também nas estruturas: "a natureza subentende dinamicamente a história e enquanto a subentende deve considerar-se como princípio das forças históricas"[242]. A natureza é princípio das forças históricas tanto no campo individual quanto no social, bem como o campo do sistema das possibilidades, onde "a presença da natureza é de extraordinária importância para o que irá sucedendo"[243].

Além disso, a história abarca tudo o que o homem produz (forças produtivas), envolve as estruturas sociais e políticas (sindicatos, partidos, governos...), os centros de produção (terras cultivadas, indústrias, bancos...), de modo que "grande parte das possibilidades históricas está objetivada nesta série de realizações humanas"[244]. Pode-se afirmar que há todo um sistema de relações sociais que se constituíram ao longo do tempo, em suas tensões e forças, nas mais variadas classes sociais, nômades, povos rurais e urbanos[245]. Não se pode esquecer do "sistema de interpretação e de avaliação, que vai mudando no decurso do processo histórico"[246].

O importante para a história "não é o ato pessoal enquanto pessoal (o *opus operans*), mas a operação impessoal resultante deste ato (o *opus operatum*)"[247]. Pode-se elencar pelo menos sete forças históricas: naturais, biológicas, psíquicas, sociais, culturais ou ideológicas, políticas e pessoais. As forças naturais são aquelas "que surgem da estruturação puramente corporal da história"[248]. Elas permanecem presentes como suporte, tendo sempre suas "leis próprias e que atuam com independência das vontades humanas das relações sociais"[249].

As forças biológicas referem-se "às forças de origem estritamente biológica[250]. As forças psíquicas, que estão ligadas às forças naturais e biológicas, referem-se às "condições psíquicas dos indivíduos: seu talento, seja este especulativo, organizativo, político etc.; sua

---

[242] "La naturaleza subtiende dinámicamente a la historia y en cuanto la subtiende debe considerarse como principio de fuerzas históricas" (ELLACURÍA, 1991, p. 447).
[243] "La presencia de la naturaleza es de extraordinaria importancia para lo que va a ir sucediendo" (ELLACURÍA, 1991, p. 448).
[244] "Gran parte de las posibilidades históricas está objetivada en esa serie de realizaciones humanas" (ELLACURÍA, 1991, p. 448).
[245] ELLACURÍA, 1991, p. 448.
[246] "Sistema de interpretación y de valoración, que va cambiando al compás del proceso histórico" (ELLACURÍA, 1991, p. 448).
[247] "No es el acto personal en tanto que personal (el *opus operans*), sino la operación impersonal resultante de ese acto (el *opus operatum*)" (ELLACURÍA, 1991, p. 449).
[248] "Que surgen de la estructuración puramente corporal de la historia" (ELLACURÍA, 1991, p. 450).
[249] "Leyes propias y que actúa con independencia de las voluntades humanas de las relaciones sociales" (ELLACURÍA, 1991, p. 450).
[250] "Las fuerzas de origen estrictamente biológico" (ELLACURÍA, 1991, p. 451).

ambição, sua capacidade de se atrair"[251]. As forças sociais emergem desde o corpo social. Entre elas estão "a estratificação social, os grupos de pressão, a diferenciação ocupacional, toda a gama de costumes e de usos recebidos, os preconceitos sociais, as modas etc"[252]. Dentro das forças sociais, estão as forças econômicas.

As forças culturais expressam-se em atividades que visam refletir um conhecimento da realidade, "um conhecimento reflexo e rigoroso, que poderia chamar-se científico, se tomarmos o termo em sua amplitude"[253]. Por sua vez, "as forças políticas são as que estão em relação com o poder político"[254]. As forças pessoais não devem ser confundidas com as psíquicas, "aquelas operam 'naturalmente', enquanto estas operam pessoalmente [...]. Estas forças pessoais, dito esquematicamente, são o que são em virtude de um ato de opção, seja de um indivíduo, seja de um grupo"[255]. Todas estas forças históricas atuam cada uma com suas peculiaridades. Elas constituem-se como possibilidades. As "forças sociais, econômicas, culturais e políticas são possibilidades históricas, porque são resultado de um processo histórico e porque *de suyo* se atualizam como tais"[256].

2.3 Implicações para o fazer teológico

O aporte filosófico de Ellacuría contribui para uma renovação do fazer teológico, inclusive no que se refere à compreensão de história subjacente à teologia. Oferece novas possibilidades para a resolução dos impasses encontrados tanto pela teologia católica quanto pela protestante, ao assumir a unidade da história e da realidade, enfatizando que não existem duas histórias, mas uma história dinâmica, marcada pelo pecado e pela graça, estruturas que favorecem o Reinado de Deus e estruturas que fortalecem a injustiça e o pecado.

Deve-se recordar que a teologia, desde a patrística, recorreu à filosofia como mediação para a elaboração de uma reflexão capaz de comunicar, de modo compreensível, sua mensagem aos homens e mulheres. Neste processo, a própria teologia sempre "sofreu" as consequências

---

[251] "Condiciones psíquicas de los individuos: su talento, sea éste especulativo, organizativo, político, etc.; su ambición, su capacidad de arrastre" (ELLACURÍA, 1991, p. 451).
[252] "La estratificación social, los grupos de presión, la diferenciación ocupacional, toda la gama de costumbres y de usos recibidos, los prejuicios sociales, las modas, etc" (ELLACURÍA, 1991, p. 452).
[253] "Un conocimiento reflejo y riguroso, que podría llamarse científico, si tomamos el término en toda su amplitud" (ELLACURÍA, 1991, p. 453).
[254] "Las fuerzas políticas son las que están en relación con el poder político" (ELLACURÍA, 1991, p. 453).
[255] "Aquéllas operan 'naturalmente', mientras que éstas operan 'personalmente' [...] Estas fuerzas personales, dicho esquematicamente, son lo que son en virtud de un acto de opción, sea de un individuo, sea de un grupo" (ELLACURÍA, 1991, p. 454).
[256] "Fuerzas sociales, económicas, culturales y políticas son posibilidades históricas, porque son resultado de un proceso histórico y porque de suyo se actualizan como tales" (ELLACURÍA, 1991, p. 456).

da filosofia assumida. No modo de compreender a realidade, na linguagem e nos posicionamentos, em boa medida, a teologia esteve e está condicionada pela filosofia à qual recorre. Entre as consequências está a elaboração de uma teologia distante do carácter histórico da salvação[257].

Ora, a raiz desta situação encontra-se numa concepção filosófica grega que tem por sustentáculo o paradigma da natureza. A dimensão histórica torna-se extrínseca à vida humana. "Comete-se assim, uma dupla redução: intepretação estática da natureza e interpretação naturalista do homem"[258]. Esta teologia mostra "sua inefetividade para contribuir com a ação salvífica, historicamente considerada"[259]. Ademais, o modo como o cristianismo foi assumido na Europa, ao longo dos séculos, é uma das "formas possíveis de viver o cristianismo"[260], mas não o único modo possível.

O aporte ellacuriano da concepção de história, assumido a partir do diálogo com Zubiri, permite teologizar desde a realidade, encetando uma nova compreensão de história no âmbito teológico, ao mesmo tempo que implica mudanças de compreensão: a passagem de um *logos* natural para um *logos* histórico, a afirmação da unidade da história, a superação do dualismo natural x sobrenatural, a história como lugar da manifestação de Deus.

A realidade histórica é a forma mais alta de realidade que inclui diferentes dimensões (material, pessoal, social...) que abarcam o conjunto do que existe. Este modo de entender a realidade abre espaço para uma compreensão estrutural da história na qual os diferentes elementos compõem uma unidade estrutural. Consequentemente, possibilita-se superar o dualismo que marcou o desenvolvimento da filosofia e influenciou demasiadamente a teologia ocidental. Diante disso, faz-se necessário a gestação de um *logos* histórico[261] capaz de assumir a realidade histórica, bem como os seus dinamismos.

Na medida em que se assume este aporte, percebe-se a necessidade de passar de um *logos* natural para um *logos* histórico. Isto significa deixar a estabilidade oferecida pela natureza

---

[257] ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación y salvación en la historia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000g. v. 1, p. 520.

[258] "Se comete así una doble reducción: interpretación estática de la naturaleza e interpretación naturalista del hombre" (ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 527).

[259] "Su inefectividad para contribuir a la acción salvífica, históricamente considerada" (ELLACURÍA, Ignacio. Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000e. v. 1, p. 277).

[260] "Formas posibles de vivir el cristianismo" (ELLACURÍA, Ignacio. El desafío cristiano de la teología de la liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000a. v. 1, p. 31).

[261] Ellacuría indica a necessidade de um logos histórico a partir do aporte de Zubiri sobre a inteligência senciente, mas não chega a esboçar suficientemente a problemática do logos histórico (ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación del método latino-ameriano. In: *Escritos Teológicos.* San Salvador: UCA, 2000d. v. 1, p. 205-218).

e assumir o movimento provocado pelo histórico. Entender que o histórico não nega e nem exclui a natureza, mas a assume desde outra perspectiva e, por isso, se torna o melhor espaço para o teologizar. A história deve ser entendida como lugar da manifestação de Deus, onde melhor se percebe "a presença de algo que supera o intramundanamente histórico. Não somente se alcançaria uma teorização mais sólida, mas também um princípio indispensável para a contemplação da ação, que seria ante toda ação histórica"[262].

O caminho adotado pela cristologia latino-americana passa por assumir o *logos* histórico que conduz à superação "do logos puramente contemplativo e do logos puramente transformativo"[263]. Jesus foi desistoricizado na medida em que sua história, os fatos e os acontecimentos, perderam densidade histórica; mesmo não negados, eles foram relegados a segundo plano. A palavra de Deus dirigida ao homem é uma palavra histórica que irrompe na natureza, mas não é algo que se possa deduzir desde a natureza. O Filho se revela na história, pois "Deus se revelou na história. A revelação e a salvação cristãs não somente se deram historicamente, elas constituem uma história da salvação"[264].

A história é o lugar onde se deram a revelação e a salvação cristãs, constituindo uma história da salvação. Ela implica "uma salvação progressiva da história"[265]. O Reino de Deus deve realizar-se, primeiramente, na história. Ele "implica um máximo de presença de Deus, tal como esse Deus se revela em Jesus, e de sua vontade na história dos homens"[266]. Deus está presente na realidade intramundana, sem confundir-se com ela. Por isso, Ellacuría afirma que "quando digo que a plenitude da realidade está na história, fundamentalmente entendo a plenitude da realidade que chamamos intramundana"[267].

Não é obvio a afirmação da história como lugar da revelação de Deus, pois a natureza assume, em outras religiões, o espaço por antonomásia da manifestação de Deus. Para o cristianismo, a história é o lugar onde se capta Deus na sua relação com o ser humano. Deus é o Senhor da história e nela intervém. Negar esta afirmação seria assumir Deus como "o motor

---

[262] "La presencia de algo que supera lo intramundanamente histórico. No sólo se lograría así una teorización más sólida, sino también un principio indispensable para la contemplación de la acción, que sería ante todo la acción histórica" (ELLACURÍA, 2000e, v. 1, p. 290).
[263] "Del logos puramente contemplativo y del logos puramente transformativo" (ELLACURÍA, 2000e, v.1, p. 295).
[264] "Dios se ha revelado en la historia. La revelación y la salvación cristianas no sólo se han dado históricamente, sino que constituyen una historia de la salvación" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 22).
[265] "Una salvación progresiva de la historia" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 22).
[266] "Implica un máximo de presencia de Dios, tal como ese Dios se revela en Jesús, y de su voluntad en la historia de los hombres" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 23).
[267] "Cuando digo que la plenitud de la realidad está en la historia, fundamentalmente entiendo la plenitud de la realidad que llamamos intramundana" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 23).

dos ciclos naturais, como paradigma do sempre igual, que pode ter um depois, mas não um futuro aberto"[268]. Deus se revela e se doa, ao ser humano, permanentemente na história[269].

Em razão do paradigma da natureza, tornava-se difícil pensar a historicidade do homem, bem como uma história de Deus com a humanidade. A filosofia helênica, platônica e aristotélica, eram "o marco escolhido para interpretar toda a realidade, também a realidade das relações de Deus com o homem e do homem com Deus"[270]. Por conseguinte, a natureza com sua estabilidade e padrões oferecia uma segurança científica diante da mobilidade do histórico e, por isso, se tornou a referência para a elaboração de uma ética humana. A consequência era que se terminava por afirmar que "a salvação se havia dado (acidentalmente) na história, mas não era (essencialmente) histórica"[271].

Quando se assume a natureza perde-se a dimensão do histórico, da inserção do homem no mundo histórico. O mundo e a história aparecem como extrínsecos ao homem e a sua vida. O resulato é que a relação entre homem e Deus são extrínsecos. "Alcança-se assim uma interpretação natural-substancialista do homem e das realidades sociais. Vê-se o homem como parte do cosmos, como ente natural, ainda que com a natureza mais elevada, ou se se prefere, com uma pertença à natureza mais livre"[272].

Necessita-se assumir a unidade da história que implica na superação da natureza. Na mentalidade grega, o "tema fundamental da relação do sobrenatural com o natural; isto é, um problema abordado em termos de natureza"[273], Deus (sobrenatural) em relação com o ser humano (natural). A abordagem histórica é mais profunda que a abordagem natural porque ela assume a natureza[274] dando um passo adiante. A teologia precisa passar por uma mudança de um esquema dualista (natural x sobrenatural) para um esquema unitário (história da salvação e a salvação na história). "A história da salvação expressaria muito mais bíblica e cristãmente o

[268] "El motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual, que puede tener un después, pero no un futuro abierto" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 548).
[269] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 549.
[270] "El marco elegido para interpretar toda la realidad, también la realidad de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios" (ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000i. v. 1, p. 597).
[271] "La salvación se había dado (accidentalmente) en la historia, pero no era (esencialmente) histórica" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 598).
[272] "Se va así a una interpretación natural-sustancialista del hombre y de las realidades sociales. Se ve al hombre como parte del cosmos, como ente natural, sólo que con naturaleza más elevada, o si se prefiere, con una pertenencia a la naturaleza más libre" (ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 527).
[273] "Tema fundamental el de la relación de lo sobrenatural con lo natural; es decir, un problema planteado em términos de naturaleza" (ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 519).
[274] ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 520.

que os clássicos chamavam sobrenatural, a salvação na história expressa muito mais atualmente o que aqueles mesmos clássicos abarcavam com o termo natureza".[275]

Enquanto, na natureza, as coisas estão fixadas e a própria evolução ocorre dentro dos meandros previstos, a história é um campo sempre aberto a novas possibilidades, novidades. "O homem é uma realidade histórica, uma essência histórica; a história é uma realidade de extraordinária densidade metafísica e as relações do homem com Deus, fundadas na liberdade, são constitutivamente do homem com Deus, fundadas na liberdade, são constitutivamente históricas"[276]. A história tem um caráter dinâmico e aberto que possibilita a revelação gratuita de Deus no qual o ser humano pode optar, a partir das possibilidades oferecidas, por acolher esta revelação. Deste modo, nem a autonomia da história é comprometida e nem a liberdade de Deus.

Compreender a história, formalmente, como transmissão tradente, atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades implica enfrentar-se com a vida cristã de modo radicalmente novo. A experiência da humanidade com Deus transmitida de uma geração a outra, pela comunidade eclesial, oferece, sempre, novas possibilidades a todos os crentes, bem como os capacita para que assumam novas possibilidades. Existe a possibilidade de optar pela salvação ou pela condenação, pela graça ou pelo pecado, dentro da única história na qual o ser humano vive.

Há uma única história que é tanto história da salvação quanto da condenação, da graça e do pecado, do profano e do sagrado. "Esta divisão supõe a unidade real da história e a unidade real e indissolúvel de Deus e do homem com ela, supõe ademais que pecado e graça estão em estreitíssima relação, de tal modo que aquela pode definir-se desde esta e esta desde aquela"[277]. O crente latino-americano não se vê diante de duas histórias, mas de uma única grande história na qual uma dimensão dela é o que chamamos de história da salvação, que não está reduzida à vida sacramental-religiosa[278]. "A história da salvação e a história ficam englobadas numa única

[275] "La historia de la salvación expresaría mucho más bíblica y cristianamente lo que los clásicos llamaban sobrenaturaleza, la salvación en la historia expresa mucho más 'actualmente' lo que aquellos mismos clásicos recubrían con el término 'naturaleza'" (ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 520).
[276] "El hombre es una realidad histórica, una esencia histórica; la historia es una realidad de extraordinaria densidad metafísica y las relaciones del hombre con Dios, fundadas en la libertad, son constitutivamente del hombre con Dios, fundadas en la libertad, son constitutivamente históricas" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 601).
[277] "Esa división supone la unidad real de la historia y la unidad real e indisoluble de Dios y del hombre en ella, supone además que pecado y gracia están en estrechísima relación, de tal modo que aquélla puede definirse desde ésta y ésta desde aquélla" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 542-543).
[278] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 571.

história, à qual servem, a história de Deus"[279]. Existe uma única história na qual há salvação e perdição, "não se trata nem de monismo nem de dualismo"[280], mas de uma unidade estrutural.

A unidade estrutural é formada pelas diferentes dimensões que compõem a realidade, dentre as quais está a fé que emerge dentro deste conjunto, gozando de autonomia como outras dimensões da vida, influenciando espaços e pessoas. A história envolve toda a realidade com todos os seus dinamismos, tanto a natureza material como o biológico, o social e o pessoal em uma complexa estrutura que, mantendo as diferenças, formam uma única realidade histórica na qual Deus se manifesta como libertação-salvação, podendo o ser humano optar ou não por Ele.

A história encontra-se aberta ao futuro, não é uma história de um passado distante, mas é uma história do presente em que Deus atua. Ele continua oferecendo-se ao ser humano dentro da dinâmica da história. Desde esta ótica, a opressão é pecado e a libertação é graça, já que Deus apresenta-se não somente como aquele que perdoa, mas como aquele que liberta. Portanto, "a história que é o lugar por antonomásia da revelação e glorificação de Deus é também lugar de ocultamento e perdição"[281].

2.4 A modo de conclusão

A história é um eixo fundamental no pensamento de Ellacuría, atravessando tanto sua filosofia quanto sua teologia. A realidade histórica é o objeto da filosofia porque é a máxima expressão da realidade. Envolve todas as dimensões da vida humana, em sua realidade material, biológica, social e pessoal, numa complexa estrutura unitária que mantém as diferenças. Desde aqui, pode-se asseverar que o ser humano não está entregue a uma força superior que conduz a história (como pensava a ilustração), mas se deve realizar por meio de uma opção a partir das possibilidades que lhe são oferecidas no sistema de possibilidades disponível.

