

2

Um olhar epistemológico no horizonte da cultura hodierna

Introdução

A cultura moderna configurou-se tendo na base a razão elevada como medida de todas as coisas (pensamento ilustrado). Tal realidade emergiu na esteira do *cogito ergo sum* - penso, logo existo – do filósofo francês René Descartes, filha mais madura da filosofia racionalista-cartesiana. Este foi o critério a partir do qual se desenvolve a moderna visão de mundo ocidental. A filosofia de Descartes opera uma interpretação dualista da realidade a partir da relação que Descartes faz entre a *res cogitans* (razão) e a *res extensa* (matéria)¹, sobrepõe a razão (*res cogitans*) à dimensão puramente material (*res extensa*), a ser instrumentalizada/dominada pela “razão pura”, como diria Kant.²

No que se refere a importância de René Descartes para a configuração de uma epistemologia racionalista, o teólogo luterano Wolfhart Pannenberg comenta:

Descartes constitui-se no vulto fundante mais importante no início da filosofia moderna, porque ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dele já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de

¹ Com relação ao dualismo epistemológico e antropológico cartesiano ver a excelente síntese que faz Alfonso Garcia Rubio. Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de que e para que? 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2004; Cf. também. RUBIO, Alfonso Garcia. **Nova evangelização e maturidade afetiva**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009. Na primeira parte do segundo capítulo iremos trabalhar mais detidamente no problema do dualismo numa perspectiva antropológica, como aparece já no platonismo clássico, no neo-platonismo e mais tarde no pensamento de René Descartes.

² Ver o texto clássico do filósofo alemão (nascido na Prússia oriental) Immanuel Kant (1724-1804), considerado fundamental na virada filosófico-epistemológica rumo a uma interpretação de mundo onde a *Aufklärung* (pensamento ilustrado) seria encarada como fonte de emancipação do mundo pré-iluminista. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2001. Em um artigo de 1784 Kant assim conceitua o iluminismo: "O Iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem. É culpado da própria tutela quando esta resulta não de uma deficiência do entendimento, mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso da tua própria razão! - esse é o lema do Iluminismo". KANT, Immanuel. **O que é o Iluminismo?** s/d. Esse texto aparece pela primeira vez na época em uma revista em Berlim. De Descartes temos o clássico *Discurso sobre método* ou *Discurso do método*. Cf. DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

partida para um desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece, sobretudo como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico.³

Para Danilo Marcondes:

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. (...) Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise.⁴

Basicamente essa nova fundamentação da metafísica foi feita por René Descartes⁵. Nela, como já mencionamos⁶, está o princípio do racionalismo moderno. E essa verdade marca de forma indelével todo o desenrolar do chamado *paradigma intelectual moderno*. Com o cartesianismo temos o *Fio de Ariadne* do pensamento moderno por excelência.

O que queremos trazer a lume é que a modernidade, que se sustenta sobre as bases da razão autônoma – racionalização – necessita enriquecer seu cabedal filosófico ampliando seu conceito de racionalidade, como quer Edgar Morin e outros pensadores inclusivos. Uma epistemologia construída sobre o hierarquizado princípio do sujeito-objeto encontra-se num esgotamento que vai paulatinamente abrindo espaço para outras epistemologias, mais complexas e inter-subjetivas.

Um claro contraponto contemporâneo a René Descartes e à epistemologia cartesiana, veio da pena do matemático e filósofo Blaise Pascal, principalmente em sua obra-prima *Pensées*, traduzida para o português como **Pensamentos**. Talvez o aforismo 253 (277) dos **Pensamentos** seja uma das intuições mais conhecidas da história da filosofia e de toda história do pensamento ocidental, onde Pascal diz o seguinte: “O coração tem as suas razões, que a razão desconhece.” Em seguida ele afirma: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis aí o que é a fé: Deus sensível ao coração.”⁷ No aforismo 230 (253) Pascal diz:

³ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 134.

⁴ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 2008, p. 164.

⁵ Uma boa introdução ao pensamento de Descartes – de modo especial à questão de sua epistemologia e metafísica – foi feita por José Américo Motta Pessanha na Introdução ao volume sobre Descartes (p. 5-30) da coleção **Os Pensadores**, da Editora Nova Cultural.

⁶ Ver nota 46.

⁷ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 155.

“Dois excessos: excluir a razão, não admitir outra coisa que não seja a razão.”⁸

Antecipando em muito a crítica à epistemologia racionalista cartesiana.

Sobre Descartes ele diz no aforismo 70 (77): “Não posso perdoar a Descartes. Muito gostaria ele, em toda a sua filosofia, de poder dispensar Deus. Mas não teve outro remédio senão fazer com que ele desse um piparote para por o mundo em movimento; feito isso não necessita mais de Deus.”⁹ Pascal então, projeta-se como um pensador muito a frente de seu tempo. Tendo a cultura ocidental, todavia, absorvido plenamente a proposta cartesiana, tornando a mesma o pensamento hegemônico desde então, para além das fronteiras da filosofia.

Aprofundando a temática acerca do real lugar da epistemologia cartesiana e sua influência no desenvolvimento da cultura filosófica ocidental bem como suas reverberações em outros campos do saber, o pensador francês Edgar Morin nos lembra que:

Vivemos sob o império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração cujo conjunto constitui o que chamo de “o paradigma de simplificação”. Descartes formulou este paradigma essencial do Ocidente, ao separar o sujeito pensante (*ego cogitans*) e a coisa entendida (*res extensa*), isto é, filosofia e ciência, e ao colocar como princípio de verdade as idéias ‘claras e distintas’, isto é, o próprio pensamento disjuntivo. Este paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, sem dúvida permitiu os maiores progressos ao conhecimento científico e à reflexão filosófica; suas conseqüências nocivas últimas só começam a se revelar no século XX.¹⁰

Entretanto, não poderíamos abordar a problemática da epistemologia racionalista moderna¹¹ sem deixar de nos referir ao filósofo, ícone e baluarte dessa epistemologia: René Descartes. Portanto, nosso foco diz respeito a aquele que foi sem dúvida o grande arquiteto fonal do racionalismo moderno e, como a partir desse filósofo, ergueu-se o que ficou conhecido como paradigma cartesiano. No entanto, ainda tratando de olhar mais de perto para contribuição do pensamento pascaliano - contemporâneo de Descartes - podemos perceber como Pascal elabora seu pensamento filosófico na contramão da epistemologia cartesiana, a qual lança um olhar simplista em sua tentativa de analisar a realidade. Pascal nega peremptoriamente esta visão simplista de se olhar o real, pois a intuição

⁸ Ibid., p. 148.

⁹ Ibid., pp. 70-71.

¹⁰ MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 11.