Além disso, o próprio ser humano cria novas possibilidades, a partir daquelas que tem diante de si. Por isso, pode-se dizer que a história é, formalmente, transmissão tradente, atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades. Esta compreensão de história tem profundas implicações para o labor teológico, na medida em que permite afirmar a história como lugar da manifestação de Deus, de sua relevação e salvação. Trata-se da passagem

[279] "La historia de la salvación y la llamada historia profana quedan englobadas en una historia, a la cual sirven, la historia de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 571).
[280] "No se trata ni de monismo ni de dualismo" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 24).
[281] "La historia que es el lugar por antonomasia de la revelación y la glorificación de Dios es también lugar de ocultamiento y de perdición" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 609).

de uma compreensão naturalista para uma compreensão histórica que se apresenta como uma alternativa frente à concepção ilustrada da história.

Deve-se recordar que o primeiro capítulo situou o processo de recuperação da historicidade da fé cristã a partir do fim do século XIX. Por sua vez, o segundo capítulo procurou apresentar a contribuição de Ellacuría para este debate, indicando que sua novidade deve ser pensada no modo como situou a problemática da história a partir do seu arcabouço filosófico elaborado em diálogo com Xavier Zubiri. Trata-se agora de verificar como Ellacuría assume esta compreensão filosófica na relação com a problemática entre história e salvação.

3 A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO E A SALVAÇÃO COMO LIBERTAÇÃO

O aporte filosófico-teológico de Ellacuría permite superar uma compreensão dualista de história ao afirmar que a história da salvação se constituiu como salvação na história[1]. Na primeira parte, procura-se confrontar a perspectiva das teologias da história europeias com a formulação teórico-conceitual de Ellacuría, destacando sua contribuição na resolução dos impasses em torno ao tema. Na segunda parte, apresenta-se a libertação como a forma histórica que a salvação assume na América Latina, mostrando-se como um processo amplo e complexo que envolve diferentes mediações no processo de libertação, sendo Deus, o sujeito ativo da salvação. A salvação realiza-se a partir de uma opção pelos pobres, sendo eles não somente destinatários da salvação, mas portadores da salvação.

3.1 A historicidade da salvação

Nessa primeira parte, o ponto de partida mostrará a formulação teórico-conceitual de Ellacuría que, enfatizando a unidade estrutural da realidade histórica (tópico 1), assume uma compreensão de salvação na qual se busca não somente mostrar o caráter histórico dos fatos salvíficos, mas, também, o caráter salvífico dos fatos históricos (tópico 2). Enfatiza-se a necessidade de entender a transcendência cristã a partir dos dados bíblicos como transcendência "em", na qual Deus intervém na história (tópico 3).

3.1.1 O aporte de Ellacuría à problemática da historicidade da salvação

Na modernidade oitocentista, assiste-se a uma mudança significativa no ambiente europeu que se expressa em mudanças histórico-políticas (formação e consolidação dos estados nacionais), econômicas (revolução industrial) e científicas (assunção da história, desenvolvimento da arqueologia, da sociologia...)[2]. Neste cenário, a relação entre fé cristã e história torna-se cada vez mais problematizada em razão dos questionamentos apresentados

[1] Num texto de 1987, onde apresenta um "índice para una teología de la liberación", Ellacuría destaca dois temas centrais que deveriam sustentar a formulação da teologia fundamental da libertação: "historicidad de la salvación" e "salvación y liberación" (ELLACURÍA, Ignacio. Índice para una teología de la Liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2002. v. 4, p. 447-448). Estas duas teses fundamentam a divisão que aqui seguimos em duas partes.

[2] Ocorre uma mudança na própria experiência da realidade na medida em que passa a ser pensada historicamente. Todos os setores da sociedade (organização das nações, universidades...) experimentam esta influência da história. Por isso, se considera aquele século como eminentemente histórico (HÜNERMANN, 2014, p. 46-47).

pela história à experiência religiosa. Tanto a formulação do problema quanto sua resolução apresentam-se de diferentes modos, desde o fim do século XIX e por todo o século XX. As posturas das teologias da história vão desde uma rejeição radical, passando pela relação entre história e salvação, até uma abertura crítica.

No campo protestante, os maiores avanços ocorrem com Oscar Cullmann e Wolfhart Pannenberg. No campo católico, pode-se destacar as contribuições de Jean Daniélou e Karl Rahner. Ora, o problema das teologias europeias encontrava-se nos pressupostos filosóficos marcados por uma concepção ilustrada de história que terminava por colocá-la num impasse[3]: a afirmação de duas histórias, descritas a partir da oposição entre natural e sobrenatural (no caso de Rahner a linguagem permanece entre existencial e categorial), bem como o risco constante de um idealismo, na medida em que seu discurso não tinha uma ressonância profunda na práxis eclesial.

O desafio que se colocava era como manter a gratuidade da ação divina e a liberdade humana sem levar a uma identificação entre história da salvação e história do mundo, isto é, como assumir a história do mundo como lugar da salvação sem condicionar a ação divina. O caminho foi distinguir duas histórias, o que significou assumir o esquema: "a salvação e o encontro com Deus não se realizam no âmbito da história empírica da humanidade, mas num plano puramente transcendental"[4]. O problema aqui está em não conseguir desvincular-se do aporte filosófico ilustrado que afirma uma condução racional da história por meio de um princípio fundamental (natureza, espírito, forças produtivas) que solapava a liberdade humana e a possibilidade de atuação divina. "A liberdade, a moralidade e, portanto, também o tema de Deus são situados fora do plano espaço-temporal, no nível da subjetividade transcendental"[5].

A novidade da posição de Ellacuría encontra-se na formulação teórico-conceitual[6] do problema que permite superar os impasses encontrados por outros autores. Tal postura é possível em razão do aporte filosófico assumido e reformulado por Ellacuría a partir de sua

[3] Para Antonio González (1989, p. 341-349), o impasse é gerado em razão do marco filosófico ilustrado das teologias europeias.
[4] "La salvación y el encuentro con Dios no se realizan en el ámbito de la historia empírica de la humanidad, sino en un plano puramente transcendental" (GONZÁLEZ, 1989, p. 342).
[5] "La libertad, la moralidad y, por tanto, también el tema de Dios son situados fuera del plano espacio-temporal, en nível de la subjetividad transcendental" (GONZÁLEZ, 1989, p. 342).
[6] Aquino Junior assevera que a novidade de Ellacuría encontra-se, sobretudo, na sua formulação que repropõe em novos termos uma velha questão. "Seu mérito não tem a ver com a redescoberta e centralidade dessa problemática na reflexão teológica, que são anteriores a ele, mas com sua formulação teórico-conceitual" (AQUINO JUNIOR, Francisco de. Sobre a historicidade da salvação cristã: aportes de Ignacio Ellacuría. *pro manuscripto*, p. 8).

base zubiriana[7], bem como da experiência eclesial vivida em El Salvador[8] que o permitiu enfrentar-se com a questão a partir de uma nova perspectiva. Trata-se de indagar acerca das categorias mediante as quais Ellacuría formula o debate e dos elementos que oferece para sua solução.

Na mesma linha dos teólogos da história, Ellacuría propõe a passagem de uma compreensão naturalista da salvação para uma compreensão histórica da salvação. Neste caso, o lugar da revelação divina, onde se manifesta a salvação, é a história e não a natureza. "Na história se conta com a possibilidade de uma revelação e autodoação permanente, não somente por parte de quem a recebe, mas, o que é mais radical, por parte de quem a dá"[9].

Deus não se dá de uma vez por todas, mas se revela gradualmente na história humana[10]. Por conseguinte, enquanto alguns afirmam a natureza[11] ou a subjetividade como o lugar de manifestação de Deus, Ellacuría afirma, na mesma linha da teologia da libertação, a história: "Os teólogos latino-americanos, de uma maneira ou de outra, uns mais filosoficamente, outros mais teologicamente, pensamos que onde mais plenamente se dá a realidade é na história"[12]. A história é lugar pleno de realidade e de salvação e não a subjetividade ou a natureza: "Deus se revelou na história. A revelação e a salvação cristãs não somente se dão historicamente, mas

[7] Xavier Zubiri supera o dualismo que marca a história da filosofia ocidental por meio de uma teoria da inteligência e da realidade que afirma a congeneridade entre inteligência e realidade. A história é pensada como parte integrante do todo da realidade em sua dinamicidade, estruturada em diferentes dimensões de modo que afirma a unidade da realidade. O fato é que Ellacuría encontra na filosofia de Zubiri "las bases para formular un nuevo tipo de filosofía realista caracterizada por una nueva idea de realidad y una nueva idea de la inteligencia, que supera radicalmente el 'el reduccionismo idealista' en que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental" (SAMOUR, 2003, p. 30).

[8] A atuação de Ellacuría, como jovem jesuíta, ocorre durante a ditadura militar de El Salvador, um período extremamente sangrento, em meio a uma multidão de famintos. As condições experimentadas em El Salvador marcam profundamente Ellacuría, sobretudo, a convivência com Dom Oscar Romero e os colegas na Universidad Centroamericana América José Simões. *Conferir* AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010, p. 104-130; SOBRINO, Jon. O impacto de Dom Romero sobre Ignacio Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 17-40.

[9] "En la historia se cuenta con la posibilidad de una revelación y autodonación permanente, no sólo por parte de quien la recibe sino, lo que es más radical, por parte de quien la da" (ELLACURÍA, 2000h, v.1, p. 549).

[10] É na história humana, na ordem social que se dá a mediação. "Por lo tanto, no la naturaleza y en orden natural, sino más bien la historia y la ordenación social son, por lo pronto, el cuerpo mediador de Dios" (ELLACURÍA, Ignacio. Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000k. v. 1, p. 664).

[11] Não é algo óbvio que a história seja o lugar da revelação de Deus. A natureza é vista em outras religiões como lugar da manifestação de Deus. "A otros pueblos, les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la naturaleza con lo que ésta tiene de majestuoso" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 549). Enquanto na natureza as coisas já estão dadas, fixadas, na história ocorre a novidade, a criatividade, há uma abertura a um "mais", "el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 548).

[12] "Los teólogos latino-americanos, de una manera o de otra, unos más filosóficamente, otros más teológicamente, pensamos que donde más plenamente se da la realidad es en la historia" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 21).

constituem uma história da salvação"[13]. A mediação da história é essencial para a revelação[14] de Deus. "A história social não anula a historicidade pessoal, mas supõe e a culmina"[15].

A superação do aporte da salvação de caráter naturalista somente é possível na medida em que se descobre a densidade metafisica da história[16] por meio da filosofia da realidade histórica[17], entendida como metafísica intramundana. O teólogo jesuíta o faz afirmando a existência de uma única realidade histórica na qual a natureza é uma dimensão constitutiva e imprescindível. Neste sentido, a história envolve a realidade com todos os seus dinamismos, tanto a natureza material como biológica, social e pessoal em uma complexa estrutura que mantendo as diferenças formam uma única realidade histórica[18]. "A realidade histórica é o verdadeiro objeto de uma autêntica teologia e filosofia latino-americanas"[19].

Existe uma diferença fundamental entre a concepção ilustrada de história presente na teologia europeia e a perspectiva de Ellacuría, pois se afirma uma unidade intrínseca, uma só realidade histórica, onde intervém Deus e o homem, uma não pode se dar sem a outra. Necessita-se discernir a relação entre estas intervenções. "Não se dá a intervenção de Deus sem que nela se faça presente, de uma ou outra forma, o homem e não se dá a intervenção do homem sem que nela se faça presente, de algum modo, Deus"[20].

Pensar o modo como a salvação se dá em cada tempo e momento da história da humanidade, isto é, pensar a historicidade da salvação, torna-se viável dentro de uma

---

[13] "Dios se ha revelado en la historia. La revelación y la salvación cristianas no sólo se han dado históricamente, sino que constituyen una historia de la salvación" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 22).
[14] ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 662.
[15] "La historia social no anula la historicidad personal, sino que la supone y la culmina" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 662).
[16] SAMOUR, 2003, p. 134.
[17] É a filosofia da realidade histórica que oferece as bases para sua teologia da libertação. "De hecho, uno de los campos que tiene más relación con su filosofía de la realidad histórica es su teología de la liberación, en la que aparecen muchas de sus tesis filosóficas centrales aplicadas en la fundamentación filosófica de su método o utilizadas en la formulación de sus concepciones fundamentales sobre la historicidad de la salvación y de la salvación como liberación" (SAMOUR, 2003, p. 12-13). Pode-se afirmar que a realidade histórica de Ellacuría é um prolongamento, mas não repetição da metafísica zubiriana na América Latina (GONZÁLEZ, Antonio. La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica. In: PINTOR-RAMOS, Antonio. *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 422).
[18] Trata-se de uma unidade plural aberta aos processos históricos e que se contrapõe a qualquer projeto totalitário que tende a anular as diferenças. O risco moderno se expressa como uma fragmentação que perde de vista a totalidade da realidade. "A tendência de alguns pensadores pós-modernos de fragmentar o mundo a fim de resgatar as diferenças implica o perigo de negligenciar estas interdependências e, assim, perder de vista as coisas em sua última concreção" (PITTL, Sebastian. O povo crucificado como sujeito da história? In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 126).
[19] LASSALE-KLEIN, Robert. A contribuição de Rahner para dois aspectos da abordagem latino-americana fundamental de Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 82.
[20] "No se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente, de una u otra forma, el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente, de algún modo, Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 541).

compreensão de história que permite pensar a ação livre e gratuita de Deus em relação com a ação humana, assegurando e não limitando a liberdade e a iniciativa divinas. Por conseguinte, a história como dinamismo estrutural, aberta à ação humana e divina oferece uma possibilidade.

> Precisamente, a unidade total de uma só história de Deus nos homens e dos homens em Deus não permite a evasão de um dos extremos abstratos: "só Deus" ou "só o homem"; mas tampouco permite ficar na dualidade acumulada de Deus "e" do homem, mas que afirma a unidade dual de Deus "no" homem e do homem "em" Deus[21].

Ellacuría eleva a discussão a um novo patamar conquanto afirma a "onipresença de Deus na história que, por definição, é sempre divina, enquanto esta presença pode tomar formas distintas, que dificilmente podem classificar-se na divisão simplista de naturais e sobrenaturais"[22]. Neste sentido, deve-se abordar de um novo modo a velha oposição clássica: "o que antes se propunha em termos de 'natureza' e de 'graça' se coloca hoje em termos de 'salvação na história' e 'história da salvação'"[23].

A história não tem duas linhas distintas independentes de desenvolvimento, mas constitui-se como única história de Deus que é "história da salvação e é história da condenação. É história da graça e história do pecado"[24]. Trata-se de uma unidade estrutural que rechaça qualquer possibilidade de monismo ou dualismos. Não se trata de monismo, mas de uma unidade estrutural. "Não há mais que uma só história. Sem excluir diferenças; nós não somos

---

[21] "Precisamente, la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los extremos abstractos: 'sólo Dios' o 'sólo el hombre'; pero tampoco permite quedarse en la dualidad acumulada de Dios 'y' del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios 'en' el hombre y del hombre 'en' Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 557)**.**

[22] "Omnipresencia de Dios en la historia que, por definición, es siempre divina, aunque esa presencia puede tomar formas distintas, que difícilmente pueden clasificarse en la división simplista de naturales y sobrenaturales" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 542).

[23] "Lo que antes se proponía en términos de 'naturaleza' y de 'gracia' se plantea hoy en términos de 'salvación en la historia' e 'historia de la salvación'" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 663). Ellacuría supera o dualismo neoescolástico natural-sobrenatural por meio de um caminho que se revela mais bíblico e rico ao afirmar que a história da salvação é uma salvação na história. "Embora, à primeira vista, esta reivindicação pareça reduzir a salvação, quando vista dentro dos contornos da filosofía da realidade histórica de Ellacuría, ela indica como ele vence a visão extrínseca mais antiga e dualista da salvação, preservando, ao mesmo tempo, uma percepção da transcendência divina" (LEE, Michael E. Rumo a uma evangelização nova e histórica. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 140-141).

[24] "Historia de la salvación y es historia de condenación. Es historia de la gracia y es historia de pecado" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 24). Ellacuría afirma a existência de uma única grande história de Deus que é tanto história da graça como história do pecado (2000h, v. 1, p. 581). Não se trata simplesmente da união de duas histórias numa unidade superior ou supressão de uma delas: "La estructuración de la historia de salvación y de la historia del mundo, en lo que venimos llamando la historia de Dios, no implica la aceptación de una dualidad separada entre aquéllas, subsumida en la unidad superior de ésta, porque ésta no es sino la unidad estructural de las otras dos: la historia del mundo debe determinar de múltiples formas la historia de la salvación y la historia de salvación debe determinar de múltiples formas la historia del mundo, aceptado que en ambas se juega la historia de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 574).

monistas somos estruturais, que é outro tipo de coisa distinta"[25]. Isto porque a unidade é formada a partir de diferentes, pois "a unidade da realidade histórica é estrutural e não substancial, pressupõe múltiplos elementos distintos"[26]. Nesta unidade estrutural, "a diversidade qualitativa dos elementos é absorvida na unidade estrutural de sua realidade profunda. A partir uma concepção estrutural pode salvar-se, sem separação, a unidade da história e a diversidade de seus distintos elementos"[27].

Nas Escrituras, percebe-se que a história se encontra aberta ao futuro. A experiência de opressão e sofrimento no presente é vivida na expectativa de um futuro marcado pela promessa e esperança. Nesta experiência da promessa-esperança, o ser humano responde abrindo-se a uma nova experiência que não se limita as experiências já dadas. A história é o campo do transcendentalmente aberto, lugar do novo que desinstala, aonde Deus se faz presente, por isso é o lugar de maior densidade metafísica e de abertura à revelação e à salvação gratuitas. "A história é *de suyo* transcendentalmente aberta e nesta transcendentalidade está já a presença, ao menos incoada de Deus"[28].

Além disso, deve-se ter presente que o aporte ellacuriano emerge desde a experiência com os pobres e sofredores em El Salvador, da militância constante na luta por justiça e dignidade e na vivência radical do evangelho. A elaboração teórica brota a partir da experiência concreta e retorna a ela como contribuição para o Reinado de Deus. Assim, a perspectiva de Ellacuría, como da teologia da libertação, parte da vida concreta do povo latino-americano que clama por salvação.

3.1.2 Dois enfoques na compreensão da história da salvação

Existe uma única história da salvação na qual Deus e a humanidade estão presentes. Contudo, o que se entende por história da salvação não é sempre a mesma coisa, pois se constata a existência de dois enfoques fundamentais: "entre os que se perguntam pelo carácter histórico dos acontecimentos salvíficos e aqueles que se perguntam pelo caráter salvífico dos

[25] "No hay sino una sola historia. Sin excluir diferencias; nosotros no somos monistas somos estructurales, que es otro tipo de cosa distinta" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 24).
[26] "La unidad de la realidad histórica es estructural y no sustancial, presupone múltiples elementos distintos" (ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000i. v. 1, p. 622).
[27] "La diversidad cualitativa de los elementos absorbida en la unidad estructural de su realidad profunda. Desde una concepción estructural puede salvarse, sin separación, la unidad de la historia y la diversidad de sus distintos elementos" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 622).
[28] "La historia es de suyo transcendentalmente abierta y en esa transcendentalidad está y a la presencia, al menos incoada, de Dios" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 604).

acontecimentos históricos"[29]. Os primeiros estão interessados por fundamentar historicamente os fatos salvíficos, isto é, procuram explicitar como os acontecimentos fundamentais da fé ocorreram historicamente, "desde a ressureição de Jesus como fato mais importante até os milagres ou a série de eventos salvíficos do Antigo Testamento"[30]. O segundo grupo se interessa por perceber quais acontecimentos históricos trazem salvação e quais trazem condenação, "que acontecimentos fazem Deus mais presente e como neles se atualiza e se faz eficaz esta presença"[31].

Num primeiro momento, pode-se afirmar que a primeira perspectiva predominou enquanto zona de interesse e dedicação por parte dos exegetas e teólogos. Tratava-se de mostrar como os grandes acontecimentos salvíficos da fé cristã são históricos, isto é, formam uma história da salvação[32]. Nesta esteira, encontra-se toda a discussão acerca da existência de Jesus, a busca do Jesus histórico[33], bem como toda a reflexão bíblica e sistemática que procurava recuperar a historicidade dos eventos salvíficos. Um conjunto de pesquisas em distintas direções, auxiliadas pelos dados da exegese, arqueologia, filologia, embrenha-se nos dados bíblicos e patrísticos. Tanto no campo protestante quanto católico ocorrem inúmeros esforços. Dada sua influência nos dois campos, pode-se destacar Oscar Cullmann no esforço de mostrar o caráter histórico dos acontecimentos salvíficos presentes nas Escrituras. Além disso, dentro do processo de abertura pode ser situado o projeto de um "Compêndio dogmático de história da salvação", chamada de *Mysterium Salutis*[34]. Empenharam-se neste projeto diversos nomes como Johannes Feier, Joseph Trütsch, Herbert Haag, Magnus Löher, Karl Rahner, Hans Von Balthasar[35].

Neste campo, destacam-se também as escolas de teologias francesas (*Le Saulchoir* e *Lyon-Fouvière*) na busca por articular fé cristã e história a partir de uma nova metodologia teológica que privilegiava a via indutiva e que possibilitava reler toda a tradição e revelação cristã[36]. Neste sentido, Congar, levando em consideração a experiência da Ação Católica nos

[29] "Entre aquellos que se preguntan por el carácter salvífico de los hechos salvíficos y aquellos que se preguntan por el carácter salvífico de los hechos históricos" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 536).
[30] "Desde la resurrección de Jesús como el hecho más importante hasta los milagros o la serie de sucesos salvíficos del Antiguo Testamento" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 536).
[31] "Qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y se hace eficaz esa presencia" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 536).
[32] HUNERMANN, 2014, p. 50-52.
[33] A busca pelo Jesus histórico se desenvolve em diferentes fases, nas quais se busca aproximar o mais possível da existência histórica de Jesus. Para aprofundar este debate, pode-se *conferir* TAVARES, 2002, 801-811.
[34] Esta obra começou a ser esboçada a partir de 1958, tendo o seu primeiro volume lançado em 1965 e o seu último volume publicado em 1976 (HÜNERMANN, 2014, p. 51).
[35] HÜNERMANN, 2014, p. 51-52.
[36] GIBELLINI, 2012, p. 174-209.

seus estudos, reflete sobre a relação entre ação humana e reino de Deus[37], enquanto De Lubac contribui para redescobrir a dimensão histórica presente na patrística[38]. Nestas escolas estão presentes a busca por responder às demandas postas pelo homem moderno à fé, bem como reler toda a tradição eclesial inserindo-a no seu próprio tempo[39]. A grande contribuição destas escolas está na abertura à história e aos problemas postos à fé, bem como a releitura da tradição teológica.

Neste campo também se encontra o amplo debate sobre as relações entre reino de Deus e progresso humano. A discussão ocorria em torno de duas posturas: encarnacionismo[40] (afirmava a continuidade entre reino de Deus e progresso humano) e escatologismo[41] (insistia na descontinuidade)[42]. Em ambas as perspectivas a formulação da reflexão é demasiadamente teórico-especulativa que tem por objeto o homem moderno que questiona a fé.

A formação teológica de Ignacio Ellacuría ocorre dentro deste campo de reflexão[43], no bojo das novidades propiciadas pela renovação bíblica. Deste modo, parte significativa de seus artigos[44] são redigidos com a finalidade de atualizar, dialogar e divulgar na América Latina as grandes reviravoltas teológicas. Nota-se uma profunda preocupação pelo Jesus histórico[45] e a necessidade de gestar uma nova cristologia[46].

---

[37] CONGAR, 1966, p. 83-160.
[38] GIBELLINI, 2012, p. 182-191.
[39] Daniélou (1946, p. 5-21) apresenta a problemática, traça um panorama e abre a questão para eventuais respostas.
[40] MALEVEZ, 1949, p. 231-238.
[41] MALEVEZ, 1949, p. 226-231.
[42] O encarnacionismo era defendido por Montuclard, G. Thils, L. Malevez e K. Rahner, enquanto o escatologismo era defendido por Louis Bouyer, Congar e Daniélou (COMBLIN, 1967, p. 108-109).
[43] AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 124-125; SOLS LUCIA, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trota, 1999, p. 25-27.
[44] O conjunto dos artigos de Ellacuría são escritos a partir das necessidades e exigências do trabalho em El Salvador. Desse modo, como afirma Rolando Alvarado, Ellacuría "no nos ha legado un corpus teológico mínimanete completo" (ALVARADO, Rolando. Perfil de un teólogo. In: SOBRINO, Jon; ALVARADO, Rolando. *Ignacio Ellacuría*: aquella libertad esclarecida. San Salvador: UCA, 1999, p. 155).
[45] Destacam-se os artigos dedicados à questão da historicidade de Jesus: ELLACURÍA, Ignacio. Carácter político de la misión de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000a. v. 2, p. 13-31; ELLACURÍA, Ignacio. Dimensión política del messianismo de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000b. v. 2, p. 33-66; ELLACURÍA, Ignacio. Por qué muere Jesús y por qué lo matan?. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000c. v. 2, p. 67-88; ELLACURÍA, Ignacio. La fe pascual en la resurrección de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000d. v. 2, p. 89-93. Neles debate-se a problemática da historicidade de Jesus, insistindo na unidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. A questão da morte de Jesus é abordada a partir de duas questões fundamentais: por que morre Jesus e porque o matam? As duas questões são respondidas a partir da paixão e morte de Jesus. "Tres razones, al menos, invitan a enfocarlo desde la pasión: (a) la muerte de Jesús es la culminación y la verdad última de su vida; (b) es el núcleo original de los relatos evangélicos y donde es posible realizar una mayor verificación histórica; (c) es punto fundamental de divergencia entre quienes se atienen a que Jesús murió por nuestros pecados y quienes se atienen a que se le mato en razón de su lucha por el hombre y en virtud de motivos políticos" (ELLACURÍA, 2000c, v. 2, p. 67-68).
[46] Ellacuría indica a necessidade de uma cristologia capaz de enfatizar a vida e a missão de Jesus como salvador do ser humano em plenitude. Esta preocupação se insere em sua busca por um novo *logos* capaz de superar o *logos* grego que tem marcado a teología. "Hoy necesitamos una nueva cristología para la cual el tema capital no puede

Progressivamente, o interesse pelo caráter salvífico dos processos históricos ganha relevância na reflexão teológica. Ora, esta questão já aparecia no interesse da renovação teológica europeia, mas na teologia da libertação este tema ganhará mais peso e relevância[47]. Trata-se de pensar a efetividade histórica da salvação, isto significa perceber em quais realidades históricas a salvação se nos apresenta[48].

Estas duas perspectivas mostram-se como complementares, visto que "a segunda pressupõe a primeira e aceita sem maiores reservas que os grandes acontecimentos salvíficos, reveladores e comunicadores de Deus, se deram na história, por mais que sua justificação crítica não possa alcançar nem se reduzir às comprovações da ciência histórica"[49]. Inserido na segunda posição, Ellacuría pensa a relação entre salvação cristã e libertação histórica a partir da realidade latino-americana[50]. No fundo, trata-se de repensar o problema clássico entre a salvação cristã e a libertação histórica. "O que tem a ver os esforços por uma libertação histórica, inclusive sociopolítica, com a instauração do reino de Deus que Jesus pregou? O que tem a ver o anúncio do reino de Deus e sua realização com a libertação históricas das maiorias oprimidas"[51].

---

ser cómo se concilia conceputamente – y se tranquiliza así la inquietud intelectual – la unicidad de persona con duplicidad de naturalezas, sino, más bien, cómo se realiza Jesús en toda su plenitud su misión de salvador del hombre" (ELLACURÍA, 2000a, v. 2, p. 16).

[47] O Concílio Vaticano II teve o mérito de abrir-se ao mundo, dialogando com suas diferentes expressões, mas, infelizmente "no historizó debidamente lo que era ese mundo, un mundo que debiera haber definido como un mundo de pecado e injusticia, en el cual las intensas mayorías de la humanidad padecen miseria e injusticia" (ELLACURÍA, Ignacio. El auténtico lugar social de la Iglesia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000j. v. 2, p. 449). Apesar disso, o concílio abriu caminho para que a Conferência de Medellín e a Teologia da libertação pudessem pensar efetivamente a salvação neste mundo injusto. "A Conferência de Medellín foi a transposição da perspectiva do Concílio e de suas intuições ao contexto específico do continente latino-americano. Sem o Concílio, não teria existido Medellín, mas Medellín não teria sido Medellín sem o esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizava a América Latina. (PALÁCIO, Carlos. Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *O mar se abriu:* trinta anos da teología na América Latina. São Paulo, Loyola, 2000, p. 53).

[48] Há uma tendência à espiritualização da salvação que termina por jogá-la para o pós-morte, de modo que ela se torna a-histórica. "Para Ellacuría, posto que seja expressa de diversas maneiras, a deficiência básica no pensamento cristão a respeito da salvação é o 'preconceito de que a salvação é a-histórica'. Envolve a tendência a 'espiritualizar' a salvação de modo a tornar a vida humana histórica e, sem dúvida, até mesmo toda a história, subordinada à salvação, quando não completamente irrelevante" (LEE, 2014, p. 139).

[49] "La segunda presupone la primera y acepta sin mayores reservas que los grandes hechos salvíficos, reveladores y comunicadores de Dios, se han dado en la historia, por más que su justificación crítica no pueda alcanzar ni reducirse a las comprobaciones de la ciencia histórica" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 537).

[50] Segundo Palacio, a teologia latino-americana realiza uma transposição do conceito de salvação numa linguagem de libertação a partir da praxis eclesial e do encontro com Jesus numa soteriologia vivida com o povo. "Transponer el concepto de 'salvación' en un linguaje de 'liberación' era lícito y además necesario. Pero no se trataba, en primer lugar, de una operación especulativa, sino de discernir una experiencia" (PALACIO, Carlos. La "salvación en Jesucristo" en la reflexión teológica latinoamericana. *Revista latinoamericana de teología*, El Salvador, v. 18, n. 53, p. 128, mayo/agosto 2001).

[51] "¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso sócio-política, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas?" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 539).

A partir da nova compreensão de história e da presença humana e divina, o enfoque teológico assume um raio de alcance mais amplo, não mais exclui que os acontecimentos salvíficos se dão numa história, contudo, assevera que a salvação é histórica enquanto afeta a história mesma. Por conseguinte, não basta afirmar a historicidade dos acontecimentos salvíficos, necessita-se explicitar sua efetividade histórica. Neste sentido, o que se percebe é que existem ações em favor de Deus e do povo e há ações contra Deus e contra o povo. Isto significa práxis histórica de salvação e práxis histórica de perdição:

> Na única história há ações em favor de Deus e do povo e há ações contra Deus e o povo; há práxis histórica de salvação e há práxis histórica de perdição, há práxis histórica de libertação e há práxis histórica de opressão. Salvação e libertação que são, em primeiro lugar, uma salvação e libertação material, socio-política, plenamente real e constatável e que somente num segundo momento aparecem como lugar privilegiado da revelação e da presença de Deus[52].

Ellacuría foca o caráter salvífico dos acontecimentos históricos. A salvação necessita de corpo, visibilidade e possibilidade de operação, na medida em que "a salvação histórica, que o reino de Deus se realize cada vez mais na história, é sinal constitutivo – e não somente manifestativo – da presença deificante e salvífica de Deus encarnado na humanidade"[53]. Ellacuría, na esteira da teologia da libertação, retoma a centralidade que o Reinado de Deus tem na vida e na ação de Jesus. Insiste que sua realização se dá desde a história, mas não se limita a ela, conquanto o Reino de Deus somente alcança sua plenitude passando pela história. "O reino de Deus implica um máximo da presença de Deus, tal como este Deus se revela em Jesus, e de sua vontade na história dos homens"[54].

O conceito mesmo de reino de Deus é "dinâmico, ao mesmo tempo que é histórico e transhistórico. A realidade do reino de Deus implica, em si mesma, o problema de sua realização"[55]. Portanto, a missão da teologia é "mostrar ao povo latinoamericano na história de

---

[52] "En una única historia hay acciones en favor de Dios y del pueblo y hay acciones en contra del pueblo y de Dios; hay práxis histórica de salvación y hay práxis histórica de perdición, hay praxis histórica de liberación y hay praxis histórica de opresión. Salvación y liberación que son, em primer lugar, una salvación y liberación material, sócio-política, plenamente real y constatable y que sólo en un segundo momento aparecen como lugar privilegiado de la revelación y de la presencia de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 555).

[53] "La salvación histórica, el que reino de Dios se realice cada vez más en la historia, es signo constitutivo – y no sólo manifestativo – de la presencia deificante y salvífica del Dios encarnado en la humanidad" (ELLACURÍA, Ignacio. Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000f. v. 1, p. 305).

[54] "El reino de Dios implica un máximo de presencia de Dios, tal como ese Dios se revela en Jesús, y de su voluntad en la historia de los hombres" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 23).

[55] "Dinámico, a la par que histórico y transhistórico. La realidad del reino de Dios implica, en sí misma, el problema de su realización" (ELLACURÍA, 2000c, v. 1, p. 178).

hoje, na atual práxis histórica, que a salvação cristã mostra na história sua verdade, ainda que não é sem mais uma pura solução histórica, intercambiável com outras"[56].

3.1.3 Transcendência cristã

Para tratar da presença e atuação de Deus na história humana, Ellacuría se apoia no conceito de transcendência[57]. Em razão das influências filosóficas gregas, costuma-se entender o transcendente como o separado. Diante disso, necessita-se operar uma mudança na compreensão de transcendente "de" para transcendente "em"[58], a fim de enfatizar o "mais"[59] de Deus e do ser humano na história. Isto permite compreender que Deus se faz livremente presente na história.

Ora, convém explicitar a transcendência cristã a partir das Sagradas Escrituras (Antigo e Novo Testamento), destacando a unidade do real. "O que aqui se busca é mostrar a unidade primeira do divino e do humano na história"[60]. Desde o início da história do povo de Israel, nota-se a presença do tema da transcendência que alcança seu ápice em Jesus, o que permite afirmar que o transcendente é histórico e o histórico é transcendente.

Na história de Israel, não há separação do político e do religioso, do espírito e da carne[61]. Querer separá-los conduzirá a uma mutilação. A pergunta sobre "quem retirou o povo do Egito, Javé ou Moisés?" mostra-se desnecessária no contexto da tradição bíblica[62]. Ambos estão mutuamente implicados, pois Deus desce até seu povo por meio de Moisés. Para além das discussões sobre a historicidade dos fatos, o importante é a presença salvífica de Deus. Deus

---

[56] "Mostrar al pueblo latinoamericano en la historia de hoy, en la actual praxis histórica, que la salvación cristiana muestra en la historia su verdad, aunque no es sin más una pura solución histórica, intercambiable con otras" (ELLACURÍA, 2000e, v. 1, p. 276).

[57] Ellacuría trata do tema da transcendência em razão da crítica que se fazia à teologia latino-americana por afirmar a unidade da história. Naquele contexto, acusava-se a teologia da libertação de cair num imanentismo ou materialismo. Havia muitas controvérsias em torno do deslocamento realizado pela teologia latino-americana. *Conferir* AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo; Pernambuco: Paulinas; Unicap, 2019, p. 39-43.

[58] Deve-se superar uma noção extrínseca de salvação a fim de entender que a salvação é trans-histórica realizando-se ao longo da história humana na medida em que a vontade divina de vida plena para a humanidade se realiza. "Esta visão de transcendência exige que, embora a libertação humana não possa representar a plenitude da salvação cristã, não se pode falar de salvação sem a libertação humana" (LEE, 2014, p. 143).

[59] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 549.

[60] "Lo que aquí se busca es mostrar la unidad primigenia de lo divino y de lo humano en la historia" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 543).

[61] A pergunta pelo profano e sagrado, na narração do êxodo, não faz sentido, pois é difícil determinar dentro da história o que seja ação de Deus ou ação humana. "Yahvé aparece así como el momento transcendente de una única práxis de salvación, aquel momento que rompe los límites de la acción humana y, o reconduce el sentido más profundo de esa acción" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 554).

[62] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 553-554.

livremente "intervém sem cessar na história e revela sua vontade através dos acontecimentos"[63]. O Êxodo apresenta a novidade da intervenção divina, uma história das ações de Deus interpretada pela fé.

O Deus de Israel atua na história do povo, modifica-a, pois, a história é o lugar privilegiado de sua intervenção, visto que a vida humana se encontra aberta à esperança trazida pelo divino[64]. Deus revela seu poder transcendente na experiência histórica do caminho com Israel, onde se celebra "uma revelação do poder transcendente de Javé, um poder que modifica a história e, que, na mudança histórica, mostra tanto a contingência humana como a esperança humana"[65].

Na história, capta-se melhor a ação do homem e do divino, de modo que a teofania histórica distingue a experiência de Israel dos outros povos com seus deuses. "A história é assim o lugar pleno da transcendência, mas de uma transcendência que não aparece mecanicamente, mas que somente aparece quando se faz história e irrompe de modo novo no processo determinante, na permanente desinstalação"[66]. A história engloba o natural, o subjetivo, o pessoal. Ela é aberta tanto ao que a humanidade por si mesma pode mostrar quanto a que Deus se mostre. "O paradigmático está, então, em que onde se repita historicamente o que na Escritura se expressa como teopraxía, então pode ver-se nesta práxis histórica determinada uma teofania"[67].

Entre o AT e o NT, há um novo passo, que não é bem uma ruptura, mas algo novo, uma superação, a partir da aparição de Jesus. Para entender esta novidade superadora que é Jesus, podemos recorrer à figura de Moisés: se antes era ele a figura por excelência, agora é Jesus. "A figura de Jesus desde uma perspectiva limitada, mas fundamental: Jesus é o novo Moisés"[68]. Ele que constitui o novo povo de Israel.