¹¹ Nesta pesquisa farei uso de expressões como: “modernidade-iluminista”; “mentalidade moderna”; “modernista”; propositadamente como termos intercambiáveis.

epistemológica pascaliana aborda a realidade como diversa em sua configuração, portanto, bem mais complexa do que admitia René Descartes. Assim descreve Pascal a realidade em tom jocoso:

A diversidade é tão ampla, que todos os tons de voz, todas as maneiras de caminhar, de tossir, de assoar-se, de espirrar... Entre as frutas distinguem-se as uvas, entre as uvas os moscatos, depois os de determinada região, dentro dessa região o de certa quinta, e finalmente tal e tal enxerto. Teremos realmente chegado ao fim? Quem já viu dois cachos iguais? Ou dois bagos idênticos no mesmo cacho? etc. Eu não poderia ajuizar da mesma coisa exatamente do mesmo modo. Não posso ajuizar do meu trabalho enquanto o faço; tenho de imitar os pintores e afastar-me dele, porém não demasiado. A que distância devo colocar-me? Adivinhei.¹²

Para Pascal a teologia, por exemplo, deveria ser vista também na perspectiva da diversidade, pois “teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo, quantas ciências dentro dela! O homem é uma substância: mas dissequemo-lo: será a cabeça, o coração, o estômago, as veias, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor de sangue?”¹³ Ele conclui: “Uma cidade, um campo, de longe é uma cidade e um campo, mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhas, folhas, ervas, formigas, patas de formigas, e assim ao infinito. Tudo isso está compreendido na denominação de campo.”¹⁴

Por isso, o claro reducionismo gnoseológico imposto pelo discurso racionalista cartesiano dera seus primeiros sinais de profunda contradição na medida em que se desenvolviam as “ciências do espírito”, em busca de tempos inauditos, esperança de libertação desse racionalismo hermético.

Dessa maneira se configura o nosso tempo, tempo de profundas transformações no que diz respeito à cultura em geral, aos estatutos éticos tradicionais, à política e principalmente a valoração dada aos otimismo ideológicos erigidos no seio da modernidade. Há uma radical contradição inerente à mentalidade moderna e seu “fundacionalismo”¹⁵ epistemológico, mentalidade

¹² PASCAL, Blaise. Op., cit., p. 90.

¹³ Ibid., pp. 90-91.

¹⁴ Ibid., p. 91.

¹⁵ O conceito desse termo nos remete a proposta epistemológica desenvolvida no seio da modernidade que nos leva diretamente ao Iluminismo mais maduro do século XVIII. Conforme entende Brian McLaren: “O fundacionalismo se refere à concepção de conhecimento que surgiu durante o Iluminismo e buscou tratar a incerteza gerada pela tendência humana ao erro e a vencer o inevitável e os desentendimentos, na maioria das vezes destrutivos, além das controvérsias que a eles se seguiram. Essa busca pela certeza envolveu a reconstrução do conhecimento por meio da rejeição as noções ‘pré-modernas’ de autoridade, substituindo-as por crenças incontestáveis e acessíveis a todos os indivíduos. As suposições do fundacionalismo com o seu alvo de estabelecer

essa, que sofre de fortes sintomas de irrelevância para os dias de hoje. Essa realidade nos interpela e nos leva a encarar a proposta “pós-moderna” sem cair na estreiteza ideológica acrítica de muitos que aderem, *a priori*, aos principais pressupostos dessa já bem decantada mentalidade “pós-moderna”. Porém, o outro lado da moeda - o escapismo tradicionalista – tem menos condições de ser resposta adequada ao desafio que enfrentamos nesse início de terceiro milênio.

Partindo dessa constatação inicial, temos como pano de fundo da problemática a ser trabalhada nesse capítulo, a necessidade de *ver* como a teologia se relaciona com a espiritualidade - na sua configuração hodierna - mais especificamente na *atual estrutura teológico-epistêmica* da fé. Essa epistemologia é fruto da persistente presença de uma abordagem moderno-racionalista na teologia de nossos dias, apesar das críticas e novas propostas teológicas pensadas a partir de “novos lugares” - como é o caso da “pós-modernidade”.¹⁶ É o que veremos, no desenrolar desse primeiro capítulo, ao abordarmos mais de perto a discussão acerca do desafio da “pós-modernidade” à epistemologia teológica contemporânea.

Nosso propósito, portanto, partirá da constatação de como o *divórcio* entre teologia e espiritualidade se dá hoje na *episteme da fé*, que demandará de nós nesse primeiro capítulo um olhar epistemológico, situando-nos no centro da discussão acerca da cultura hodierna. Está claro para nós a influência da epistemologia racionalista cartesiana – ainda em voga – na manutenção do *status de ruptura* entre razão e fé, entre teologia e espiritualidade. Na verdade essa é nossa hipótese de trabalho nesse capítulo.

No decorrer desse primeiro capítulo, portanto, dois termos são centrais e nos ajudarão na confecção de nossa primeira abordagem de caráter epistemológico. São eles: “pós-modernidade”; “novo paradigma”. Neste capítulo, como já dissemos acima, partimos do pressuposto do *dualismo presente na epistemologia teológica hodierna*, fruto do instrumental racionalista presente na reflexão

conhecimento certo e universal vieram para dominar a busca intelectual na área moderna.” MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa**: a Igreja em tempos de pós-modernidade. Brasília, DF: Palavra, 2007, p. 17.

¹⁶ Entendemos “pós-modernidade” como um grande “guarda-chuva” que abriga outros termos e conceitos possíveis, sem a pretensão de entendê-lo como um conceito passível de esgotar e definir (dar fim) a discussão acerca do termo-conceito mais apropriado, para uma leitura da conjuntura cultural hodierna. Por isso nesta dissertação a expressão “pós-modernidade” estará sempre entre aspas. Não poderíamos, também, deixar de mensurar e mencionar as limitações próprias de uma dissertação de mestrado, e o que esta nos impõe. Sobre “pós-modernidade” veremos a seguir a partir de nosso primeiro tópico.

teológica atual – e como a “pós-modernidade” pode ser encarada como oportunidade de superação dessa realidade.

Queremos olhar parte da chamada visão “pós-moderna” como um momento de interpelação para a teologia atual. Visando um movimento de conversão do paradigma moderno-iluminista para um paradigma “pós-moderno” na maneira de se fazer teologia hoje. Em seguida, trataremos dessa necessidade de uma nova epistemologia e conseqüentemente de um “novo paradigma” em teologia, a partir da constatação do dualismo fortemente presente na epistemologia teológica contemporânea.

É nosso desejo olhar mais de perto para a realidade cultural hodierna antes de problematizarmos *historicamente* o divórcio entre teologia e espiritualidade – o que será feito no capítulo seguinte. Não é nosso intuito também, propor definitivamente um paradigma de integração nesse primeiro capítulo - mas apenas sinalizar o *status da questão* nos dias de hoje. Os paradigmas de integração serão desenvolvidos no terceiro e último capítulo de nossa pesquisa.

2.1

O desafio da “pós-modernidade”

A relação com o velho otimismo histórico-cultural, experimentado pelo mundo ocidental na virada do século XIX para o século XX (principalmente a partir da segunda década do mesmo), torna-se insuportável a partir da segunda década do século XX. Como diz o professor aposentado da Unicamp, Rubem Alves:

Ao fim do século XIX as conquistas maravilhosas da ciência e da tecnologia, a racionalização da política através dos processos democráticos, o desenvolvimento da educação – tudo isso eram evidências que tornavam inevitável um otimismo sem limites. É o mundo maravilhosamente descrito pelos pintores impressionistas Monet e Renoir: a inocência, a alegria, os reflexos coloridos da natureza, a leveza, a despreocupação. As telas de Renoir e Monet são manifestações dessa alma feliz. Mas essa viagem maravilhosa na direção da Cidade Santa, fulgurante no alto da montanha, numa curva do caminho, revelou um outro destino: a barbárie. O homem se tornou um possuidor de um conhecimento científico infinitamente superior a todo o conhecimento acumulado pelo passado. Revelou-se a fragilidade da educação: os saberes e a ciência não produzem nem sabedoria nem bondade. Foi esse homem educado e conhecedor da ciência que produziu duas guerras mundiais. Aconteceram os campos de extermínio do nazismo e do comunismo, a criação de armas monstruosas e mortais, uma riqueza jamais sonhada ao lado de milhões

morrendo de fome, matanças, a destruição da natureza e das fontes de vida, as cidades infernais, a violência, o terrorismo armado com armas produzidas e vendidas por empresas geradoras de progresso. E repentinamente, o maravilhoso Resultado anunciado por Mark Twain aparece de forma monstruosa na pintura de Dali e de Picasso: o lado demoníaco do homem, anunciado pela psicanálise. Hoje não há razões para otimismo. Só é possível ter esperança.¹⁷