O Evangelho de João destaca-se no modo como mostra esta vinculação entre Jesus e Moisés. Já no prólogo de João, apresentam-se alguns destes traços fundamentais (Jo 1,16-18).

---

[63] "Interviene sin cesar en la historia y que revela su voluntad, a través de los acontecimientos" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 547).
[64] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 548.
[65] "Una revelación del poder transcendente de Yahvé, un poder que cambia la historia y, que, en el cambio histórico, muestra tanto la contingencia humana como la esperanza humana" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 547).
[66] "La historia es así el lugar pleno de la transcendencia, pero de una transcendencia que no aparece mecánicamente, sino que sólo aparece cuando se hace historia y se irrumpe novedosamente en el proceso determinante, en permanente desinstalación" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 550).
[67] "Lo paradigmático está, entonces, en que donde se repita históricamente lo que en la Escritura se expresa como teopraxía, entonces puede verse en esa praxis histórica determinada una teofanía" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 556).
[68] "La figura de Jesús desde una perspectiva limitada, pero fundamental: Jesús es el 'nuevo' Moisés" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 560).

Todavia, notam-se pelo menos dois aspectos que distinguem Moisés e Jesus: um deu a lei, enquanto o outro o amor, um não pode contemplar o logos, enquanto o outro é o próprio logos[69]. Além disso, havia expectativa dos judeus e dos samaritanos em relação à vinda de um profeta semelhante a Moisés, que promoveria a libertação do povo, tornando-se seu rei. Na vida e atuação de Jesus, o povo vê o cumprimento das promessas[70].

Na cristologia primitiva de João existe uma unidade da história. Deus salva por meio de ações históricas. "Esta cristologia primitiva do relato básico de João, parte, portanto, da mesma experiência clássica da unidade de salvação e história: Deus é quem salva, mas através de um enviado histórico e de ações históricas"[71]. Jesus é o novo Moisés, segundo os três milagres (sinais) de João: as bodas de Caná (Jo 2,1-12), cura do filho do funcionário real (Jo 4,46-54) e a pesca milagrosa (Jo 21,1-14)[72]. Os três relatos seguem o mesmo padrão do Êxodo (Ex 4,1-17): do mesmo modo que Deus dá a Moisés o poder de realizar três milagres que o apresentam como seu enviado, Jesus realiza três sinais que o apresentam como o esperado pela promessa. Isto se torna ainda mais evidente, quando se considera que nos evangelhos sinóticos os milagres são realizados como consequência da fé em Jesus e não como sinais que levam à fé[73]. O evangelho mantém o esquema de unidade entre o transcendente e o histórico, pois, na pessoa de Jesus[74], não se separa o salvífico e o histórico[75].

Na vivência da fé no continente latino-americano, a transcendência cristã, a unidade entre o histórico e o transcendente, mostra-se plenamente possível, na medida em que "o crente latinoamericano vê estas duas histórias unificadas ou, melhor, unidas no que poderia se chamar a grande história de Deus"[76]. Neste sentido, não se pode conceber uma separação ou redução de um aspecto ao outro, pois o reino de Deus é como uma semente lançada no campo do mundo e da história que deve crescer até que Cristo seja tudo em todos. Por conseguinte, por um lado,

---

[69] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 562.
[70] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 563.
[71] "Esta cristología primitiva del relato básico de Juan, parte, por lo tanto, de la misma experiencia clásica de la unidad de salvación e historia: Dios es quien salva, pero salva a través de un enviado histórico y de acciones históricas" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 563).
[72] Ellacuría (2000h, v. 1, p. 564) segue a interpretação de Boismard.
[73] ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 564.
[74] Impõe-se a tarefa de historicizar a memória de Jesus, o que não significa simplesmente enfatizar as pesquisas estabelecidas sobre o "Jesus histórico", mas pensar uma soteriologia histórica que assuma a realidade histórica da América Latina: "A soteriologia histórica de Ellacuría insiste em que o que é salvífico a respeito de Jesus Cristo não pode ser separado do que é histórico; deve ser visto como uma transcendência 'em' para a plenitude da história" (LEE, 2014, p. 145).
[75] O histórico torna-se o lugar de salvação: "El esquema de la unidad de lo transcendente y de lo histórico seguiría manteniendo su plena validez, aunque las circunstancias históricas y el estadio del desarrollo de la revelación lleven a concreciones distintas, diferenciadas, tanto por lo que se quiere manifestar y donar, como por la situación de aquellos a quienes va dirigida la manifestación y donación" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 565).
[76] "El creyente ve estas dos historias unificadas o, más bien, unidas en lo que pudiera llamarse la gran historia de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 571).

não há "reducionismo do que é a história de Deus ao que é a história da salvação cristã" e, por outro lado, não há "reducionismo do que é a história de Deus ao que é a história dos acontecimentos políticos, sociais, econômicos, culturais"[77]. Nesta única história, estão presentes a ação de Deus e a ação do homem que intenta "construir, desde a fé, a operatividade cristã"[78].

Portanto, pode-se afirmar uma profunda unidade, tendo em vista que há "um só Deus e Pai, de que há uma só criação, de que há um só salvador, de que há um só reino de Deus e de que há uma só escatologia. Um só mundo e uma só humanidade"[79]. É esta profunda experiência de unidade que faz o crente latinoamericano. Neste sentido, a missão da Igreja se expressa no serviço aos homens e às mulheres, que se realiza na grande história, e Deus tendo por exemplo Jesus que é o "critério fundamental de como quer Deus pôr-se a serviço dos homens"[80].

O debate sobre a historicidade da salvação é longo e complexo, assumindo diferentes contornos e apresentando diferentes soluções para os problemas. Frente a isso, a novidade de Ellacuría está na formulação do problema que não mais se coloca na esteira do debate entre história sagrada e história profana e nem natural versus sobrenatural, antes se pergunte que questiona que situações favorecem a salvação e quais situações promovem a condenação na única história. Formula o problema garantindo a plena autonomia humana e divina, isto é, sem comprometer a liberdade de Deus. Deus é transcendente na história humana. A partir disso, é possível indagar que contornos a salvação assume na vida humana, isto é, que realidades trazem salvação. A grande contribuição da teologia da libertação está em pensar a salvação como libertação.

3.2 Salvação como libertação

Na segunda parte, apresenta-se a libertação como a forma histórica na qual a salvação se apresenta na América Latina (tópico 1), destacando a amplitude de seu processo, que envolve tanto uma conversão pessoal quanto estrutural (tópico 2), as diversas mediações teóricas e práticas (tópico 3). Tem-se presente que o sujeito, por excelência, é o próprio Deus que salva e

[77] "Reduccionismo de lo que es la historia de Dios a lo que es la historia de la salvación cristiana, en su sentido restringido, ni menos un reduccionismo de lo que es la historia de Dios a lo que es la historia de los acontecimientos políticos, sociales, económicos, culturales, etc." (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 573).
[78] "Construir, desde la fe y la operatividad cristiana" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 573).
[79] "Un sólo Dios y Padre, de que hay una sola creación, de que hay un sólo salvador, de que hay un sólo reino de Dios y de que hay una sola escatología. Un sólo mundo y una sola humanidad" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 573).
[80] "Criterio fundamental de cómo quiere Dios ponerse al servicio de los hombres" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 574).

a Igreja como sacramento histórico da salvação (tópico 4), sendo os pobres portadores da salvação (tópico 5). Conclui-se retomando os principais elementos apresentados ao longo do capítulo, destacando as contribuições de Ignacio Ellacuría para a teologia cristã.

3.2.1 A forma histórica da salvação

Assumir o princípio fundamental de que toda salvação se realiza a partir de uma história concreta significa pressupor que ela será "distinta segundo o tempo e o lugar nos quais se realiza e deve realizar-se na realidade histórica do homem, isto quer dizer, em sua total e concreta realidade"[81]. Por conseguinte, a historicidade da salvação cristã, em seu processo de historicização na América Latina, se apresenta como libertação que "busca estruturas e comportamentos mais justos e livres"[82] que tornem efetiva a salvação, pois "a salvação a entendemos como libertação. Como libertação integral em nossa situação"[83]. Além disso, ela não pode ocorrer distante de "processos de desenvolvimento e de mudanças políticas, mais ou menos revolucionárias"[84].

A libertação é um conceito central na revelação e na tradição bíblica, pois "representa a essência mesma da mensagem revelada, do dom salvífico de Deus aos homens"[85]. Entretanto, constata-se sua pouca relevância no conjunto de reflexão teológica, seja no próprio magistério eclesiástico ou nos teólogos. Neste sentido, convém recordar que sua presença no discurso teológico é relativamente recente. Na verdade, a redescoberta da categoria libertação ocorreu via movimentos sociais em sua luta por libertação, "fora da Igreja, ao menos num primeiro momento"[86]. "A libertação, em concreto, é uma dessas ações, um desses processos históricos nos quais se pode encontrar Deus, o Deus vivo salvador dos homens"[87].

A recepção deste tema, por parte da Igreja, aconteceu a partir do contato com os movimentos sociais e de descolonização. Ademais, esta reverberação do tema da libertação

---

[81] "Distinta según el tiempo y el lugar en que se realice, y debe realizarse en la realidad histórica del hombre, es decir, en su total y concreta realidad" (ELLACURÍA, 2000g, v. 1, p. 530).
[82] "Busca estructuras y comportamientos más justos y libres" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 25).
[83] "La salvación la entendemos como Liberación. Como Liberación integral en nuestra situación" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 25).
[84] "Procesos de desarrollo y de cambios políticos, más o menos revolucionarios" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 25).
[85] "Representa a la esencia misma del mensaje revelado, del don salvífico de Dios a los hombres" (ELLACURÍA, Ignacio. El torno al concepto y la idea de liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000j. v. 1, p. 630).
[86] "Fuera de la Iglesia, al menos en un primer momento" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 631).
[87] "La liberación, en concreto, es una de esas acciones, uno de esos procesos históricos en los que se puede encontrar a Dios, al Dios vivo salvador de los hombres" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 671).

deu-se na Doutrina Social da Igreja, não alcançando nem a teologia bíblica e nem a teologia sistemática[88]. Ora, a recuperação mais sistemática da categoria libertação, no seio da reflexão teológica, deve-se à teologia da libertação.

A libertação é uma "interpelação da própria realidade histórica a homens de fé" [89], na qual a Palavra de Deus é lida pelos agentes de pastoral e pelos teólogos a partir da escuta dos clamores do povo. "A teologia da libertação, matriz criadora de novo conceito cristão de libertação, começa a ser elaborada, impulsionada pelo novo espírito do Vaticano II, a partir de uma releitura do Antigo Testamento e do Novo Testamento que busca responder, tendo presente a Palavra de Deus, às exigências dos mais oprimidos"[90]. Neste caso, a libertação, diferente do desenvolvimento, é a mediação da salvação. "Não era o desenvolvimento, nem sequer o desenvolvimento integral, a mediação atual da salvação, mas a verdadeira e plena libertação"[91].

A libertação apresenta-se como tarefa histórica que inclui diferentes dimensões da vida humana (socioeconômica, política, religiosa)[92]. No êxodo[93], o povo hebreu descobre o Deus libertador que tira o povo da opressão socioeconômica do faraó. "A teofania nasce de uma teopraxía e remete a uma nova teopraxía: é o Deus que atua na história e em uma história bem precisa que pode descobrir-se e nomear-se em forma mais explícita e, se sequer, em forma mais transcendente"[94].

Deus escuta o clamor de seu povo e convoca Moisés para guiá-lo. Consequentemente, "a partir da libertação histórica, os israelitas irão descobrindo a riqueza sempre maior de Deus e a plenitude sempre maior da salvação-libertação"[95]. Assim, pode-se afirmar que a experiência

---

[88] ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 632.
[89] "interpelación de la realidad histórica a hombres de fe" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 632).
[90] "La teología de la liberación, matriz creadora del nuevo concepto cristiano de liberación, empieza a elaborarse, impulsada por el nuevo espíritu del Vaticano II, desde una relectura del Antiguo y del Nuevo Testamento que busca responder, desde a palabra de Dios, a las exigencias de los más oprimidos" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 633). Aqui o problema não é coincidencia de cristãos e marxistas falarem de libertação, mas comprender que, mesmo tendo pontos de contato, há também distinções entre uma e outra. "El problema, entonces, no es si cristianos y marxistas hablan hoy de liberación, sino en qué consiste la liberación cristiana, eso que el Vaticano II llama la verdadera y plena liberación" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 673).
[91] No era el desarrollo, ni siquiera el desarrollo integral, la mediación actual de la salvación, sino la verdadera y plena liberación" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 672).
[92] "Una liberación, asimismo, que no se identifica sin más con la liberación socio-política [...] son políticos, pero son más que políticos, porque anuncian una salvación que pasa por la historia, pero que va más allá de la historia" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 673).
[93] "Así, la experiencia del éxodo es formalmente una experiencia de liberación política, una liberación que atañe al pueblo como tal y que se refiere a la opresión socio-política y, derivadamente, religiosa" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 674).
[94] "La teofanía nace de una teopraxía y remite a una nueva teopraxía: es el Dios que actúa en la historia y en una historia bien precisa quien puede descubrirse y nombrase en forma más explícita y, si se quiere, en forma más transcendente" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 552).
[95] "A partir de esta liberación histórica, los israelitas irán descubriendo la riqueza siempre mayor de Dios y la plenitud siempre mayor de la salvación-liberación" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 633).

de sair do Egito é o espaço da manifestação de Deus, o emergir da novidade divina num ato que poderia ser situado como profano. "Para Israel, seu Deus fica definido por esta presença divina, que faz o povo sair da opressão do Egito. Israel aproxima-se 'mais' de Deus e de forma distinta da dos pais, porque experimentou em sua nova história algo novo de Deus"[96]. Para o povo de Israel "salvação" e "libertação" se equiparam[97]. Portanto, pode-se afirmar que o tema da libertação perpassa o conjunto do AT[98].

No NT, o tema da libertação continua. "Lucas nos deixou a chave interpretativa na primeira pregação de Jesus em Nazaré (Lc 4,16-22)"[99]. Por sua vez, João e Paulo alargam o conceito de libertação. Para eles, "a liberdade dos filhos, na fraternidade universal de todos os homens, unificados numa só salvação histórica; a posição central de Jesus total, logos criador e carne redentora torna-se princípio de liberdade"[100]. Assim, no conjunto das Escrituras, "a libertação na história significa e realiza a promessa salvífica de Deus aos homens; e, por outro lado, a promessa salvífica de Deus aos homens impulsiona a libertação na história"[101] .

Por conseguinte, pode-se afirmar a libertação como salvação e salvação como libertação, de modo que a libertação pode livrar-se de um duplo problema: "conceber a salvação como um processo puramente imanentista ou conceber a salvação como um processo puramente transcendentalista. São dois perigos que ameaçam constantemente a missão da Igreja no anúncio do Evangelho"[102]. A libertação cristã se distingue por sua "dupla direção de libertação-de e libertação-para"[103]: libertação do pecado e libertação para a liberdade. Neste sentido, o

---

[96] "Para Israel, su Dios queda definido por esa presencia divina, que hace salir al pueblo de la opresión de Egipto. Israel llega 'mas' a Dios y de distinta forma que en caso de los padres, porque ha experimentado en su historia nueva algo nuevo de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 553).

[97] "Es llamativo el número de veces que se equiparan 'liberación' y 'salvación'; e igualmente llamativo es el nuevo sentido de Dios que se alcanza en este proceso de liberación salvífica" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 675).

[98] Na mesma linha, os profetas representam "una superación de la experiencia religiosa del pueblo elegido y se lanzan vigorosamente a una lucha contra toda forma de opresión: contra los reyes, contra los poderosos depredadores, contra las desigualdades económicas, contra los imperios extranjeros" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 674). Nos Salmos, abarca-se "toda forma de opresión y no sólo la socio-política: liberación del pecado, de la enfermedad y de la muerte, de los enemigos y perseguidores, de los violentos, de los que hacen injusticia, de los opresores" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 675). "Los libros de los Macabeos narran las luchas del pueblo elegido contra los soberanos Seléucidas en busca de la libertad la vez religiosa y política" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 675).

[99] "Lucas nos ha dejado la clave interpretativa en la primera predicación de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-22)" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 676).

[100] "La libertad de los hijos, en la fraternidad universal de todos los hombres, unificados en una sola salvación histórica; el puesto central del Jesús total, *logos* creador y carne redentora, como principio de libertad" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 677).

[101] "La liberación en la historia significa y realiza la promesa salvífica de Dios a los hombres; y, por otro lado, la promesa salvífica de Dios a los hombres impulsa a la liberación en la historia" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 678).

[102] "Concebir la salvación como un proceso puramente inmanentista o concebir la salvación como un proceso puramente transcendentalista. Son dos peligros que amenazan constantemente la misión de la Iglesia en el anuncio del evangelio" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 678).

[103] "Doble dirección de liberación-de y liberación-para" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 679).

pecado é aquilo que impossibilita "a liberdade do homem"[104], pois "impede o homem ser o que é como homem"[105]. "No que diz respeito à 'libertação-para', o cristianismo apresenta a esperança de uma liberdade nova pela mediação de Jesus Cristo, o único Senhor e Salvador"[106].

3.2.2 A libertação como processo amplo e complexo

A libertação é um processo amplo e complexo que envolve processos históricos de libertação tanto pessoais quanto sociais que visam a vida plena do ser humano na sua comunhão com Deus e com o próximo. Neste sentido, impõe-se a necessidade de distinguir o que há de graça e de pecado no homem e na história, tomando como critério aquilo que torna presente "a vida de Deus entre os homens"[107]. O que salva é "uma fé e uma graça operantes"[108]que superam o pecado, enquanto injustiça, negação de Deus. O pecado se apresenta como negação do projeto criador de Deus para a humanidade.

A criação é expressão da ação livre de Deus que doa sua própria vida divina possibilitando que a vida humana seja uma forma limitada de Deus. "A criação seria a plasmação *ad extra* da própria vida trinitária"[109]. Na história se desenvolve a vida plasmada, a vida trinitária. Por conseguinte, não é só Deus que está em todas as coisas, antes elas foram plasmadas segundo a vida trinitária, uma vez que remetem a Deus e estão referidas a Ele. No homem, esta experiência se torna mais pessoal em razão da história. É isso que chamamos de dimensão teologal. "Todo o criado é uma forma limitada de ser Deus e o homem é um pequeno Deus, porque é um absoluto relativo, um absoluto *cobrado*. O que sucede é que essa forma limitada de ser Deus é, em princípio, aberta"[110].

O pecado é uma negação deliberada de Deus na qual se absolutiza o limite dentro de um processo histórico que pode ser pessoal ou social, impedindo e negando o dinamismo da vida trinitária. A absolutização do limite pessoal e social tem um duplo problema: "por um lado, impede que o 'mais' de Deus se faça presente de novo" [111] e, "por outro lado, absolutiza e

---

[104] "La libertad del hombre" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 679).
[105] "Impide al hombre ser lo que es como hombre" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 679).
[106] "Por lo que toca a 'liberación-para', el cristianismo aporta la esperanza de una libertad nueva en una tierra nueva por la mediación de Jesucristo, el único Señor y Salvador" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 680).
[107] "La vida de Dios entre los hombres" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 577).
[108] "Una fe y una gracia operantes" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 577).
[109] "La creación sería la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 578).
[110] "Todo lo creado es una forma limitada de ser Dios y el hombre, es un pequeño Dios, porque es un absoluto relativo, un absoluto cobrado. Lo que sucede es que esa forma limitada de ser Dios es, en principio, abierta" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 579).
[111] "Por un lado, impide que el 'mas' de Dios se haga presente de nuevo" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 580).

diviniza um limite criado"[112]. O pecado se atém a algo que tem a presença de Deus (dimensão teologal), mas o torna absoluto, negando o "mais", a presença histórica do transcendente. Cai-se na idolatria que absolutiza o limitado. "Mais que ateísmo deve-se falar então de idolatria, de absolutização absoluta do que tão somente é relativamente absoluto"[113].

A presença do pecado está atestada tanto no AT como no NT. Em nosso tempo, a pobreza e a injustiça se apresentam como "a grande negação da vontade de Deus e como a aniquilação da presença querida de Deus entre os homens"[114]. Eles impedem o homem de ser homem, mas não eliminam nele a presença salvadora de Deus. Há uma possibilidade de conversão oferecida por Jesus no seu constante chamado acolher o Reino, considerando que "o anúncio do reino já presente conduz à conversão e a conversão é necessária para que irrompa no coração do homem sua força transformadora"[115]. Além disso, convém recordar que, no Novo Testamento, "os pobres, empobrecidos e oprimidos pela injustiça, se convertem no lugar preferido da benevolência e da graça, do amor fiel de Deus"[116], isto é, a conversão passa por uma mudança de olhar e de atitude diante deles.

A situação de opressão e de injustiça na América Latina, testemunhada tanto pelo encontro em Medelín, quando Paulo VI fala de uma libertação integral a fim de superar todas as estruturas e comportamentos que impedem a graça de Deus. "A libertação integral, como recorda Puebla, precisamente por ser integral, não pode esquecer que deve ser superação das estruturas de pecado e não somente da intencionalidade pecaminosa"[117].

A libertação é do pecado, da morte e da lei: "Paulo mesmo havia apresentado o essencial da salvação como uma Libertação do pecado, da morte e da lei"[118]. A lei pode se tornar situação de pecado, na medida em que legitima a injustiça, a exploração e a opressão de modo que as instituições se tornam catalisadoras do pecado social. "A injustiça estrutural e a injustiça institucional, como formas evidentes do pecado social e histórico, são essa lei, que é fruto do

---

[112] "Por otro lado, absolutiza y diviniza un límite creado y, en ese sentido, niega positivamente a Dios y cae en la idolatría" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 580).
[113] "Más que de ateísmo hay que hablar entonces de idolatría, de absolutización absoluta de lo que tan sólo es relativamente absoluto" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 580).
[114] "La gran negación de la voluntad de Dios y como la aniquilación de la presencia querida de Dios entre los hombres" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 582).
[115] "El anuncio del reino ya presente empuja a la conversión y la conversión es necesaria para que irrumpa en el corazón del hombre su fuerza transformadora" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 611).
[116] "Los pobres, empobrecidos y oprimidos por la injusticia, se convierten en lugar preferido de la benevolencia y de la gracia, del amor fiel de Dios" (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 582).
[117] "La liberación integral, como o recuerda Puebla, precisamente por ser integral, no puede olvidar que debe ser superación de las estructuras de pecado y no sólo de la intencionalidad pecaminosa" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 634).
[118] "Paulo mismo había presentado lo esencial de la salvación como una liberación del pecado, de la muerte y de la ley" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 635).

pecado e que leva consigo o poder da morte"[119]. Trata-se das leis que permitem e legitimam a exploração de uns pelos outros. O pecado tem tanto uma dimensão histórica pessoal quanto social: "A libertação do pecado, da morte e da lei é assim parte essencial da proposta Libertação integral, tal como esta deve ser vista a partir da fé cristã"[120].

O pecado, a morte e a lei estão intimamente vinculados, uma vez que "nestas três dimensões fundamentais se fazem igualmente presentes as coisas de Deus e as coisas do homem, as coisas do indivíduo e as da coletividade"[121]. A injustiça nega Deus mesmo, na medida em que se opõe ao chamado divino para uma comunhão maior entre os irmãos e irmãs. "Nega, com efeito, que Deus é Pai de todos os homens, ao negar a fraternidade universal dos filhos de Deus; é uma negação ao mesmo tempo dogmática e existencial"[122]. Neste sentido, a libertação do pecado ocorre quando acontece a libertação da morte e da lei, pois "a morte é, em algum sentido, o efeito do pecado e a lei é sua causa. Não há libertação integral sem libertação da morte e sem libertação da lei, em conexão com a libertação do pecado"[123].

Ora, a luta pela justiça é parte da própria essência da Igreja. "A Igreja se dedica à libertação porque está na essência mesma de sua missão, porque é uma exigência ineludível de seu serviço ao mundo"[124]. Enfrentar a injustiça constitui um aspecto fundamental da libertação, pois "libertação e luta contra a injustiça em todas suas formas são aspectos distintos de um único processo histórico"[125]. O ponto fundamental consiste em descobrir que forma a libertação deve assumir em cada tempo. "O que se deve buscar em cada momento histórico é a significação adequada na qual realiza historicamente seu verdadeiro ser e na qual o mundo pode reconhecer seu verdadeiro caráter"[126]. Neste contexto, trata-se de indagar se a Igreja está ou não cumprindo a sua missão, pois a luta contra a injustiça é sinal de sua credibilidade.

---

[119] "La injusticia estructural y la injusticia institucional, como formas llamativas del pecado social e histórico son esa ley, que es fruto del pecado y que lleva consigo el poder de la muerte" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 638).

[120] "La liberación del pecado, de la muerte y de la ley es así parte esencial de la propuesta liberación integral, tal como ésta ha de verse desde la fe cristiana" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 638).

[121] "En esas tres dimensiones fundamentales se hacen igualmente presentes las cosas de Dios y las cosas del hombre, las cosas del individuo y las de la colectividad" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 639).

[122] "Niega, en efecto, que Dios es Padre de todos los hombres, al negar la fraternidad universal de los hijos de Dios; es una negación a la par dogmática y existencial" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 685).

[123] "La muerte es, en algún sentido, el efecto del pecado y la ley es causa del mismo. No hay liberación integral sin liberación de la muerte y sin liberación de la ley, en conexión con liberación del pecado" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 636).

[124] "La Iglesia se dedica a la liberación porque está en la esencia misma de su misión, porque es una exigencia ineludible de su servicio al mundo" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 684).

[125] "Liberación y lucha contra la injusticia en todas sus formas son aspectos distintos de un único proceso histórico" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 683).

[126] "Lo que debe buscar en cada momento histórico es la significación adecuada en la que realice históricamente su verdadero ser y en la que el mundo pueda reconocer su verdadero carácter" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 684).

A Igreja está convidada a comunicar a salvação[127] neste contexto, pois "o pecado passa sempre, numa ou outra medida, pela vontade pessoal do homem"[128]. Por conseguinte, a Igreja, quando foi plenamente fiel à sua missão, "foi libertadora e fazedora de justiça; quando foi infiel, foi o contrário"[129]. Neste sentido, o primeiro passo, deste processo, consiste em a Igreja reconhecer sua própria colaboração no processo de opressão e injustiça. "Para constituir-se em sinal eficaz do evangelho, a Igreja começou reconhecendo sua contribuição à opressão injusta dos homens"[130], pois "as palavras às vezes vão por um lado e os comportamentos por outro"[131].

Nesta história, que tem se constituído como da condenação, deve irromper a salvação oferecida por Jesus capaz de superar todo pecado. A salvação constitui-se não somente como perdão e transformação do coração, mas também denúncia do pecado e "criação de novas estruturas" [132]. "A salvação é, por si mesma, em fatos e palavras, denúncia do pecado, luta contra ele. Não é somente perdão e compreensão; é também ação eficaz e, desde já, ação decidida"[133].

O homem é chamado à vida divina, mas ela não é possível sem que as pessoas tenham vida realmente, pois a abundância do pecado leva à morte. "A morte da qual fala Paulo é morte teologal e morte biológica. O homem está chamado por Deus à vida, antes de tudo à vida divina, mas esta não é possível sem a vida pessoal de cada um, a integridade da vida de cada um"[134]. Deus é o Deus da vida, o pecado é agente da morte. "Uma das melhores formas para lutar contra o pecado é a luta contra a morte em todas as suas formas"[135]. A luta contra o pecado é essencial

---

[127] A Igreja é sacramento da salvação que deve procurar em cada tempo e momento colocar-se a serviço da boa-nova do Reinado de Deus, o que implica uma constante atenção à história, para que seja fiel a sua missão. "Como dice Zubiri a otro propósito, la Iglesia deberá ser siempre la misma, pero nunca lo mismo" (ELLACURÍA, Ignacio. Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, 2000L. v. 2, p. 557).

[128] "El pecado pasa siempre, en una u outra medida, por la voluntad personal del hombre" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 686).

[129] "Ha sido liberadora y hacedora de justicia; cuando ha sido infiel, ha sido lo contrario" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 686).

[130] "Para constituirse en signo eficaz del evangelio, la Iglesia ha de comenzar reconociendo su contribución a la opresión injusta de los hombres" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 687).

[131] "Las palabras a veces han ido por un lado y los comportamientos por otro" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 687).

[132] "La creación de nuevas estructuras" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 612).

[133] "La salvación es por sí mesma, en hechos y palabras, denuncia del pecado, pugna contra él. No es sólo perdón y compresión; es también acción eficaz y, desde luego, acción decidida" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 612). A missão da Igreja é a de continuar a missão de Jesus na luta pela superação dos pecados que se encontram nas estruturas da sociedade. "No se llevaría adelante la vida y la acción de Jesús si no se trabajase por la superación de estos pecados objetivados en estructuras institucionales, en comportamientos colectivos y en el modo como se constituyen los procesos que van determinando la configuración de la historia, en la que los hombres viven su propia existencia" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 612).

[134] "La muerte de la que habla Pablo es a la vez muerte teologal y muerte biológica. El hombre está llamado por Dios a la vida, ante todo a la vida divina, pero ésta no es posible sin la vida personal de cada uno, la integridad de la vida de cada uno" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 636).

[135] "Una de las mejores formas para luchar contra el pecado es la lucha contra la muerte en todas sus formas" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 637).

à mensagem cristã. “Daí que a Liberação da morte, em todas as suas formas, seja uma parte essencial da mensagem cristã, sobretudo quando com a morte se arrebata a pessoa, integralmente desenvolvida, a possibilidade mesma de viver ou a capacidade de viver em plenitude”[136].

O pecado não está restrito à responsabilidade pessoal, mas inclui uma dimensão social, pois “há estruturas sociais e históricas que são a objetivação do poder do pecado e, ademais, veiculam este poder contra os homens”[137]. De igual modo existem também “estruturas sociais e históricas que são objetivação da graça e veiculam, ademais, este poder em favor da vida dos homens” [138]. A partir disso pode-se falar de um pecado estrutural e de uma graça estrutural. “Pensar que somente há pecado quando há responsabilidade pessoal e enquanto há responsabilidade pessoal é empobrecer injustificada e perigosamente o domínio do pecado”[139]. Neste cenário, a missão da teologia passa por motivar a formação de novas estruturas que sejam expressão da graça e vontade de Deus, que garantam justiça e dignidade para os pobres, vítimas das estruturas de pecado: “Os pobres e a pobreza injustamente infligida, as estruturas sociais, econômicas e políticas que fundam sua realidade, as complicadas ramificações em forma de fome, enfermidade, cárcere, tortura, assassinatos etc.”[140].

O homem novo[141] e a terra nova são aquilo que a salvação deverá realizar, isto é, “o que a salvação há de trazer aos homens para que tudo fique reconciliado e definitivamente recapitulado e assim Deus seja tudo em todos e em tudo. Quando isto ocorrer finalmente, a salvação haverá sido consumada”[142]. O homem novo, exige uma terra nova. “A terra significa aqui a totalidade o mundo social e histórico no qual o homem vive. Pode dizer-se que o homem

---

[136] “De ahí que la liberación de la muerte, en todas sus formas, sea una parte esencial del mensaje cristiano, sobre todo cuando con la muerte se le arrebata a la persona integralmente desarrollada, la posibilidad misma de vivir o la capacidad de vivir en plenitud” (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 637).

[137] “Hay estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado y, además, vehiculan ese poder en contra de los hombres” (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 576).

[138] “Estructuras sociales e históricas que son objetivación de la gracia y vehiculan, además, ese poder en favor de la vida de los hombres” (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 576).

[139] “Pensar que solo hay pecado cuando hay responsabilidad personal y en cuanto hay responsabilidad personal es empobrecer injustificada y peligrosamente el dominio del pecado” (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 577).

[140] “Los pobres y la pobreza injustamente infligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc.” (ELLACURÍA, 2000h, v. 1, p. 582).

[141] “De ahí que sea posible que los cristianos estén trabajando muy activamente por el advenimiento de Dios cuando trabajan por la creación del hombre nuevo, pero al margen de la revelación, es problemático que acierten plenamente en la construcción del hombre y en el advenimiento de Dios” (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 683).

[142] “Lo que la salvación ha de traer a los hombres para que todo quede reconciliado y definitivamente recapitulado y así Dios sea todo en todos y en todo. Cuando esto ocurra finalmente, la salvación habrá sido consumada” (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 612).

novo fará nova a terra, mas também de igual forma que a terra nova e boa fará homens bons e novos”[143].

A verdadeira salvação só ocorre quando há conversão e transformação, este é o caso de Zaqueu, refletido no evangelho de Lucas (Lc 19,1-10). É superabundância da graça onde havia superabundado o pecado. Passar da morte para a vida, morrer o velho homem para que surja o novo homem. “A conversão não é somente ausência e ainda negação do pecado, mas superabundância da graça: ali onde reinava o pecado, reina a graça, ali onde prevalece o poder do pecado e do maligno, prevaleça o poder da graça e do Espírito”[144].

O homem novo é aquele convertido e transformado, tanto no coração quanto nas atitudes, uma vez que ocorre “uma ruptura no modo de vida, e ainda mais profundamente na vida mesma, cujo princípio não é o pecado, mas a graça”[145]. Pensar que a mudança das estruturas ocorrerá como consequência da conversão pessoal é mover-se na ingenuidade, pois significa “desconhecer o que estas têm de objetivação e condicionamento dos comportamentos pessoais”[146]. Por conseguinte, a missão da Igreja exige abraçar o profetismo que animou a vida de Jesus: “A continuação da linha profética, o seguimento da vida de Jesus, a levará forçosamente ao enfrentamento com os poderes deste mundo”[147].

3.2.3 As mediações no processo de libertação

Quando se considera que a verdadeira libertação só ocorre na medida em que as estruturas onde reinava o pecado passam a manifestar a graça, deve-se ter presente que há necessidade de mediações tanto teóricas quanto práticas para que ocorra o processo de libertação são “mediações teóricas a interpretar o caráter das negações da libertação e para propor soluções que conduzam à sua superação; mediações práticas para pôr em marcha essa

[143] “La tierra significa aquí la totalidad del mundo social e histórico en el que el hombre vive. Puede decirse que el hombre nuevo hará nueva la tierra, pero también de igual forma que la tierra nueva y buena hará hombres buenos y nuevos” (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 613).

[144] “La conversión no es sólo ausencia y aun negación del pecado, sino que es sobreabundancia de gracia: que allí donde reinaba el pecado, reine la gracia, allí donde prevalecía el poder del pecado y del maligno, prevalezca el poder de la gracia y del Espíritu” (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 613).

[145] “Una ruptura en el modo de vida y, aún más profundamente, en la vida misma, de la que ya no es principio el pecado, sino la gracia” (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 613).

[146] “Desconocer lo que éstas tienen de objetivación y condicionamiento de los comportamientos personales” (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 688).

[147] “La continuación de la línea profética, el seguimiento de la vida de Jesús, la llevará forzosamente al enfrentamiento con los poderes de este mundo” (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 689).

superação"[148]. Esta necessidade está presente já nas Escrituras na Aliança que Deus estabeleceu. É preciso "que a salvação anunciada tome corpo na história; exige abertura para um futuro, que vá preparando nas transformações históricas, o despontar da glória de Deus, a segunda vinda do Senhor da história"[149].

A formação de um novo homem e uma nova terra exigem que haja uma nova cultura, pois "sem a salvação da cultura é impossível a renovação da terra e muito difícil a renovação do homem"[150]. A cultura atravessa todos os seres humanos, na medida em que estabelece valores, atitudes e comportamentos que moldam o jeito dos diferentes povos. Por meio dela pode ocorrer a salvação, "a vontade salvífica universal de Deus que tem salvado os homens, tanto na ordem da revelação como na ordem da santificação"[151]. Nesse processo, requer-se a inculturação da fé.

A mudança de estruturas passa por uma mudança nos sistemas econômicos e sócio-políticos que organizam a sociedade, pois eles se tornam comumente veículos que fortalecem o pecado por meio "do afã de riqueza, poder e dominação"[152] que termina por opor a vida dos opressores à dos explorados. Por conseguinte, um novo homem e uma nova terra somente são viáveis quando se modifica o modo como os recursos são geridos a fim de que os sistemas econômicos não terminem por ser ídolos que se mantêm através de sacrifícios humanos. "Os grandes sistemas econômicos hoje imperantes, o capitalismo e o marxismo, não são precisamente veículos de salvação da história"[153].

Por conseguinte, a transformação do sujeito é necessária para que a graça possa se fazer presente e não o mal. No que se refere à história, o sujeito é uma coletividade que necessita ser transformada para contribuir para a salvação na história. A questão que se coloca é que condições são necessárias para que estas forças sociais cumpram este papel. "A pergunta fica

---

[148] "Mediaciones teóricas para interpretar el carácter de las negaciones de [la liberación] y para proponer soluciones conducentes a su superación; mediaciones prácticas para poner en marcha esa superación" (ELLACURÍA, 2000j, v. 1, p. 649).

[149] "Que la salvación anunciada tome cuerpo en la historia; exige apertura hacia un futuro, que vaya preparando en las transformaciones históricas, el estallido de la gloria de Dios, la segunda venida del Señor de la historia" (ELLACURÍA, 2000f, v. 1, p. 305).

[150] "Sin la salvación de la cultura es imposible la renovación de la tierra y es muy difícil la renovación del hombre" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 614).

[151] "La voluntad salvífica universal de Dios ha ido salvando a los hombres, tanto en el orden de la revelación como el orden de la santificación" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 614).

[152] "Del afán de riqueza, poder y dominación" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 615).