Tendo em vista a nebulosa da discussão acerca do correto uso do termo “pós-modernidade” para designar a configuração da cultura hodierna, o teólogo Hans Küng propõe usar a expressão como um conceito heurístico, ou seja, um termo provisório, a caminho. Seguiremos a abordagem *privilegiadamente* teológica da discussão tal como sinaliza Hans Küng. O que não significa que ficaremos somente circunscritos a análise de Küng. Contudo, esse grande teólogo católico foi quem melhor trabalhou essa temática da necessidade de uma virada epistemológica no horizonte da “pós-modernidade”, numa perspectiva teológica. Por isso a análise de Küng será nosso ponto de partida.

Entretanto, sempre que considerarmos necessário lançaremos mão da contribuição não somente de outros teólogos, mas também de pensadores oriundos de *outras disciplinas*. Pois é nosso desejo empreendermos uma busca - nesse primeiro momento de nossa pesquisa - de pistas para a ampliação da discussão acerca da premente necessidade de uma nova tessitura epistemológica para a teologia atual. Ou seja, queremos levar a sério a necessidade de sermos epistemologicamente interdisciplinares em nossa abordagem. Tendo em vista o corte de nossa pesquisa a partir de uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade. Porém, não menosprezamos outras abordagens do tema da “pós-modernidade”, como as abordagens *estritamente* filosóficas e sociológicas, por exemplo.

Para dar início a discussão a opinião de estudiosos como a teóloga Mary Rute Gomes Esperandio muito nos ajuda. Ela diz: “A polêmica que tem se estabelecido gira em torno da questão sobre o fim da modernidade e se a expressão ‘pós-modernidade’ pode ser adequada para caracterizar o que se percebe como uma nova fase na história, na cultura, na expressão estética.”¹⁸

Devemos nos lembrar sempre da premente necessidade de olharmos mais atentamente as conceituações de “pós-modernidade” que se nos apresentam,

¹⁷ ALVES, Rubem. **Concerto para corpo e alma**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1999.

¹⁸ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 27.

principalmente das que chegam até nós da parte dos teóricos. E então, tentar elucidar a natureza plural do que se entende por “pós-modernidade”. Pois parece haver pelo menos entre os teóricos, duas grandes correntes - dentre tantas outras possíveis – acerca do que se entende por “pós-modernidade”.

A primeira tem sua gênese traçada desde as desconstruções de caráter mais filosófico, na esteira das reflexões de pensadores franceses como Jacques Derrida¹⁹ e Michel Foucault²⁰, os quais negam qualquer caractere de normatividade da cultura.

Outra interpretação possível vem da parte, principalmente, de pensadores como Hans-George Gadamer²¹. Este pensador reconhece a realidade da atual fragmentação cultural por que passamos e, portanto, da impossibilidade de uma nova visão de mundo alicerçada em metanarrativas. Contudo, Gadamer busca encontrar uma estratégia para nos capacitar a construir algum tipo de interpretação mais impositiva dos acontecimentos. Todavia, essa possibilidade jamais poderá ser confundida com absolutismos ideológicos. Pois qualquer interpretação nova deve englobar o fato de que a experiência humana é plural e diversificada. Que será então, também complexa e desordenada.²²

Na visão do teólogo David Tracy, da Universidade de Chicago: “A falha paradoxal no cerne de certo pós-modernismo é sua determinação quase dogmática de defender a impossibilidade de qualquer explicação clara para o mundo como ele é, o que inibe as tentativas de desenvolver um eu responsável, isto é, ético.”²³ Essa ressalva é feita ao que parece por parte de David Tracy, tendo em vista o lugar donde fala o referido teólogo e como a idéia de “pós-modernidade” é pensada e desenvolvida. Ou seja, o pano de fundo da ressalva de Tracy, parece ser essa questão do pensamento “pós-moderno”, entendido segundo alguns

¹⁹ Os textos fundantes desse grande pensador francês são principalmente. Cf. DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. Cf. também. DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

²⁰ Desse autor ver: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Cf. também. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Entre outras.

²¹ Da pena desse grande pensador alemão ver principalmente: GADAMER, Hans-George. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Cf. GADAMER, Hans-George. **Verdade e método II: complementos e índices**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Ver também a série **Hermenêutica em retrospectiva**. Volumes 1 à 5, também da editora Vozes.

²² Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 20.

²³ TRACY, David. **On naming the present: God, hermeneutics and Church**. Mariknol: Orbis Book/London: SCM Press, 1994, p. 17.

interpretes, como propagador do mais absoluto niilismo, o que Tracy parece querer negar. Para Hans Küng, podemos entender o termo “pós-modernidade” da seguinte maneira:

Para mim, pós-modernidade não é uma palavra mágica que explica tudo, nem um termo chocante ou polêmico, mas um conceito heurístico. Ou seja, uma palavra ‘de busca’, característica de uma época, que já começou há décadas, mas que só agora está se fixando na consciência geral das massas – apesar de todas as reações tanto de direita como de esquerda.²⁴

Em outro texto Küng chama atenção para o marco que foram os anos de 1914-1918. Ele diz:

Com vistas às possibilidades do futuro, é bom lembrar rapidamente o divisor de águas que foi o ano de 1918. A história não se preocupa tanto com números exatos do calendário. Muitos historiadores concordam quanto ao fato de que o século 19 terminou na verdade com a Primeira Guerra Mundial e o século vinte teve seu início em 1918. Se olharmos bem, aqui começa a mudança para uma nova época mundial após a modernidade: a “pós-modernidade”.²⁵

Segue essa intuição outros como Alfonso Garcia Rubio que percebem a ruptura que representou o fim da Primeira Grande Guerra. Ele diz:

Até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), predomina na Europa o otimismo antropológico, herdeiro do Iluminismo. Nos primeiros anos do século XX, em continuidade com a trajetória vivida no século XIX, a civilização ocidental parecia triunfar em todos os setores da vida humana. As estupendas conquistas científicas do século XIX prometiam um futuro melhor para todos. A Europa acreditava ser o centro do mundo. Ora, sua economia - capitalista – com sua burguesia triunfante, seu liberalismo no âmbito da política e do direito, o punjante desenvolvimento das artes e da educação, o messianismo com que a Europa difundia sua civilização pelo resto do mundo, com a predominância incontestada de sua economia, de sua ciência e de seus exércitos, tudo isso sofreu um fortíssimo choque com a realidade do barbarismo extremo vivido na Primeira Guerra Mundial.²⁶

²⁴ KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 16. Assumimos conscientemente essa interpretação de Küng com sendo a mais próxima do que entendemos por “pós-modernidade” nessa pesquisa. Bem como a referência que é o fim da Primeira Grande Guerra, como marco fundante e transitório da passagem a uma outra sensibilidade em forte contraste à sensibilidade moderna, o que se convencionou chamar de “pós-modernidade”.

²⁵ KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4ª ed. São Paulo; Paulinas, 2004, p. 17.

²⁶ RUBIO, Alfonso Garcia. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 17.