[153] "Los dos grandes sistemas económicos hoy imperantes, el capitalismo y el marxismo, no son precisamente vehículos de salvación de la historia" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 616).

aberta, de que coletividade e em que condições podem contribuir melhor à salvação na história, enquanto essa salvação, sem reduzir-se ao histórico, deve fazer-se presente nela"[154].

Ora, Ellacuría aponta a necessidade de repensar o papel que a cultura, o sistema econômico e político assume no processo salvífico e indaga acerca do tipo de coletividade necessária, mas não nomeia quais sejam os melhores mediadores da salvação. Entretanto, indica um critério fundamental, um lugar no qual se podem verificar estas mediações: "a opção preferencial pelos pobres, cujo manejo acertado pode orientar e fortalecer a presença da salvação na história"[155]. Além disso, enumerar um conjunto de mediações necessárias para que ocorra a libertação integral não significa que haja uma identificação com um projeto político, ideologia ou sistema econômico em específico[156].

3.2.4 Diversidade dos sujeitos ativos no processo de salvação

Quando se indicam as possíveis mediações que colaboram no processo de salvação/libertação, pode-se incorrer na dúvida acerca de quem seria de fato o sujeito do processo salvífico. Diante disso, Ellacuría insiste que a libertação anunciada pela Igreja latino-americana é aquela mesma anunciada na vida de Jesus. O sujeito ativo da salvação é Deus mesmo e seu mediador Jesus Cristo. Ele é o princípio e a fim da salvação, e isto fundamenta a unidade da história e sua distinção: "Deus é o princípio e fim da salvação do homem e quis oferecê-la definitivamente à humanidade na encarnação, vida, morte e ressureição de seu Filho"[157]. Por sua vez, a humanidade inteira é sujeito passivo da salvação, mas também colabora ativamente no processo salvífico. Na verdade, "a criação inteira foi chamada à salvação"[158]. A salvação pode ser definida como "a presença sempre maior de Deus na vida humana e na história dos homens"[159].

---

[154] "La pregunta queda abierta, de qué colectividad y en qué condiciones puede contribuir mejor a la salvación de la historia, en cuanto esa salvación, sin reducirse a lo histórico, debe hacerse presente en ella" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 616).

[155] "La opción preferencial por los pobres, cuyo manejo acertado puede orientar y fortalecer la presencia de la salvación en la historia" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 617).

[156] A tarefa da teologia não é indicar qual projeto político ou sistema econômico deve ser assumido, mas perceber quais elementos os diferentes projetos podem oferecer para a salvação: "Identificar demasiado la historia de la salvación con un determinado proyecto histórico, puede llevar a su vaciamiento en la teoría y en la práctica, puede llevar al olvido de lo que exige la reserva escatológica" (ELLACURÍA, 2000f, v. 1, p. 312).

[157] "Dios es el principio y fin de la salvación del hombre y ha querido ofrecérsela definitivamente a la humanidad en la encarnación, vida, muerte y resurrección de su Hijo" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 621).

[158] "La creación entera ha sido llamada a la salvación" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 621).

[159] "La presencia siempre mayor de Dios en la vida humana y en la historia de los hombres" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 622).

Além disso, deve-se ter presente que a salvação oferecida pelo Deus Trindade, mediada por Jesus Cristo, é o fundamento tanto da "unidade da história" quanto de "sua distinção"[160]. Trata-se de uma só história que brota da "vontade amorosa e salvífica do único Deus verdadeiro, do Deus trinitário como verdadeiro Deus"[161]. Esta história entendida como unidade estrutural, sem separação, é que permite falar de acontecimentos salvíficos e acontecimentos profanos dentro da diversidade de elementos que a compõem de modo que "a partir de uma concepção estrutural pode salvar-se, sem separação, a unidade da história e a diversidade de seus distintos elementos"[162]. O modelo de interpretação para esta realidade encontra-se na dupla natureza de Jesus (humana e divina), "na unidade profunda de uma única realidade englobante de ambas"[163].

Esta unidade e distinção permite compreender que haja "ações e atores mais especializados no formalmente salvífico e sujeitos mais especializados no formalmente histórico"[164]. Neste campo do formalmente salvífico, encontra-se o papel salvífico, a missão da Igreja. Entretanto, deve-se ter presente que existe uma multiplicidade de atores e organizações que colaboram na ação salvífica, mas que não estão na Igreja: "Há atores ativos da salvação e múltiplas ações salvíficas que não se dão na visibilidade da Igreja"[165]. A graça santificante de Deus não é transmitida somente por meio dos "canais da Igreja visível, nem através somente dos sacramentos"[166]. Como já recordara o próprio Concílio Vaticano II, existem "outras religiões que são veículos de salvação, ainda que o possam ser de condenação"[167]. Em todo caso, o critério é sempre "a existência histórica e a palavra de Jesus"[168].

Pode-se afirmar que há "aspectos no histórico que podem contradizer a salvação e que, neste sentido, não são aceitáveis"[169]. Entretanto, o contrário não pode ser afirmado, pois "não há nada na salvação e não deveria apresentar-se nada como salvífico que poderia prejudicar a

---

[160] "Por un lado, la unidad de la historia y, por el otro, su distinción" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 622).
[161] "Voluntad amorosa y salvífica del único Dios verdadero, del Dios trinitario como verdadero Dios" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 622).
[162] "Desde una concepción estructural puede salvarse, sin separación, la unidad de la historia y la diversidad de sus distintos elementos" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 622).
[163] "En la unidad profunda de una única realidad englobante de ambas" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 623).
[164] "Acciones y sujetos más especializados en lo formalmente salvífico y sujetos más especializados en lo formalmente histórico" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 623).
[165] "Hay sujetos activos de salvación y múltiples acciones salvíficas que no se dan en la visibilidad de la Iglesia" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 623).
[166] "Canales de la Iglesia visible, ni a través de sólo los sacramentos" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 624).
[167] "Otras religiones que son vehículos de salvación, aunque lo puedan ser de condenación" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 624).
[168] "La existencia histórica y la palabra de Jesús" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 624).
[169] "Aspectos en lo histórico que pueden contradecir la salvación y que, en ese sentido, no son aceptables" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 625).

história em seu caminho à plenitude, em sua marcha libertadora até a liberdade, entendida esta nada menos que liberdade dos filhos de Deus"[170].

A Igreja é continuadora da missão de Jesus e deve realizar aquilo que anuncia. "O anúncio e a realização da salvação continuam a acontecer hoje em Jesus Cristo, mas o lugar deste efetivo continua a acontecer no corpo da Igreja, que faz presente e operativa a ação invisível de sua cabeça"[171]. Para que a Igreja possa repensar a historicidade de sua missão, mostram-se como necessárias: "por um lado, a escuta (datada e situada), na fé, da palavra sempre viva de Deus; por outro, a escuta do mundo, a escuta atual de seu mundo"[172]. A libertação cristã se apresenta como meio fundamental para a Igreja anunciar o Evangelho.

> Uma libertação que, no estado atual da história, deve ser formalmente uma libertação da injustiça e uma libertação para o amor. Luta contra a injustiça e possibilitação do amor são, pois, dois sinais de credibilidade que se conjugam perfeitamente com o sinal de credibilidade que é a libertação cristã. Propriamente, se trata de um só processo histórico: libertação da injustiça para a liberdade do amor"[173].

O contexto de opressão e sofrimento obriga a Igreja "a adotar uma atitude mais missionária no anúncio do evangelho, que mostra ao mundo a credibilidade da missão"[174]. Somente na medida em que a Igreja for operante na história é que poderá manifestar o Deus da história. "Somente uma Igreja operante na história pode descobrir-nos e comunicar-nos efetivamente o Deus da história, o Deus historicamente dado; somente na história encontrará a Igreja o campo adequado para realizar e fazer credível a sua missão"[175].

Necessita-se buscar sinais objetivos a partir da realidade histórico-social. "O histórico-social supera, por um lado, a intersubjetividade pessoal e, por outro, supera o objetivismo da

---

[170] "No hay nada en la salvación y no debiera presentarse nada como salvífico que pudiera danar la historia en su camino a la plenitud, en su marcha liberadora hacia la libertad, entendida ésta nada menos que como la libertad de los hijos de Dios" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 625).

[171] "El anuncio y la realización de la salvación siguen dándose hoy en Jesucristo, mas el lugar de ese efectivo seguir dándose es el cuerpo de la Iglesia, que hace presente y operativa la acción invisible de su cabeza" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 660).

[172] "Por un lado, la escucha (fechada y situada), en la fe, de palabra siempre viva de Dios; por el otro, la escucha del mundo, la escucha actual de su mundo" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 661).

[173] "Una liberación que, en el estado actual de la historia, debe ser formalmente una liberación de la injusticia y una liberación para el amor. Lucha contra la injusticia y posibilitación del amor son, pues, dos signos de credibilidad que se conjugan perfectamente con el signo de credibilidad que es la liberación cristiana. Propiamente, se trata de un sólo proceso histórico: liberación de la injusticia hacia la libertad del amor" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 683).

[174] "A adoptar una actitud más misionera en el anuncio del evangelio, que muestre al mundo la credibilidad de su misión" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 663).

[175] "Sólo una Iglesia operante en la historia puede descubrirnos y comunicarnos efectivamente al Dios de la historia, al Dios históricamente dado; sólo en la historia encontrará la Iglesia el campo adecuado para realizar y hacer creíble su misión" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 665).

natureza; os supera assumindo-os positivamente"[176]. "Isto significa que o sinal de credibilidade que é a Igreja deve realizar-se na práxis histórico-social. A salvação deve ser anunciada, mas deve ser anunciada significativamente; e sua condição de sinal exige atender tanto ao que deve ser significado como a quem deve significar-se"[177].

> A salvação deve ser histórica nesta tríplice forma. Deve anunciar-se autenticamente toda a salvação que Jesus anunciou; deve realizar-se na história, deve tomar corpo na história essa salvação que Ele anunciou e que já está operante na história; e deve abrir-se à sua segunda vinda numa preparação ativa, numa transformação da história[178].

A Igreja deverá oferecer uma "leitura autêntica da história da salvação"[179] capaz de superar o risco de uma "leitura intimista-subjetivista da salvação" e o "perigo de uma leitura secularista-politizante"[180]. Deste modo, a Igreja evita o perigo dos dois extremos: "angelismo em forma de religiosismo, secularismo em forma de politização horizontalista"[181]. Portanto, o caminho da Igreja será assumir a libertação, a justiça e o amor como meios adequados para que "anuncie e realize sua missão salvífica sem cair no secularismo nem o religiosismo, pois oferecem o canal adequado para mediar historicamente a salvação e, com ele, para apresentar-se a si mesma como sinal por antonomásia do Deus salvador do mundo"[182]. Estas três categorias são essenciais para o mundo histórico e para a mensagem do evangelho. "São categorias explicitamente bíblicas e o são explicitamente seculares"[183]. Portanto, a Igreja não somente deve anunciar a salvação, mas contribuir para sua realização histórica e realizar aquilo que anuncia. O lugar privilegiado deste anúncio são os pobres.

---

[176] "Lo histórico-social supera, por un lado, la intersubjetividad personal y, por el otro, supera el objetivismo de la naturaleza; los supera asumiéndolos positivamente" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 667).
[177] "Esto significa que el signo de credibilidad que es la Iglesia debe realizarse en la praxis histórico-social. La salvación debe ser anunciada, pero debe ser anunciada significativamente; y la condición de signo exige atender tanto a lo que debe ser significado como a quién debe significarse" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 668).
[178] "La salvación debe ser histórica en esa triple forma. Debe anunciarse auténticamente toda la salvación que Jesús anunció; debe realizarse en la historia, debe tomar cuerpo en la historia esa salvación que él anunció y que ya está operante en la historia; y debe abrirse a su segunda venida en una preparación activa, en una transformación de la historia" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 669).
[179] "lectura auténtica de la historia de salvación" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 670).
[180] "lectura intimista-subjetivista de la salvación y supera también el peligro de una lectura secularista-politizante" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 670).
[181] "angelismo en forma de religiosismo, secularismo en forma de politización horizontalista" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 670).
[182] "anuncie y realice su misión salvífica sin caer ni el secularismo ni en el religiosismo; ofrecen el cauce adecuado para mediar históricamente la salvación y, con ello, para presentarse a sí misma como el signo por antonomasia del Dios salvador del mundo" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 670).
[183] "Son categorías explícitamente bíblicas y lo son explícitamente seculares" (ELLACURÍA, 2000k, v. 1, p. 662).

3.2.5 Os povos crucificados como portadores da salvação

A salvação, entendida como libertação, realiza-se a partir de uma opção pelos pobres[184], não somente do ponto de vista econômico, mas teológico e político[185]. Ao longo dos séculos, houve um deslocamento no interior da Igreja: "de uma Igreja preferencialmente para os pobres e débeis se passa a uma Igreja preferencialmente para os ricos e poderosos, para a manutenção da ordem que a favorece e não para sua transformação"[186]. Por sua vez, "a teologia da libertação insiste em que a plenitude da salvação histórica, que inclui toda a salvação, entendida como libertação, não se consegue senão desde uma opção preferencial pelos pobres"[187].

O tema dos pobres não é novidade nem nas Escrituras, na tradição ou na reflexão teológica[188]. Ele percorre o conjunto da vida cristã, sendo retomado com maior ênfase a partir da tradição teológica latino-americana impulsionada pelo Concílio Vaticano II. A Constituição Dogmática *Lumen gentium* afirma que "Cristo foi enviado pelo Pai 'a anunciar a Boa-Nova aos pobres, a proclamar a libertação aos cativos' (Lc 4,18), 'a procurar e salvar o que estava perdido' (Lc 19,10)" (LG, n. 8). Além disso, assevera que a missão da Igreja passa pelo cuidado com os pobres, pois, tal como o seu mestre, a Igreja "reconhece a imagem do seu Fundador, pobre e sofredor, nos pobres e nos que sofrem, esforça-se por aliviar-lhes a indigência, e neles deseja servir a Cristo" (LG, n. 8).

Por sua vez, os bispos reunidos na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla (1979) proclamam a "opção preferencial pelos pobres" (DP, n. 1134) como traço fundamental da Igreja em sua missão de continuar a obra de Cristo no serviço aos pobres. "Ao aproximar-nos do pobre para acompanhá-lo e servi-lo, fazemos o que Cristo nos ensinou, quando se fez irmão nosso, pobre como nós" (DP, n. 1145). Chegam a afirmar

---

[184] Ellacuría alerta para a necessidade de uma opção pelos pobres que questione as opções políticas e sociais, mas sem indicar qual seja o melhor sistema político ou económico. "Desde el punto de vista pastoral, es menester distinguir la clara opción preferencial por los pobres de las ulteriores opciones políticas que determinados grupos sociales pueden tomar, una vez compreendida su obligación con las mayorías oprimidas" (ELLACURÍA, 2000i, v. 1, p. 584).

[185] Apesar de indicar o valor do político no processo de libertação, na opção pelos pobres, vale insistir que isto significa que "la teología de la liberación no tiene un proyecto político definido" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 27).

[186] "De una Iglesia preferentemente para los pobres y débiles se pasa a una Iglesia preferentemente para los ricos y poderosos, para el mantenimiento del orden que lo favorece y no para su transformación" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 32).

[187] "La teología de la liberación insiste en que la plenitud de la salvación histórica, que incluye toda la salvación, entendida como liberación, no se consigue sino desde una opción preferencial por los pobres" (ELLACURÍA, 2000a, v. 1, p. 25).

[188] O tema dos pobres perpassa toda a Escritura e se estende pela Tradição da Igreja, sobretudo, no período patrístico. "É um aspecto muito destacado pelos padres da Igreja; é uma das marcas da Igreja em sua ação caritativa ao longo da história; é um traço fundamental da espiritualidade cristã e da vida de santidade; e está no centro da doutrina ou do ensino social da Igreja" (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 46).

inclusive "o potencial evangelizador dos pobres, enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão" (DP, n. 1147). O problema é que comumente enfoca-se a dimensão assistencialista do serviço e do cuidado aos pobres e sofredores[189].

O tema dos pobres perpassa o conjunto da reflexão e preocupações de Ellacuría[190]. Ele indica que o conceito teológico de pobre ganhou força nos últimos anos dentro do processo de renovação da Igreja[191]. Dedica um artigo em especial aos pobres[192], no qual traça um itinerário desde a realidade social dos pobres no mundo atual[193], para mostrar o conceito teologal de pobre[194], seu significado cristológico[195], soteriológico[196] e eclesiológico[197].

Neste artigo, Ellacuría já esboça o caráter soteriológico dos pobres que constitui uma grande contribuição à reflexão teológica latino-americana: os pobres como portadores da salvação. Para Sols Lucia e Aquino Júnior, aqui se encontra a grande novidade e ao mesmo tempo, o calcanhar de Aquiles da reflexão de Ellacuría. Esta afirmação constitui o núcleo mesmo da teologia de Ignacio Ellacuría: a salvação se historiciza nos diversos processos de libertação de modo que "as maiorias populares necessitadas de libertação se constituem em objeto de salvação (devem ser salvas da opressão e da injustiça) e em sujeito da salvação (são as portadoras da salvação a nosso mundo atual, a todas as nações)"[198]. Este é o "ponto de escândalo, somente comparável ao produzido pelo Messías crucificado, anunciado pelos

---

[189] Aquino Júnior alerta para o fato de que o cuidado com os pobres, geralmente, é aceito sem problemas pelo conjunto da Igreja. Entretanto, comumente este "cuidado" significa um assistencialismo que não questiona as injustiças e estruturas de morte: "Além do mais, muitas vezes se toma a 'opção pelos pobres' num sentido meramente caritativo (obras de misericórdia) ou assistencialista (assistência aos necessitados), sem se dar conta ou mesmo se opondo à dimensão política dessa opção, no sentido de engajamento nas lutas pela transformação da sociedade" (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 47).

[190] O tema dos pobres é central na reflexão filosófico-teológica de Ignacio Ellacuría, estando presente no conjunto de seus escritos, entre os quais podemos destacar: ELLACURÍA, Ignacio. Los pobres, "lugar teológico" en América Latina". In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000b. v. 1, p. 139-161; ELLACURÍA, Ignacio. Discernir "el signo" de los tiempos. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000e. v. 2, p. 133-135; ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000f. v. 2, p. 137-170; ELLACURÍA, Ignacio. Pobres. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000g. v. 2, p. 171-192; ELLACURÍA, Ignacio. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de Liberación. In: *Escritos Teológicos.* San Salvador: UCA, 2000k. v. 2, p. 453-485.

[191] Ellacuría (2000g, v. 2, p. 171) indica uma ampla bibliografia na qual mostra-se o insistente interesse bíblico e teológico pelos pobres. Este interesse foi retomado nas últimas décadas, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II.

[192] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 171-192.

[193] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 174-177.

[194] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 177-179.

[195] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 179-183.

[196] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 184-187.

[197] ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 188-192.