Na reflexão de Alfonso Garcia Rubio as marcas centrais da “pós-modernidade” – o que ele chama de sensibilidade “pós-moderna” – são:

Em contraste com o triunfalismo antropocêntrico da modernidade, desenvolve-se uma visão pessimista e diminuída do ser humano. Os poderosos sistemas filosóficos do passado que tem alicerçado fortes ideologias de dominação, cedem o lugar a um tipo de pensamento ‘débil’, inseguro, aproximativo, conjectural e tolerante com outros tipos de pensamento também contingentes e aproximativos. (...) Nesta perspectiva, critica-se fortemente o racionalismo moderno. (...) A crença moderna no progresso indefinido é questionada radicalmente e, assim, as filosofias modernas da história despertam pouco ou nenhum interesse. Juntamente com as filosofias dominadoras surgidas na modernidade, é igualmente criticada a ciência moderna. Ela é acusada de forte reducionismo, dado o seu caráter mecanicista e unilateralmente objetivista.

Ele então conclui:

A crise da razão tem levado mais uma vez, num movimento pendular, à acentuação do valor do mundo simbólico-afetivo. A subjetividade racionalista sucede uma subjetividade enredada unilateralmente no domínio do afetivo. (...) A procura de satisfações imediatas; o utilitarismo, o pragmatismo e o consumismo. O novo evangelho, a bem-aventurança do consumo passa a reger a vida da pessoa.²⁷

Ainda em busca de tentar elucidar conceitualmente o caráter da chamada “pós-modernidade”, Ángel Castiñeira afirma que a cultura “pós-moderna” pode ser caracterizada e percebida a partir de seis pontos distintivos que estão na contramão da mentalidade moderna. Que são:

Idade de um enfraquecimento das pretensões da razão que revoga o sentido da história e põe em questão a eventualidade totalitária do humanismo; 2 – Idade da plurivocidade, ou da polimorfia, ou da emergência de uma pluralidade de modelos e paradigmas de racionalidades não homogêneos, não redutíveis uns aos outros, mas vinculados só pela especificidade de seu respectivo campo de aplicação; 3 – Idade de um pensamento sem fundamento, ou da desconstrução, ou de uma crítica da razão instrumental que anula o sentido da história e reconhece seu caráter enigmático; 4 – Idade em que a ciência reconhece o caráter descontínuo e paradoxal de seu próprio crescimento; 5 – Idade da dissolução da categoria do novo a da experiência do fim da história; 6 – Idade em que ciência e técnica manifestam seus riscos e que não conseguem livrar-se da fadiga e da necessidade.²⁸

²⁷ RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 45-46.

²⁸ CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade.** Petrópolis; Vozes, 1997, pp. 119-120. Aqui não significa dizer que concordemos com esse diagnóstico “*Ipsis litteris*”, tal como formula Castiñeira. Contudo, assumimos o núcleo de boa parte do que esse autor nos coloca. Na verdade, somente o item 5 para nós parece passível de uma crítica mais severa. Sobre essa discussão acerca do “fim da história” ver: ANDERSON, Perry. **O fim da história:** de Hegel à Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 1992. Cf. também. FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Na abordagem especificamente filosófica nomes como o de Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo e Richard Rorty (entre outros teóricos), serram fila entre aqueles que defendem o uso da expressão “pós-modernidade”.²⁹

Para Danilo Marcondes foi Jean-François Lyotard, que vinculado ao mesmo contexto cultural de Michel Foucault e Gilles Deleuze, quem efetivamente introduziu na discussão filosófica a noção de “pós-moderno” com a sua obra *A condição pós-moderna* de 1979.³⁰

Entre os filósofos não são poucos os que defendem o inapropriado uso do termo “pós-modernidade”, por dar a entender a superação plena da modernidade (sinalizado com o prefixo “pós”), de que estaríamos situados noutra época, ou seja, estaríamos vivendo após *o fim da modernidade* como realidade certa. Filósofos como Jürgen Habermas - para o qual o projeto da modernidade ainda estaria inacabado – parece rejeitar o uso da expressão “pós-modernidade”, preferindo continuar adotando o termo “modernidade”.³¹

Entre os sociólogos, provavelmente o mais destacado defensor da expressão-conceito, seja o professor de sociologia da Sorbonne, Michel Maffesoli.³² Pensadores como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman e Gilles Lipovetsky preferem outros termos que não “pós-modernidade” como: “*alta-modernidade*”, “*modernidade líquida*” e “*hipermodernidade*”, respectivamente.³³

²⁹ Cf. LYOTARD, Jean-françois. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002; Cf. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007; Cf. também. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Deve ficar claro que não é nossa intenção nesta dissertação aprofundarmos o tema da “pós-modernidade” enquanto análise do termo a partir da essência do mesmo e do uso adequado de “pós-modernidade”. Nem tampouco a possibilidade de uma aplicação indiscriminada do conceito em muitos teóricos. Se de alguma maneira tocamos na questão se dá por percebermos a impossibilidade de, dado o escopo metodológico e temático deste trabalho, não deixarmos de tocar (mesmo que de maneira introdutória), no tema da “pós-modernidade”.

³⁰ Cf. MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Op., cit., p. 278.

³¹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 2ª ed. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Ver também. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

³² Cf. MAFFESOLI, Michel. **O Elogio da razão sensível**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008; MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo**. São Caetano do Sul-SP: Yendis, 2004.; MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. Essas são algumas de suas obras mais importantes.

³³ Cf. GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazío: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005.

2.1.1

A possibilidade do fazer teológico na atualidade

Hoje a possibilidade de se fazer teologia como vimos fazendo até agora, passa por séria interrogação. A crise da modernidade-iluminista³⁴ como cosmovisão chega já a partir do primeiro quartel do século XX a dar graves sintomas de esgotamento, atingindo em cheio a teologia. No dizer do teólogo galego Andrés Torres Queiruga:

Quando se produz uma mudança de tal calibre, a vertigem ameaça apoderar-se do espírito, e tendem a se produzir reações polares. É o típico jogo do tudo ou nada, na base de atitudes totalizantes que, ou se entregam de maneira acrítica ao novo, ou se agarram de maneira dogmática ao velho. Com o qual, ademais, é gerado um efeito de indução que, como nas antigas garrafas eletrostáticas, tende a reforçar de maneira progressiva a carga de exclusivismo em ambas as posturas.³⁵

Sobre o conceito de modernidade-iluminista, ou Iluminismo, o teólogo de Oxford, Alister E. McGrath o entende como caracterizado da seguinte maneira:

O termo “Iluminismo” passa a ter ampla circulação somente nas últimas décadas do século XIX. A expressão alemã *die Aufklärung* (que significa literalmente aclarar) e o termo francês *les lumières* (as luzes) datam do século XVIII, mas não transmitem muita informação sobre a natureza do movimento em questão. “Iluminismo” é um termo amplo que desafia uma definição precisa, abrangendo um conjunto de idéias e atitudes características do período de 1720-1780, como o uso livre e construtivo da razão, em uma tentativa de destruir velhos mitos, que segundo a ótica iluminista, mantinham indivíduos e sociedades presos à opressão do passado. Se é que existe algum elemento comum implícito nesse movimento, talvez esteja mais na forma como pensavam aqueles que eram simpatizantes de sua perspectiva do que propriamente naquilo que pensavam.³⁶

No que se refere ao que chamamos aqui de modernidade-iluminista é bom esclarecer que assumimos a crítica ao modelo moderno e sua cosmovisão. Por entendermos que a modernidade-iluminista torna obsoleto o falar de Deus

³⁴ Neste trabalho faremos uso da expressão modernidade-iluminista como expressão intercambiável de Iluminismo, tal como aparece desde sua gênese em fins do século XVII, a partir do surgimento da filosofia cartesiana. Aqui assumimos o período chamado de Iluminismo como fruto mais amadurecido do cartesianismo do século XVII.

³⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003, p. 23.

³⁶ MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica.** Uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 125.

(teologia), tendo em vista a saída para um mundo radicalmente diferente do configurado na chamada modernidade.

Contudo, ao assumirmos a crítica à modernidade e a irrelevância do estatuto epistemológico moderno (racionalista), de maneira alguma negamos as contribuições da modernidade ao desenvolvimento evolutivo humano. Muito menos negamos a necessidade de afirmarmos valores como a solidariedade, a fraternidade, etc., como absolutos.

Negar ingenuamente as contribuições da modernidade seria cair na armadilha de um retorno acrítico e neoconservador à mentalidade pré-moderna. Na verdade, uma postura assim revela uma visão míope das principais características da chamada “pós-modernidade”. Negamos qualquer relativismo ético e epistemológico, tendo em vista o risco de desenvolver-se o mais absoluto niilismo. Todavia, ao negar o relativismo, não negamos o caráter relativo de toda proposta ética e epistemológica. Todo absoluto carrega em si um quê de relativo. Pois nos apropriamos do absoluto de maneira relativa.

Na verdade, se o termo usado vai ser: “relativismo” ou “relativização”, pouco importa. Mas o que está por detrás desses termos e o significado que se quer dar aos mesmos. Isso é importante.

Portanto, relativismo ou relativização nesse texto é interpretado assim como fora descrito pelo teólogo de Nimega, Edward Schillebeeckx, quando diz:

Mesmo que não aceitemos as teses completamente relativistas, segundo as quais não pode haver uma verdade absoluta (teses já implicitamente ateístas), todavia somos obrigados pela própria experiência mais óbvia a admitirmos que nossa posse da verdade evolui e é relativa (...) Encontramo-nos, sempre, num ponto de vista circunscrito e limitado, historicamente condicionado e, portanto, variável, de sorte que sempre teremos uma perspectiva do absoluto, que por natureza jamais poderá encontrar-se em nossa plena posse.³⁷

Para José Gonzáles Faus “a pós-modernidade não se limita unicamente a *suceder* no tempo a modernidade, mas *reage* (e de forma bem dura) contra ela. Por isso, é mais *antimodernidade* do que *pós-modernidade*.”³⁸ Pois ao que tudo indica “por mais paradoxal que isso pareça (através, porém, de uma lei que se

³⁷ SCHILLEBEECKX, Edward. **Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância**. In: **Catolicismo e Liberdade**. A consciência individual critério inviolável. VV. AA. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 119.

³⁸ FAUS, José Ignacio Gonzáles. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 25.

repete em muitos processos históricos), a pós-modernidade esteja mais marcada pela modernidade, mesmo que em sua dura reação contra ela.”³⁹

Em nossa reflexão, muito do que se entende como sendo as reais características de uma cultura como a “pós-modernidade”, não serão bem diagnosticadas se houver em seu núcleo discursivo uma forte absolutização dessas supostas “características”. Ainda mais numa época de configuração caleidoscópica como a nossa.

A imposição de uma só ótica, de uma leitura mono-focal dessa realidade cultural, corre o risco da superficialidade. Importará então, não homogeneizar o que se entende por cultura “pós-moderna” e, sendo *mutatis mutandis*, cair na armadilha moderna de que tanto tenta fugir: o dogmatismo hermético e unívoco.

Tendo em vista a complexidade de tal discussão, todo cuidado é pouco para não incorrerem no erro crasso da miopia, quando se trata de um lúcido diagnóstico de uma sensibilidade cultural tão inapropriada as definições prematuras. Na verdade, temos que ser humildes e percebermos com pode ser precário nosso conhecimento diante de uma discussão situada em terreno tão movediço.

O que presenciamos hoje em relação ao influxo da chamada mentalidade “pós-moderna” na teologia, que gera um imenso desconforto no cristianismo ocidental, nas diversas correntes teológicas, da mais iluminista – ainda predominante em boa parte das academias – à mais tradicional-conservadora. Todos, sejam cristãos batizados, sejam teólogos acadêmicos, parecem perplexos diante da envergadura do desafio colocado à nossa frente pela cultura “pós-moderna”. Segundo Maria Clara L. Bingemer:

O pensamento pós-moderno, caracterizado pela “desconstrução” e pela relativização de todo edifício conceitual aparentemente sólido da modernidade, questiona também toda tentativa de dizer o Absoluto inefável que os cristãos e outras tradições religiosas chamam de Deus; considera todo discurso com pretensão à universalização e a totalização como redutor e inadequado e desemboca na indiferença e no desencantamento.⁴⁰

Mas esse desencantamento, não significa ausência completa de sentido para a existência. Não obstante, já havíamos presenciado semelhante desconforto com

³⁹ Ibid., Idem, p. 25.

⁴⁰ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

o impacto que significou a chegada - mesmo que tardiamente - da mentalidade moderno-iluminista aos recônditos das grandes instituições religiosas. As quais reagiram com suas oficiosas posturas teológicas as mais reacionárias, como se deu com as principais Igrejas Cristãs.⁴¹

Apesar da luta desenfreada para tentar conter os fortes ventos do “pensamento crítico-ilustrado”, na época, ele chegou e se instalou contra as colunas rígidas do paradigma teológico “pré-moderno”. Uma das conseqüências desse grave confronto, foi o abalo do edifício teológico, como que de belas catedrais erigidas a partir da apropriação de matrizes filosóficas neo-platônicas, desde os primórdios do cristianismo. Desde então, não havíamos vivido tamanha expectativa frente ao abalo, ainda, em grande parte, não mensurável.

Na opinião mais otimista de teólogos como João Batista Libânio, “a ‘pós-modernidade’ deve ser encarada como uma ‘era de liberdade e criatividade’”⁴². Portanto, na contramão do pessimismo de muitos dos teólogos atuais. Concordamos com a proposta de um olhar mais otimista em relação à “pós-modernidade”. Principalmente se focarmos a flexibilidade da fé bíblico-cristã numa dinâmica de inculturação. Para nosso teólogo supracitado:

Nos balanços que se fazem da pós-modernidade, ressalta-se, compensando a ruína da ‘grande narrativa’, dos mega-relatos teológicos, filosóficos, sociológicos, o surgimento de um canteiro de obras entregue à liberdade e à criatividade das pessoas. (...) O enfraquecimento dos sistemas definidos deixa-se compensar altamente pela possibilidade de criatividade das pessoas. Se, de um lado, se amarga a falta de segurança e pontos de referência, de outro aumentam os espaços limpos para novas construções. Com o enfraquecimento dos poderes centrais, a responsabilidade criativa de cada teólogo cresce em benefício de maior riqueza teológica original.⁴³

Na verdade, como ressaltamos acima, Libânio mostra-se realmente muito otimista frente à “pós-modernidade” e seus lados positivos. No texto que citaremos a seguir, o que ele diz em relação à teologia fundamental vale para a teologia de maneira geral.

⁴¹ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. Ver a maneira como, por exemplo, a Igreja Católica lidou com a chamada teologia modernista em momentos anteriores ao Concílio Vaticano II. Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005, 5ª ed.

⁴² LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas**. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2007, p. 32.

⁴³ Ibid, pp. 32-33.

Para esse teólogo jesuíta mineiro a “pós-modernidade” nos chama a atenção para o claro reducionismo epistemológico da modernidade ilustrada.⁴⁴ Ele diz: “O dogma fundamental da Modernidade, que estabelece o sujeito, a razão crítica, a experiência como fonte de interpretação, conhecimento e aceitação das verdades, rui por excesso dessa mesma razão moderna”.⁴⁵ E conclui:

A pós-modernidade presta excelente serviço à teologia fundamental, tornando-a mais criativa e aberta, já que insiste fortemente no caráter condicionado do conhecimento por causa da insuficiência do tempo histórico, do lugar geográfico, da cultura de quem percebe a verdade. (...) Uma teologia fundamental rígida não dá conta desse traço consensual da cultura pós-moderna.⁴⁶

Mais a frente esse pensador nos convida a olharmos com coragem a saída do paradigma iluminista em teologia, em direção a um novo “locus” interpretativo seguindo o horizonte da “pós-modernidade”. Uma teologia plena de possibilidades, numa dinâmica de metamorfose discursiva, polissêmica, plurivocal, mais aderente ao “solo sagrado” do discurso sobre Deus, humilde, reverente diante do Inefável, impactada tal como Moisés diante da sarça.⁴⁷ Vale a pena citar o que Libânio diz:

As teologias escolásticas e modernas deslizavam sobre trilhos epistemológicos e metodológicos bem plantados pela comunidade teológica. Hoje se desafia o teólogo a forjar seus trilhos e encontrar novos dormentes em que prendê-los. Se o risco de errar cresce, o fascínio da aventura entusiasma.⁴⁸

Por outro lado noutra de seus textos esse pensador equilibra a discussão e nos adverte acerca do precipitado espírito triunfalista fruto da possibilidade da “morte” da modernidade-iluminista, sem perceber o real lugar do cristianismo nesta crise cultural. Ele nos lembra que:

Essa modernidade mergulhou nas últimas décadas em brumosa crise. Uma leitura superficial e triunfalista cristã regozijou-se com o sofrimento do adversário: Bem feito! Você modernidade ocidental, afastou-se das fontes lídimas cristãs, esqueceu os pais, perdeu o contato com o húmus gerador, e eis agora a sujar as águas, a

⁴⁴ Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental**. In: **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 164.

⁴⁵ Ibid, p. 164.

⁴⁶ Ibid, p. 168.

⁴⁷ Cf. Êxodo 3,4-5. **Bíblia de Jerusalém**.

⁴⁸ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 33.

sofrer a orfandade, a secar. No entanto, esses conservadores inveterados se esquecem de que a crise da cultura ocidental carrega para a mesma voragem o Cristianismo que, apesar de todos os embates com ela, lhe está intimamente imbricado.⁴⁹

Libânio conclui: “A pós-modernidade não fere menos fundo o coração do Cristianismo.”⁵⁰ Ele deixa claro que apesar da grande conquista que foi o Concílio Vaticano II, por exemplo para o cristianismo católico, a demora em responder as demandas da modernidade - resposta que foi o VT II - fez com que logo ao término do famoso conclave, outra demanda igualmente pesada, desse seus fortes sinais de vida: a demanda da “pós-modernidade”.⁵¹ Ele questiona:

Terminados os anos de euforia em que triunfou o espírito novo, dialogal, de abertura ecumênica e diante do mundo moderno, as forças conservadoras retomaram vigor e se processou uma mobilização neoconservadora, pesou um ‘inverno eclesial’ e a ‘grande disciplina’ se apequenou em medidas coercitivas. Na face católica, o cristianismo que enfrenta a pós-modernidade, não tem uma coesão interna, nem pré-moderna, nem moderna. Divide-o esse duplo universo. E a pós-modernidade permite enorme ambigüidade. Vista superficialmente parece casar-se com idéias e propostas pré-modernas, de modo que a face pré-moderna do Cristianismo sente-se em casa nela. Mas isso ocorre de maneira ilusória. Ao criticar a modernidade, ela semeia elementos ainda mais dissolventes no interior do Cristianismo. Ao levantar críticas à cultura ocidental, envolve nelas o Cristianismo por sua estreita vinculação com o Ocidente. Aí está o ponto mais quente da questão: na derrocada da cultura moderna ocidental, o Cristianismo vai junto?⁵²

Então, que futuro tem a teologia se essa não pode viver sem sua fonte principal: a fé bíblico-cristã? Sem a revelação de Deus? E sem o Deus da revelação?

Precisamos crer que muitas vezes os afluentes de um rio se mostram mais ricos do que o rio propriamente dito. E o quê esses afluentes reservam aos que têm coragem de percorrê-los? Reservam a *possibilidade* da descoberta de uma beleza e uma riqueza jamais imaginada. Não obstante, se o rio principal de nossa tradição teológica ocidental já mostra sua face mais envelhecida, novos caminhos precisarão ser percorridos para além do já explorado.

Se os afluentes não vivem sem a referência direta ao rio, este não se reduz ao seu leito principal. Muito pelo contrário. Se não houver caminhos aparentemente possíveis, poderão então lançar-se em busca de vida nova,

⁴⁹ LIBÂNIO, João Batista. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006, p. 125.

⁵⁰ Idem., p. 125.

⁵¹ Ibid., pp. 125-126.

⁵² Ibid., pp. 126-127.

formando no meio da vegetação espessa, novos caminhos, caminhos inauditos. Entretanto, sem jamais abandonar a viva tradição teológica precedente, mas renová-la para além dos esquemas herméticos e pré-concebidos. A “pós-modernidade” deveria ser encarada assim.⁵³

Para Maria Clara L. Bingemer essa realidade hodierna “abre para o pensamento e para o discurso cristãos uma pista aparentemente nova, mas na verdade muito antiga, que desemboca no mistério e na pluralidade, como confissão de impossibilidade de dizer e de pensar completamente o Ser, qualquer que seja seu aspecto.”⁵⁴ No que diz respeito a essa ótica “pós-moderna”, a história nos ensina - já a partir dos fortes sinais de crise dessa mentalidade moderno-iluminista – e através da séria crítica dos representantes das chamadas “ciências da natureza” (mais especificamente da “nova física”). Como por exemplo, a crítica desferida ao estatuto epistemológico moderno em meados do último quartel do século XX, de cientistas como Fritjof Capra e sua proposta holística extremamente atual.

Voltando a questão da necessidade de superação do paradigma moderno, o próprio Capra assim apresenta a problemática que gira em torno desse paradigma, o qual denomina de paradigma “cartesiano-newtoniano”. Ele diz:

Desde o século XVII, a física tem sido um exemplo brilhante de uma ciência “exata”, servindo como modelo para todas as ciências. Durante dois séculos e meio os físicos se utilizaram de uma visão mecanicista do mundo para desenvolver e refinar a estrutura conceitual do que é conhecido como física clássica. Basearam suas idéias na teoria matemática de Isaac Newton, na filosofia de René Descartes e na metodologia científica defendida por Francis Bacon, e desenvolveram-nas de acordo com a concepção geral de realidade predominante nos séculos XVII, XVIII e XIX.⁵⁵

Da mesma maneira, na reflexão arguta do pensador francês Edgar Morin (outro crítico da mentalidade iluminista), colhemos essa assertiva:

Deve-se evocar o “grande paradigma do Ocidente”, formulado por Descartes e imposto pelo desdobramento da história europeia a partir do século XVII. O paradigma cartesiano separa o sujeito do objeto, cada qual na esfera própria: a

⁵³ Aqui deve ficar claro que para nós a superação do paradigma moderno-iluminista ainda está em processo, pois ainda vivemos no bojo da crise. Se a “pós-modernidade” é uma realidade, isso não se reflete ainda como deveria nas ditas “ciências do espírito”, incluindo a teologia de matriz ocidental.