[198] "Las maiorias populares necessitadas de liberación se constituyen en objeto de la salvación (deben ser salvadas de la opresión y de la injusticia) y en sujeto de salvación (son las portadoras de salvación a nuestro mundo actual, 'a todas las naciones')" (SOLS LUCIA, 1999, p. 279).

primeiros cristãos"[199]. "Este ponto constitui, efetivamente, a pedra de toque (meio de avaliar/aferir) e a pedra de tropeço (estorvo e escândalo) da soteriologia de Ellacuría)"[200].

Desde uma revisão na vida histórica de Jesus, constata-se seu radical compromisso com todos os pobres, sofredores e excluídos. Eles são os interlocutores privilegiados do Reinado de Deus; a salvação passa pelos pobres. "Nos encontramos aqui diante do problema do caráter soteriológico dos pobres e da pobreza. O problema é difícil, porque não se vê que os pobres sejam os evangelizados e salvos, nem tampouco se vê que sejam os salvadores e evangelizadores"[201]. É uma mudança de olhar que se desloca do centro para a periferia. A questão encontra-se na aceitação da dimensão sociopolítica inerente à opção pelos pobres. "As dificuldades e conflitos começam quando se trata da dimensão sociopolítica dessa opção (libertação). Mas o ponto nevrálgico ou crucial da questão reside na afirmação do potencial e mediação salvíficos dos pobres"[202].

"O povo crucificado: Ensaio de soteriologia histórica"[203] é o texto no qual melhor se discute a relação entre os pobres e a soteriologia cristã. De início[204], Ellacuría trata da associação entre a paixão de Jesus a partir do povo crucificado[205]. "A paixão de Jesus é vista desde o povo crucificado e a crucifixão do povo vista desde a morte de Jesus"[206]. No fundo, trata-se de compreender a historicidade da paixão de Jesus e o caráter salvífico da crucifixão do povo. A intenção de Ellacuría é a de "aclarar o caráter histórico da salvação de Jesus e o

[199] Escreve Sols Lucia (1999, p. 279): "punto de escândalo, sólo comprable al producido por el Mesías crucificado, anunciado por los primeros cristianos".
[200] AQUINO JÚNIOR, *pro manuscripto*, p. 16.
[201] "Nos encontramos aquí con el problema del carácter soteriológico de los pobres y la pobreza. El problema es difícil, porque ni se ve que los pobres sean los evangelizados y los salvados, ni tampoco se ve que sean los salvadores y los evangelizadores" (ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 184). Segundo Cardenal, este paradoxo de como os pobres podem ser salvos e evangelizadores é respondido por Ellacuría a partir de Jesus na cruz: "Ellacuría encontra a resposta a este paradoxo em Jesus, que, igual a eles, acaba na cruz, abatido pela perseguição. Semelhantemente e em que pese sua situação de abatimento, ambos trouxeram e trazem salvação na história, mas isto somente se vê quando se recupera o escândalo e a loucura da cruz (1978)" (CARDENAL, Rodolfo. A Igreja do povo crucificado: a eclesiologia de Ignacio Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p.168).
[202] AQUINO JÚNIOR, *pro manuscripto*, p. 18.
[203] "El pueblo crucificado: Ensayo de soteriología histórica" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 137).
[204] ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 138-144.
[205] Para Sebastian Pittl, os textos de Ellacuría expressam um profundo trabalho "para dar voz aos milhões de pessoas privadas de sua dignidade e da possibilidade de uma vida humana, em todo o mundo, e para incentivar uma práxis que liberte integralmente as referidas pessoas e povos, sem distinção de nacionalidades, etnias, confissões religiosas ou gêneros" (PITTL, 2014, p. 135). Para Thomas Fornet-Ponse, Ellacuría estabelece o sinal mais urgente de todos os tempos atuais: "Isto leva Ellacuría a estabelecer os povos crucificados como o mais urgente de todos os sinais dos tempos contemporâneos" (FORNET-PONSE, Thomas. Respectividade e teologia dos sinais. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 112).
[206] "La pasión de Jesús vista desde el pueblo crucificado y la crucifixión del pueblo vista desde la muerte de Jesús" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 138-144).

caráter salvífico da história da humanidade crucificada, uma vez aceito que em Jesus se dá a salvação e que na humanidade há de dar-se a realização dessa salvação"[207].

Em seguida[208], explicita "a importância teológica da cruz na história da salvação"[209] e recupera a importância da cruz para além de seu enfoque ascético e moralista, de modo que "a consideração histórica da morte de Jesus auxilia a consideração teológica da morte do povo oprimido e esta remete àquela"[210]. Insiste que "a morte de Jesus e a crucifixão do povo são fatos históricos e resultado de ações históricas"[211]. Trata-se de perguntar a partir de Jesus "quem continua a realizar na história o que foi sua vida e sua morte"[212], e, consequentemente, diante da realidade do povo crucificado, deve-se perguntar "pelo que tem de pecado e de necessidade de salvação"[213]. O fato é que "a crucifixão do povo evita o perigo de mistificar a morte de Jesus e a morte de Jesus evita o perigo de magnificar salvificamente o mero fato da crucifixão do povo, como se o fato bruto de ser crucificado contribuiria sem mais à ressureição e à vida"[214].

Na última parte, mostra-se "a morte de Jesus e a crucifixão do povo vistas desde o servo Yahvé"[215]. A comunidade cristã primitiva viu o servo sofredor[216] nas ações e na vida de Jesus[217], por sua vez, "o povo crucificado reúne de forma objetiva algumas condições essenciais do servo sofredor para presumir que, se não o é atualmente e em toda sua plenitude, é, sem dúvida, o lugar histórico mais adequado para sua realização"[218]. De fato, "o povo crucificado

---

[207] "Aclara el carácter histórico de la salvación de Jesús y el carácter salvífico de la historia de la humanidad crucificada, una vez aceptado que en Jesús se da la salvación y que en la humanidad ha de darse la realización de esa salvación" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 139).
[208] ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 144-146.
[209] "A importancia teológica de la cruz en la historia de salvación" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 144-146).
[210] "La consideración histórica de la muerte de Jesús ayuda a la consideración teológica de la muerte del pueblo oprimido y ésta remite a aquélla" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 146).
[211] "La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo son hechos históricos y resultado de acciones históricas" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 147-155).
[212] "Quién sigue realizando en la historia lo que fue vida y su muerte" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 152).
[213] "Por lo que tiene de pecado y de necesidad de la salvación" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 154).
[214] "La crucifixión del pueblo evita el peligro de mistificar la muerte de Jesús y la muerte de Jesús evita el peligro de magnificar salvíficamente el mero hecho de la crucifixión del pueblo, como si el hecho bruto de ser crucificado aportara sin más la resurrección y la vida" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 155).
[215] "La muerte de Jesús y la crucifixión del pueblo vistas desde el siervo Yahvé" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 156-170).
[216] Sebastian Pittl (2014, p. 134) alerta que "além de estabelecer critérios, Ellacuría adverte que a figura histórica do Servo de Iahweh não deve identificar-se com determinada organização do povo crucificado, cuja finalidade é o poder político". Além disso, não se pode simplesmente identificar o povo crucificado com um grupo ou um povo determinado, há sempre uma certa indeterminação: "A realidade do povo crucificado, segundo Ellacuría, excede, em última instância, toda concreção histórica que possa dar a si mesmo, permanecendo, portanto, em certa indeterminação. Não pode ser identificado com determinado grupo histórico, nem com uma classe, nem com uma nação, nem tampouco com a Igreja. Nesse sentido, cabe ao povo crucificado uma função eminentemente crítica perante toda a filosofia ou teologia da história que, de antemão, identifique um sujeito real do processo histórico" (PITTL, 2014, p. 134).
[217] ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 164.
[218] "El pueblo crucificado reúne de forma objetiva algunas condiciones esenciales del siervo doliente para presumir que, si no lo es actualmente y en toda su plenitud, es, sin embargo, el lugar histórico más adecuado para su realización" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 166).

não tem consciência explicita de ser o servo sofredor de Yahvé"[219], mas isto não impede que o seja. Além disso, não se pode negar "a identificação feita pelo mesmo Jesus entre ele e os que sofrem"[220]. "Em sentido mais estrito, servo sofredor será todo crucificado injustamente pelos pecados da humanidade, na unidade da expiação. Portanto, o povo crucificado é a continuação histórica do servo sofredor, mesmo sem coincidir totalmente com ele"[221].

Ellacuría finaliza seu texto ressaltando uma dupla vertente do povo crucificado: "é a vítima do pecado do mundo e é também quem contribuirá à salvação ao mundo"[222]. O artigo de Ellacuría se dedica a trabalhar o primeiro aspecto, somente indicando, como num esquema, o segundo aspecto. Em todo caso, deve-se afirmar, profeticamente, como Ellacuría que "os pobres salvarão ao mundo, já o estão salvando, embora ainda não. Buscar a salvação por outro caminho é erro dogmático e histórico"[223]. Por conseguinte, a teologia de Ellacuría pode ser situada como uma soteriologia histórica. "Não se trata aqui simplesmente de um tema entre outros, por mais importante e decisivo que seja, mas daquilo que dá unidade e confere caráter sistemático à sua teologia"[224]. Portanto, os povos crucificados nos remetem ao Cristo crucificado, vítima do pecado e da injustiça. A crucifixão, a morte, dos crucificados denuncia o pecado da humanidade e convoca a um mundo novo, exige uma verdadeira conversão.

3.3 A modo de conclusão

A formulação teórico-conceitual da problemática entre história e salvação realizada por Ellacuría, a partir de um novo arcabouço filosófico, resolveu os impasses nos quais encontrava-se a teologia europeia em razão de sua base ilustrada. Alertou-nos com respeito a toda e qualquer possibilidade de dualismo ou monismo que, presentes no cenário teológico, imobilizavam a teologia ao afirmar a salvação divina no presente histórico, diante do risco de comprometer a gratuidade e liberdade divinas. Deus é transcendente na história humana. Isto tornou-se possível em razão da descoberta da densidade metafísica da história por meio de uma filosofia da realidade histórica. Por conseguinte, a história é o lugar da revelação e salvação

[219] "El pueblo crucificado no tiene conciencia explícita de ser el siervo doliente de Yahvé" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p.166).
[220] "La identificación hecha por el mismo Jesús entre él y los que sufren" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 169).
[221] (CARDENAL, 2014, p. 170).
[222] "Es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la salvación al mundo" (ELLACURÍA, 2000f, v. 2, p. 169-170).
[223] "Los pobres salvarán al mundo, lo están salvando ya, aunque todavía no. Buscar la salvación por otro camino es error dogmático e histórico" (ELLACURÍA, 2000g, v. 2, p. 187).
[224] AQUINO JÚNIOR, *pro manuscripto*, p. 20.

divinas, mas também pode ser lugar da condenação e obscurecimento da presença de Deus, pois ela se encontra aberta ao futuro.

Além disso, a teologia de Ellacuría, situada desde a experiência eclesial latino-americana, permitiu retomar com vigor a salvação entendida como libertação, presente já nas Escrituras, manifestada nos movimentos sociais e expressa como uma exigência da fé em meio ao sofrimento e à opressão vividos por multidões de famintos. A libertação é sempre libertação do pecado para a liberdade dos filhos de Deus. O pecado é tudo aquilo que impede o homem de responder a vocação para a qual é chamado, impossibilitando-lhe a vida plena. A libertação integral é aquela que liberta do pecado, da morte e da lei, que supera a injustiça presente na vida do povo.

A verdadeira libertação é um processo que envolve tanto a conversão individual das pessoas quanto uma mudança nas estruturas, pois a partir da unidade estrutural da história, pode-se afirmar a existência de uma graça e um pecado estruturais. Por isso, as mediações teóricas e práticas tornam-se necessárias para a transformação da sociedade, para a mudança nas estruturas, porque elas interpretam a realidade e oferecem alternativas, a fim de que se efetivem processos históricos de libertação. Desse modo, pode-se alcançar uma nova cultura, novos sistemas econômicos e sócio-políticos que favoreçam a formação da nova humanidade e da nova terra. Entretanto, deve-se ter presente que a salvação não pode ser identificada com nenhuma dessas mediações ou com nenhum projeto político ou econômico.

Deus é o sujeito ativo da salvação que tem Jesus como mediador. A salvação é sempre aquela mesma oferecida à humanidade a partir dos gestos e palavras de Jesus. A Igreja, como continuadora da missão do Mestre, deve anunciar a salvação com palavras e ações, oferecendo uma leitura autêntica da salvação que supere os riscos de uma leitura intimista-subjetivista ou secularista-politizante. Deve assumir a libertação, a justiça e o amor como meio adequados para cumprir sua missão, isto é, ela não deverá somente anunciar a salvação, mas contribuir para sua realização histórica.

Neste sentido, os pobres são o lugar privilegiado desse anúncio. Para Ellacuría, os pobres não somente são os destinatários privilegiados da salvação, mas portadores da salvação na medida em que estão associados ao Mestre, servo sofredor crucificado. Vítimas do pecado, os povos crucificados contribuem para a salvação do mundo. Nessa afirmação reside a pedra de toque e de tropeço de Ellacuría. Destarte, a teologia de Ellacuría pode ser situada como uma soteriologia histórica preocupada com a concretização da história da salvação que se encarna em processos históricos de libertação que tem os povos crucificados como portadores da salvação.

CONCLUSÃO

Na gênese da fé cristã está o encontro de Deus com a humanidade numa experiência concreta na qual o ser humano se entende como amado, criado e destinado à salvação. A história é o campo da revelação divina ao povo de Israel: Deus se faz presente em ações históricas. O povo experimenta o Deus libertador que o chama da escravidão no Egito à liberdade com vistas à Terra Prometida. Desde o início, história e salvação, portanto, se nos apresentam profundamente imbricadas. Diante disso, o escopo da presente dissertação foi indagar acerca da contribuição filosófico-teológica de Ignacio Ellacuría, no bojo do debate sobre a relação entre história e salvação na teologia cristã do século XX.

No primeiro capítulo, "a recuperação da historicidade da teologia cristã", circunscreveu-se o âmbito da relação entre história e salvação aos debates travados na teologia contemporânea (s*tatus quaestionis*). No segundo capítulo, "a história como eixo fundamental no pensamento de Ignacio Ellacuría", buscou-se mostrar as bases filosóficas de Ellacuría que lhe permitiram dar uma contribuição singular a este debate. No terceiro capítulo, "a historicidade da salvação e a salvação como libertação", tendo por base os dados apresentados no primeiro e segundo capítulos, apresentou-se o aporte de Ellacuría a partir da afirmação da historicidade da salvação e da salvação como libertação.

A partir do que foi sendo apresentado, ao longo dos capítulos, destacam-se alguns aspectos significativos no modo como Ellacuría situa a problemática da historicidade da salvação. O primeiro, refere-se à centralidade que o tema da história ocupa no conjunto de seu pensamento expresso em textos e artigos. Não se trata de uma categoria entre outras, presente na sua filosofia ou teologia, mas de um eixo transversal que perpassa sua reflexão. Além disso, a compreensão do que seja propriamente a história distingue-se de outras perspectivas tanto no que se refere ao seu conteúdo quanto à sua formalidade: o conteúdo é a realidade histórica, enquanto formalmente se apresenta como "transmissão tradente", atualização de possibilidades e processo criacional de capacidades.

Desse modo, toda reflexão, filosófica ou teológica, necessita considerar o dinamismo presente nas diferentes dimensões (material, biológica, social e pessoal) da realidade histórica para que possa se mostrar à altura de nossos tempos. Por conseguinte, descobre-se a densidade metafísica da história a partir dessa filosofia da realidade histórica. Entretanto, não se trata de um âmbito puramente especulativo, pois o caráter formal da história torna possível a percepção de que o próprio processo da ação humana se situa em meio a formas de estar na realidade que lhe foram transmitidas ("transmissão tradente"). Essas formas são constantemente recriadas a

partir das capacidades humanas e dos sistemas de possibilidades disponíveis. O ser humano opta por modos de estar na realidade que configuram a própria vida, em busca de sua realização.

O segundo aspecto a ser destacado seria a distinção entre o aporte filosófico de Ellacuría e a concepção ilustrada de história, típica das teologias europeias, cujo risco era o de afirmar a unidade da história limitando a liberdade divina e justificando o mal. Por sua vez, o aporte filosófico de Ellacuría sustenta a unidade estrutural da história que mantém unidas as diferentes dimensões que compõem a realidade, sem levar a uma identificação entre elas.

Na verdade, a distinção entre ambas as contribuições não se restringe à história, mas diz respeito à própria compreensão de realidade. A contribuição da unidade estrutural permite-nos falar da ação divina e da ação humana na história, sem comprometer a gratuidade e a liberdade divinas. Além disso, possibilita pensar os modos como a ação humana se estabelece dentro das possibilidades presentes em cada tempo e momento. O dinamismo estrutural da história supera qualquer possibilidade de monismo e também de dualismo, de modo a tornar possível a admissão da unidade do real sem comprometer as diferenças que o constituem.

A unidade do real garante a possibilidade da transcendência na história: Deus é transcendente na história humana, posto que atua mediante ações salvíficas históricas. Essa mesma unidade estrutural da história torna possível falar da presença da graça e do pecado na vida da humanidade, de uma história, portanto, que é de salvação, mas também de condenação. Destaca-se a própria ação humana, sua capacidade de decidir, optar, dentro dessa realidade a partir das possibilidades oferecidas. Ora, esta unidade tem enormes consequências para a compreensão de salvação, pois indica a necessidade de passar de uma compreensão naturalista da salvação para uma compreensão histórica da salvação. A salvação é histórica, mesmo que não se limite a ela, afeta a história mesma, necessitando de corpo e visibilidade em seu processo de realização. Trata-se do terceiro aspecto: o modo como a salvação irrompe na América Latina.

A historicização da salvação, na América Latina, efetiva-se por meio da libertação. Na esteira da teologia da libertação, Ellacuría retomou as bases bíblicas do conceito de libertação, sublinhando a sua centralidade na revelação e na tradição. A libertação está presente tanto no AT quanto no NT. Por conseguinte, a libertação cristã é distinta tanto do conceito de desenvolvimento quanto das libertações políticas e sociais, mesmo que haja pontos de contato e colaboração mútua com esta última. A libertação cristã se distingue por ser sempre libertação do pecado e para a liberdade. Ela realiza a promessa salvífica de Deus à humanidade que se expressa na vida plena para todos. Trata-se de um conceito que supera o risco de cair no imanentismo ou também no transcendentalismo.

Essa visão unitária da realidade permite afirmar a necessidade de uma libertação integral (do pecado, da morte e da lei) que inclui tanto a conversão pessoal quanto a mudança de estruturas, pois também há um pecado estrutural e uma graça estrutural. Por isso, fazem-se necessárias mediações tanto teóricas quanto práticas a fim de que seja possível interpretar essa realidade, distinguindo seus diferentes traços, bem como oferecer meios concretos para sua transformação. A gestação de uma nova humanidade, nova terra, nova cultura e novos sistemas econômicos e sócio-políticos, passa pela transformação da coletividade humana.