⁵⁴ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** Op., cit., p. 21.

⁵⁵ CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação.** 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 44.

filosofia e a pesquisa reflexiva, de um lado, a ciência e a pesquisa objetiva, de outro.⁵⁶

Aqui vale incluir nesta discussão a colocação que faz o neurologista Antônio Damásio, chefe do Departamento de Neurologia da Universidade de Iowa, sobre o que ele chama de “o erro de Descartes”, que inclusive dá nome ao seu livro. Ele diz:

Mas há quem possa perguntar: porque motivo incomodar Descartes e não Platão. Cujas idéias sobre o corpo e a mente são muito mais exasperantes, como podemos verificar no *Fédon*? Porque preocuparmo-nos com esse erro específico de Descartes? (...) Descartes pensava que o calor fazia o sangue circular, que as finas e minúsculas partículas do sangue se transformavam em ‘espíritos animais’ os quais conseguiam depois mover os músculos. Por que não censurá-lo por uma dessas noções? A razão é simples: a muito tempo que sabemos que ele estava errado nestes aspectos concretos, e as perguntas sobre como e porque circula o sangue receberam já uma resposta que nos satisfaz completamente. O mesmo não sucede com as questões relativas à mente, ao cérebro e ao corpo, em relação às quais o erro de Descartes continua a prevalecer. Para muitos, as idéias de Descartes são consideradas evidentes em si mesmas, sem necessitar de nenhuma reavaliação.⁵⁷

Para Edgar Morin:

A patologia moderna da mente está na hipersimplificação que não deixa ver a complexidade do real. A patologia da idéia está no idealismo, onde a idéia oculta a realidade que ela tem por missão traduzir e assumir como a única real. A doença da teoria está no doutrinário e no dogmatismo, que fecham a teoria nela mesma e a enrijecem. A patologia da razão é a racionalização que encerra o real num sistema de idéias coerente, mas parcial e unilateral, e que não sabe que uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável.⁵⁸

Todavia, os primeiros sintomas (mesmo que em estado embrionário para alguns), desse imenso desconforto com a mentalidade modernista não é privilégio dos pensadores supracitados. Na verdade, esta crise de paradigma aparece já no final do século XIX, principalmente no âmbito filosófico com Friedrich

⁵⁶ MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2007, p. 26.

⁵⁷ DAMÁSIO, Antônio R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 281.

⁵⁸ MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Op., cit., p. 15.

Nietzsche⁵⁹, parte dos chamados “mestres da suspeita”: Sigmund Freud e Karl Marx.

Porém, enquanto Freud e Marx ainda se mostravam circunscritos a crítica à cristandade a partir de um discurso de caráter eminentemente “ilustrado”, Nietzsche se destaca como grande crítico da própria modernidade-iluminista. Cultura erigida sobre a grande tradição metafísica ocidental no interior da qual a cristandade se situava desde tempos imemoriais.

Essa mesma cristandade que passa a ser o veículo maior de conservação desse discurso. Segundo Gianni Vattimo: “Talvez não se tenha refletido o suficiente sobre o fato de que Nietzsche escreve explicitamente que “é o Deus moral que é negado”, isto é, o Deus fundamento, o Deus ato puro de Aristóteles, o Deus supremo arquiteto da racionalidade iluminista.”⁶⁰

Na verdade Vattimo participa da discussão acerca do anúncio do fim da metafísica nos escritos de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Metafísica sobre a qual a modernidade - que para Heidegger simplesmente significava o esquecimento do ser - estava erigida desde a apropriação na filosofia ocidental do “essencialismo” marcante já em Parmênides e na grande tradição filosófica grega, como no platonismo e no aristotelismo.

Tradição essa, então, resgatada, conservada e cristianizada pelas escolas teológicas de orientação neo-platônica dos primeiros séculos do cristianismo. Vindo desde Agostinho até a chegada da filosofia aristotélica via filosofia árabe (Averróis e Avicena, por exemplo), relida e desenvolvida por Tomás de Aquino na Idade Média. Enquanto que outra tradição filosófica igualmente grega – a qual tinha como arquiteto principal Heráclito - passou a ser “esquecida” e marginalizada na tentativa de inculturação da fé, dentro do “paradigma helênico”, na infância do cristianismo.

É a partir da filosofia heraclitana a qual influenciara Nietzsche, que se enxerga, por exemplo, Martin Heidegger - fora a maior de todas as suas influências que fora a fenomenologia de Edmund Husserl. Pois Heidegger ao

⁵⁹ Desse grande filósofo alemão aprendemos a olhar com “suspeita” para as certezas e verdades erigidas ao longo da história do pensamento ocidental, marcadamente de tradição metafísica. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Ver também. NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁶⁰ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 110. Ver também. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

desenvolver já em *Ser e Tempo* o tema do *dasein* (ser-aí ou ser-no-mundo), muito se baseia também na discussão heraclitana acerca do “devir” (vir-a-ser).

O que dá ao jovem filósofo (primeiro Heidegger), a chave de leitura do lugar central da discussão sobre a *ex-istência*⁶¹, como possibilidade de discurso filosófico nas primeiras décadas do século XX, em forte contraste com a tradição filosófico-metafísico ocidental. Nietzsche, por exemplo, do ponto de vista da filosofia, que é a perspectiva de Vattimo, pode ser considerado um precursor da “pós-modernidade”.⁶²

Assim, a teologia alicerçada a partir da metafísica operava uma atitude, um olhar dualista para com a realidade, marginalizando as experiências cotidianas do mundo da vida comum, da prática como possíveis “lugares” para se teologar. Como se a teoria, a priori, necessitasse excluir a práxis para conservar seu *status* de “ciência”. A reação a essa realidade numa dinâmica de clara descontinuidade com essa proposta, deixa hoje bem claro que a crise era inevitável. Segundo José Maria Mardones:

A crise da metafísica evidencia (...) a passagem da razão abstrata e a-histórica para uma razão situada e contextual, assim como de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e de um pensamento fixado em operações teóricas e desvinculado dos contextos práticos para um pensamento que toma consciência crescente do mundo da vida, da ação e da comunicação: afinal, da práxis.⁶³

Ou como diz Queiruga:

Por aí apontam, sem lugar a dúvidas, todos os esforços críticos que puseram a nu as ciladas da Modernidade em seus diversos aspectos: desde suas tendências niilistas (Nietzsche e Heidegger) e anti-humanistas (‘morte dos homens’ em certos estruturalismos), até a crítica da ‘razão instrumental’, com suas conseqüências opressivas para a convivência humana (exploração do trabalho, abismo Norte-Sul) e para a própria natureza (ameaça atômica, crise ecológica).⁶⁴

⁶¹ Segundo Leonardo Boff a expressão *ex-istência* significa que “estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo o nosso ser. Nós não o ganhamos pronto. Nós o moldamos mediante a nossa liberdade, mediante os enfrentamentos e intimidações do real. Ao reagir, assumir, rejeitar a modelar vamos construindo a nossa *ex-istência*.” Ele continua: “O ser humano é um ser nunca pronto, por isso não há antropologia, há antropogênese, que é a gênese do ser humano.” BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência: o ser humano como um projeto infinito**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 26.

⁶² Sobre a relação dos filósofos contemporâneos com a “pós-modernidade”, tais como Nietzsche e Heidegger ver: MEGILL, Allan. **Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**. Berkeley: University of California Press, 1985.