Ora, esses temas (pecado estrutural, mediações sociais...) apresentados por Ellacuría são comuns aos teólogos da libertação. Entretanto, encontram aqui uma fundamentação filosófico-teológica que responde a uma necessidade da teologia da libertação em seu processo de desenvolvimento. Além disso, Ellacuría insiste que não há uma identificação da salvação com um ou outro sistema político ou econômico. Não cabe à teologia da libertação oferecer novos sistemas para a sociedade, mas dialogar com aqueles que já existem e com outros que, eventualmente, existirão.

Deus é sempre o sujeito, por excelência, da salvação e seu mediador é Jesus Cristo. Por conseguinte, a salvação é sempre aquela mesma anunciada por Jesus em seus gestos e palavras. A Igreja é sacramento de salvação e, portanto, chamada a colaborar ativamente na luta por justiça. E isto constitui uma das condições de sua credibilidade nesse mundo. Ela deve comunicar a salvação e denunciar o pecado, oferecer uma leitura autêntica da salvação que supere uma leitura intimista-subjetivista da salvação e o perigo de uma leitura secularista-politizante.

Por último, a quarta grande contribuição seria a afirmação dos povos crucificados como portadores de salvação. Ellacuría destaca que os pobres não são apenas destinatários da salvação, mas também portadores de salvação. Trata-se de uma soteriologia histórica na qual se associa o sofrimento do povo crucificado à crucifixão de Jesus; como Jesus, o povo é o servo sofredor. O povo crucificado é vítima do mundo, mas também contribuirá para a salvação do mundo. Na afirmação de que os povos crucificados são portadores de salvação, como bem adverte Aquino Júnior, está a pedra de toque e de tropeço da soteriologia de Ellacuría.

Ora, deve-se recordar que Ellacuría pensa no contexto da teologia da libertação latino-americana e, por isso, partilha com outros teólogos uma série de características, tanto no modo como faz teologia, quanto nos temas fundamentais de seu arcabouço teológico: a inserção no mundo dos pobres e sofredores, labor teológico a partir de uma práxis eclesial comprometida, opção preferencial pelos pobres, entre outros. Diante disso, convém destacar, de modo sumário, as novidades e os limites, do aporte desse teólogo jesuíta ao tema de nossa pesquisa.

A principal novidade se encontra na formulação teórico-conceitual da questão da historicidade da salvação cristã. Ellacuría repropõe, por meio da filosofia da realidade histórica, novas possibilidades para o enfrentamento desse tema. Desse modo, ele oferece à teologia, em especial à teologia da libertação latino-americana, o instrumental filosófico que fundamenta filosófico-teologicamente a experiência da fé cristã nas Comunidades Eclesiais de Base, superando os velhos impasses da teologia cristã europeia. Ellacuría articula, portanto, rigor acadêmico com profundidade pastoral.

Além disso, Ellacuría se apoia na compreensão de realidade e de história de Xavier Zubiri, estabelecendo um diálogo a partir da América Latina que supera o paradigma "natural – sobrenatural". Há um esforço de historicizar a teologia, destacando o seu caráter práxico. Na medida em que apresenta os limites do *logos* grego, ele indica a necessidade de um *logos* histórico a partir desse novo aporte filosófico. Ele ressalta o lugar dos pobres e oprimidos na experiência de fé e na teologia: necessita-se assumir a realidade dos mais sofridos a partir do anúncio do Reinado de Deus; os povos crucificados são portadores da salvação.

Convém também destacar alguns limites da abordagem de Ellacuría no que se refere ao tema da historicidade da salvação. A elaboração intelectual de Ellacuría deu-se diante das necessidades pastorais do povo salvadorenho. Ele não deixou um *corpus* teológico; embora houvesse vivacidade eclesial em seus escritos, faltou-lhe tempo suficiente para uma elaboração mais sistemática e aprofundada de seus escritos. A quase totalidade de seus textos é composta por artigos escritos a partir das necessidades intelectuais e pastorais mais emergentes. Embora tenha esboçado e indicado um projeto mais sistemático de sua filosofia e teologia, não foi possível realizá-lo em razão de seu assassinato aos 59 anos. Além disso, alguns temas encontram-se somente indicados (*logos* histórico) ou insuficientemente desenvolvidos (povos crucificados como portadores da salvação).

Pertencendo a uma primeira "onda" da teologia da libertação, Ellacuría não trata diretamente de muitos temas que, posteriormente, serão assumidos pelas perspectivas libertadoras da teologia latino-americana. A inclusão de temas ligados a gênero, ecologia e etnia ocorrerá anos mais tarde. Contudo, em razão do caráter aberto, dinâmico e estrutural do aporte filosófico-teológico de Ellacuría, torna-se plenamente possível a inclusão desses e de outros temas afins. Nesse sentido, vale insistir no potencial de sua reflexão. Para Ellacuría, o essencial é a realização histórica do Reinado de Deus de modo que todos os temas são tratados em função dessa efetivação. Trata-se de uma teologia inacabada, que abriu caminhos para que outros teólogos (as) possam alçar voos maiores. Oxalá a teologia de Ellacuría possa inspirar novos teólogos e teólogas!

REFERÊNCIAS

ADIÑACH, Pablo R. *El Dios que está*: teología del Antiguo Testamento. Estella: Verbo Divino, 2014.

ALBERIGO, Giuseppe. *Breve História do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário, 2006.

ALVARADO, Rolando. Perfil de un teólogo. In: SOBRINO, Jon; ALVARADO, Rolando. *Ignacio Ellacuría*: Aquella libertad esclarecida. San Salvador: UCA, 1999. p. 149-170.

ANDRADE, Aíla Pinheiro de. O sentido de tempo e de história no Antigo Testamento. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021. p. 15-27.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus*: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola, 2010. (Theologica).

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Historicidade do reinado de Deus. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021a. p. 28-43.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Libertação e salvação: Revisitando "Teologia da Libertação" de Gustavo Gutiérrez 50 anos depois. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 179-197, jan./abr. 2022.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *O caráter práxico-social da teologia*: tópicos fundamentais de epistemologia teológica. São Paulo: Loyola, 2017. (Theologica).

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Questões fundamentais de Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 2, p. 245-268, mai./ago. 2016.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Sobre a historicidade da salvação cristã*: aportes de Ignacio Ellacuría (*pro manuscripto*).

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *Teologia e Hermenêutica*: da "teologia como hermenêutica" ao momento hermenêutico da teologia. Petrópolis: Vozes, 2021b.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo; Pernambuco: Paulinas; Unicap, 2019. (Kairós).

AUBERT, Roger. *La theólogie catholique au milieu du XX^{e} siècle*. Tournai-Paris: Casterman, 1954.

BARROS, José D'Assunção. *O campo da história*: especialidades e abordagens. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.

BARROS, José D'Assunção. *O tempo dos historiadores*. Petrópolis: Vozes, 2013b.

BENTIVOGLIO, Julio; CUNHA, Marcelo Durão Rodrigues da. Reinhart Koselleck (1923-2006). In: BENTIVOGLIO, Julio; AVELAR, Alexandre de Sá (Orgs.). *Afirmação da história*

como ciência no século XX: de Arlette Farge a Robert Mandrou. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 133-150.

BEOZZO, José Oscar. A caminhada da Teologia da Libertação: o êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Orgs.). *50 anos de Teologia da Libertação*: memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Recriar, 2022. v. 1, p. 15-87.

BERNARDES, Matheus da Silva. *Introdução a Xavier Zubiri:* pensar a realidade. São Paulo: Paulus, 2022.

BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha:* as grandes questões da filosofia antiga. São Paulo: Loyola, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2016.

BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos*: princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979. (Fé e Realidade).

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BORGES, Vavy Pacheco. *O que é história*. 9.ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BUARQUE, Virgínia. A concepção de história na teologia católica no Oitocentos. *Estudos de Religião,* São Bernardo do Campo, v. 24, n. 39, p. 61-79, jul./dez. 2010.

BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CAPONIGRI, Robert A. A propósito de Sobre a Essência: o realismo de Xabier Zubiri. In: SECRETANT, Philibert (Org.). *Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 47-64.

CARDENAL, Rodolfo. A Igreja do povo crucificado: a eclesiologia de Ignacio Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 155-171.

CARDENAL, Rodolfo. Itinerario Intelectual de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 26, n. 78, p. 241-254, sept./dic. 2009.

CASADALIGA, Pedro; VIGIL, José María. *Espiritualidad de la Liberación*. Santander: Sal Tarrae, 1992.

CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. São Paulo: Paulinas, 1986.

CODINA, Vítor. Teología de la liberación y espiritualidad ignaciana. *Boletín del centro de espiritualidad ignaciana*, Bolivia, n. 50, p.103-123, abril. 1990.

COMBLIN, José. *Teologia da ação*. São Paulo: Herder, 1967.

CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*: Constituição dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Revelação Divina. 19.ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (A Voz do Papa, 37).

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Constituição pastoral do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. 17.ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (A Voz do Papa, 41).

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*: Constituição dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. 23.ed. São Paulo: Paulinas, 2011. (A Voz do Papa, 31).

CONGAR, Yves M.-J. *Os leigos na Igreja*. São Paulo: Herder, 1966.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2020a.

CULLMANN, Oscar. *História da Salvação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020b.

DANIÉLOU, Jean. Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études*, Paris, v. 79, n. 249, p. 5-21, avril/juin. 1946.

DANIÉLOU, Jean. *Sobre o mistério da história*. São Paulo: Herder, 1964.

DULLES, Avery. El dilema moderno de la fe. In: MOONEY, Michael *et al. Hacia una teología de la fe*. Santander: Sal Terrae, 1970. p. 19-40.

ELLACURÍA, Ignacio. El desafío cristiano de la teología de la liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000a. v. 1, p. 19-33.

ELLACURÍA, Ignacio. Los pobres, "lugar teológico" en América Latina". In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000b. v. 1, p. 139-161.

ELLACURÍA, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000c. v. 1, p. 163-185.

ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación del método latino-americano. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000d. v. 1, p. 187-218.

ELLACURÍA, Ignacio. Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000e. v. 1, p. 271-301.

ELLACURÍA, Ignacio. Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000f. v. 1, p. 303-312.

ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación y salvación en la historia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000g. v. 1, p. 519-533.

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000h. v. 1, p. 535-596.

ELLACURÍA, Ignacio. Historia de la salvación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000i. v. 1, p. 597-628.

ELLACURÍA, Ignacio. El torno al concepto y la idea de liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000j. v. 1, p. 629-657.

ELLACURÍA, Ignacio. Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000k. v. 1, p. 659-699.

ELLACURÍA, Ignacio. Carácter político de la misión de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000a. v. 2, p. 13-31.

ELLACURÍA, Ignacio. Dimensión política del mesianismo de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000b. v. 2, p. 33-66.

ELLACURÍA, Ignacio. Por qué muere Jesús y por qué lo matan?. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000c. v. 2, p. 67-88.

ELLACURÍA, Ignacio. La fe pascual en la resurrección de Jesús. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000d. v. 2, p. 89-93.

ELLACURÍA, Ignacio. Discernir "el signo" de los tiempos. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000e. v. 2, p. 133-135.

ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000f. v. 2, p. 137-170.

ELLACURÍA, Ignacio. Pobres. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000g. v. 2, p. 171-192.

ELLACURÍA, Ignacio. Aporte de la Transcendencia del Jesús histórico. In: *Escritos Teológicos.* San Salvador: UCA, 2000h. v. 2, p. 193-232.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000i. v. 2, p. 233-293.

ELLACURÍA, Ignacio. El auténtico lugar social de la Iglesia. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000j. v. 2, p. 439-451.

ELLACURÍA, Ignacio. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de Liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2000k. v. 2, p. 453-485.

ELLACURÍA, Ignacio. Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana. In: *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA, 2000L. v. 2, p. 553-584.

ELLACURÍA, Ignacio. Persona y comunidad. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 2001a. v. 3, p. 65-113.

ELLACURÍA, Ignacio. Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 2001b. v. 3, p. 365-394.

ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.

ELLACURÍA, Ignacio. Filosofía y política. In: *Escritos Políticos*. San Salvador: UCA, 1993. v. 1, p. 47-61.

ELLACURÍA, Ignacio. Índice para una Teología de la Liberación. In: *Escritos Teológicos*. San Salvador: UCA, 2002. v. 4, p. 447-448.

ELLACURÍA, Ignacio. La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 1999a. v. 2, p. 199-284.

ELLACURÍA, Ignacio. La idea de estructura en la filosofía de Zubiri. In: *Escritos Filosóficos*. San Salvador: UCA, 1999b. v. 2, p. 445-513.

ELLACURÍA, Ignacio. Uma abordagem da filosofia de Zubiri. In. SECRETANT, Philibert (Org.). *Introdução ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 33-46.

FORNET-PONSE, Thomas. Respectividade e teologia dos sinais. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 99-118.

GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da Libertação*: política ou profetismo. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1983. v. 3. (Fé e Realidade, 3).

GARCÍA, David J. Romero. Claves filosóficas de Ignacio Ellacuría para reorientar la realidad histórica. *Teoría y praxis*, El Salvador, v. 11, n. 22, p. 65-82, enero/mayo 2013.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GITTON, Michel. Helenização do Cristianismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014. p. 811-815.

GONZÁLEZ, Antonio. El problema de la historia en teología de Gustavo Gutiérrez. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 6, n. 18, p. 335-364, sept./dic. 1989.

GONZÁLEZ, Antonio. La historia como revelación de Dios según Pannenberg: reflexión crítica. *Revista Latinoamericana de Teología*, El Salvador, v. 9, n. 25, p. 59-81, enero/abr. 1992.

GONZÁLEZ, Antonio. La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica. In: PINTOR-RAMOS, Antonio. *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009. p. 419-425.

GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio*: ensayo de teología social. Santander: Sal Terrae, 2003.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Usos da história: refletindo sobre identidade e sentido. *História em Revista*. Pelotas, v. 6, p. 21-36, dez. 2000.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação:* perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade*: presenteísmo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

HÜNERMANN, Peter. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LACOSTE, Jean-Yves. História. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014. p. 834-839.

LASSALE-KLEIN, Robert. A contribuição de Rahner para dois aspectos da abordagem latino-americana fundamental de Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 81-98.

LEE, Michael E. Rumo a uma evangelização nova e histórica. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 137-154.

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II:* em busca de uma primeira aproximação. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica).

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. v. 22. (Fé e Realidade, 22).

LOPES, Marco Antonio. Prefácio. In: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marcos Antônio (Orgs.). *A constituição da história como ciência:* de Ranke a Braudel. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 7-12.

MALEVEZ, Léopold. Deux théologies catholiques de l'histoire. *Bijdragen,* Holanda, v. 10, p. 225-240, 1949.

MORAES, Luís Edmundo. *História Contemporânea*: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial. São Paulo: Contexto, 2019. (História na Universidade).

PALACIO, Carlos. La "salvación en Jesucristo" en la reflexión teológica latinoamericana. *Revista latinoamericana de teología*, El Salvador, v. 18, n. 53, p. 125-152, mayo/agosto 2001.

PALÁCIO, Carlos. *Mistérios de Cristo*: mistério do cristão. São Paulo: Loyola, 2013. v. 18. (Leituras e Releituras, 18).

PALÁCIO, Carlos. Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *O mar se abriu:* trinta anos da teologia na América Latina. São Paulo, Loyola, 2000. p. 51-64.

PANNENBERG, Wolfhart. Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación. In: PANNENBERG, Wolfhart *et al*. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 117-146.

PITTL, Sebastian. O povo crucificado como sujeito da história?. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 119-136.

POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2013.

RAHNER, Karl. Historia del mundo e historia de la salvación. In: *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 5, p. 115-134.

RAHNER, Karl. Naturaleza y Gracia. In: *Escritos de Teología*. Madrid: Cristiandad, 2002. v. 4, p. 199-224.

RAHNER, Karl. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. In: *Escritos de Teología*. Madrid: Cristiandad, 2000. v. 1, p. 299-319.

RODRIGUES, Francisco Thallys. A recuperação da historicidade da fé cristã no século XX. *Annales FAJE*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 54-64, out. 2021.

SAMOUR, Héctor. *Voluntad de liberación:* la filosofía de Ignacio Ellacuría. Granada: Editorial Comares, 2003. (Filosofía hoy, 27).

SANCHEZ, Rosana Elena Navarro. Espiritualidad en América Latina: rasgos de ayer, desafíos teológicos hoy. *Franciscanum*, Bogotá, v. 51, n. 151, p. 262-274, enero/jun. 2009.

SANCHEZ, Wagner Lopes. História. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coords.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015. p. 437-440.

SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.

SCHMIDINGER, Helmut. Tübingen. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário Crítico de Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014. p. 1790-1794.

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

SICRE, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2012.

SILVA, Maciel Henrique. História. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2022. p. 182-185.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*: temas e leituras. Petrópolis: Vozes, 2018. v. 2.

SOBRINO, Jon. O impacto de Dom Romero sobre Ignacio Ellacuría. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MAIER, Martin; CARDENAL, Rodolfo (Orgs.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorama). p. 17-40.

SOBRINO, Jon. *Ressureição da Verdadeira Igreja:* os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982.

SOLS LUCIA, José. Ignacio Ellacuría, filósofo mártir de la realidad histórica, discípulo de Xavier Zubiri. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 76, n. 4, p.1619-1658, 2020.

SOLS LUCIA, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trota, 1999.

SOUZA, Alzirinha. História e teologia: a pertinência da categoria da história no fazer teológico latino-americano. In: LIMA, Degislando Nobrega de; ANDRADE, Durval Ângelo;

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021. p.108-120.

SOUZA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e sociedade contemporânea*: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013. (Igreja na História).

SUESS, Paulo. Sinais dos tempos. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coords.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2015. p. 895-901.

TAVARES, Sinivaldo Silva. O mistério do Verbo encarnado funda uma peculiar relação entre história e fé. *Revista Eclesiástica Brasileira*, [S. l.], v. 62, n. 248, p. 793-822, out. 2002.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico:* um manual. São Paulo: Loyola, 2002. v. 33. (Bíblica Loyola, 33).

THEOBALD, Christoph. A encíclica *Humani generis* (1950) ou fim de uma época de dogmatização fundamental. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *A Palavra da Salvação:* Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério. São Paulo: Loyola, 2006. v. 4. p. 369-384. (História dos Dogmas, 4).

THILS, Gustave. *Théologie des réalités terrestres:* Théologie de l'histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. v. 2.

TIHON, Paul. A Igreja diante do racionalismo moderno. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *Os sinais da Salvação:* os sacramentos, a Igreja, a Virgem Maria. São Paulo: Loyola, 2005. v. 3. p. 403-421. (História dos Dogmas, 3)

ZUBIRI, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

ZUBIRI, Xavier. *Inteligência e Realidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano*: individual, social, histórica. Madrid: Alianza Editorial, 2006.