⁶³ MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 232.

Portanto, fica claro a premente necessidade de colocar em cheque a maneira antiga de esquematizar a teologia sob o prisma da metafísica clássica. Se é que queremos ainda encarar a cultura hodierna como novo Areópago neste milênio recém nascido!

Contudo, essa empresa requer de nós que recordemos o potencial de inculturação da fé cristã, e o quanto no passado numa dinâmica de *kénosis* (esvaziar-se), o cristianismo se fez ouvir pra além dos esquemas meramente dualistas, como o esquema: fé *versus* cultura.

Não obstante, não é possível mais retornarmos ao antigo paradigma pré-moderno em teologia, com suas impossibilidades intrínsecas de diálogo frente à cultura contemporânea. Mas, a urgência na necessidade de mudanças deverá acontecer sem que com isso percamos o específico cristão. Os temas da fé não poderão ser abandonados, sob o peso da acusação de infidelidade. Entretanto, essa mesma fé com seus temas específicos, deve passar pelo processo inevitável da contextualização. Em busca de uma teologia em contínuo processo de atualização. Sem perder-se, alienada do solo fértil da revelação bíblico-cristã.

Significa dizer, que se estivermos fazendo (e ouvindo) as perguntas certas diante de duas realidades centrais, a saber, a realidade hodierna e a revelação, poderemos dar respostas coerentes como nos interpela a nova sensibilidade

⁶⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. Op., cit., p. 24. Sobre a relação de dependência do instrumental filosófico-metafísico na tradição teológica ocidental, encarando a sublevação da metafísica em detrimento do aporte experiencial como “lugar” de reflexão na confecção teológica, ver entre outros: ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Teologia sistemática no horizonte da pós-modernidade**: um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Editora Vida, 2007. Aqui deve ficar claro que não assumimos a assertiva de Vattimo ao colocar o nascimento da chamada “pós-modernidade” no século XIX, principalmente a partir da crítica antimetafísica de Nietzsche, por mais que este possa ser considerado um precursor da “pós-modernidade”, que literalmente não “cai do céu”. Nesse ponto nos aproximamos mais de outro marco referencial, traçado por outros pensadores na tentativa de demarcar a gênese da “pós-modernidade”. Como é o caso do teólogo suíço Hans Küng, que neste caso segue a interpretação do grande historiador alexandrino Eric Hobsbawn, acerca do fim da Primeira Grande Guerra como o marco de transição e nascimento da “pós-modernidade” e do da discussão acerca do século vinte como século breve. Cf. KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Op., cit., pp. 17-23. Ou como ele mesmo diz: “O termo ‘pós-moderno’, como conceito epocal da história mundial, aparece por primeiro na crise cultural da Primeira Guerra Mundial, na esteira de Friedrich Nietzsche, o aguçado crítico da modernidade.” Idem, p. 19, nota 22. Cf. também. KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 18. Sobre a discussão acerca do “século breve”, ver: HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; Parece ser esta também a interpretação da história feita nas seguintes obras: Cf. FILHO, Daniel Arão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (org.). **O século XX**: o tempo das certezas. Da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Ver também. FILHO, Daniel Arão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (org.). **O século XX**: o tempo das crises. Revoluções, fascismos e guerras. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

cultural. Mas o inverso também é verdadeiro. Ou seja, poderemos estar respondendo a perguntas que absolutamente ninguém está fazendo.

2.1.2

O anúncio do fim da “epistemologia iluminista”

Quero dar continuidade à discussão, agora pouco mais ampliada, ao colocarmos o problema da premente necessidade do fim da epistemologia iluminista. Citando um poema de Alberto Caeiro (Fernando Pessoa), do seu *O Guardador de rebanhos*. Ele diz:

Há metafísica bastante em não pensar em nada. O que penso eu do mundo? Sei lá o que penso do mundo! Se eu adoecesse pensaria nisso. Que idéias tenho eu das cousas? Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos? Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma. E sobre a criação do mundo? Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos e não pensar. É correr as cortinas da minha janela (mas ela não tem cortinas). O mistério das cousas? Sei lá o que é o mistério! O único mistério é haver quem pense no mistério. Quem está ao sol e fecha os olhos começa a não saber o que é o sol. E a pensar muitas cousas cheias de calor. Mas abre os olhos e vê o sol. E já não pode pensar em nada. Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos de todos os filósofos e de todos os poetas. A luz do sol não sabe o que faz. E por isso não erra e é comum e boa. Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores? A de serem verdes e copadas e de terem ramos. E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar. A nós, que não sabemos dar por elas. Mas que melhor metafísica que a delas que é a de não saber para que vivem, nem saber que o não sabem?⁶⁵

Essa, sem dúvida, é a experiência feita por homens e mulheres definitivamente em oposição à visão de mundo iluminista, firmada sob a tradição metafísica ocidental. Denúncia da arbitrariedade epistemológica inscrita na mentalidade iluminista. Como aqueles que se põe na ponta do espírito e que do alto de sua responsabilidade sabe-se interpelado a anunciar, e que se o não fizer, seu destino terá sido frustrado. Daqueles, que se põe na torre de vigília para verem mais a fundo o horizonte, mas que sabem ter que descer a anunciar o que vêem.

A realidade que se pode ver e que deve ser anunciada é esta: *a epistemologia erigida no seio da modernidade-iluminista precisa morrer*. Morrer para que surjam “novas possibilidades de vida”, de ressurreição epistemológica para os dias de hoje. E então não ficarmos a ver a mesma realidade se repetir *ad infinitum*, e acabar sem nada de novo, deixando “a roda viva carregar as

⁶⁵ PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caeiro. O guardador de rebanhos.** Poema V. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 28.

possibilidades da vida”, se sentindo à deriva, sem ter como chegar, como diz a canção de Chico Buarque:

Tem dias que a gente se sente
 Como quem partiu ou morreu
 A gente estancou de repente
 Ou foi o mundo então que cresceu...
 A gente quer ter voz ativa
 No nosso destino mandar
 Mas eis que chega a roda viva
 E carrega o destino prá lá ...

*Roda mundo, roda gigante
 Roda moinho, roda pião
 O tempo rodou num instante
 Nas voltas do meu coração...*

A gente vai contra a corrente
 Até não poder resistir
 Na volta do barco é que sente
 O quanto deixou de cumprir
 Faz tempo que a gente cultiva
 A mais linda roseira que há
 Mas eis que chega a roda viva
 E carrega a roseira prá lá...⁶⁶

O processo de emancipação da modernidade caracteriza o núcleo da mensagem a ser anunciada. É nesse sentido que falamos da necessidade do anúncio do fim da epistemologia iluminista. Surge a necessidade urgente de lucidez para que não caiamos no fatalismo do círculo vicioso do comodismo. Mas, no que se refere a uma epistemologia “pós-moderna” parece-nos ainda uma realidade a ser explorada para além das proposições precipitadas e simplistas. Ou seja, sabemos pelo menos que esta epistemologia iluminista que teima em permanecer viva, não se quer mais.

Não obstante, fica a necessidade de mesmo em meio ao aparente “caos epistemológico” em que nos encontramos poderemos esperançosos, ir à busca de novas possibilidades. E então, ir a procura de respostas para o mundo em convulsão. Respostas que não estão prontas, mas que se deixam encontrar no caminho.

Não uma resposta ideologizada por demais, mas uma possibilidade de futuro à luz da esperança da revelação bíblico-cristã, no específico da teologia cristã, no

⁶⁶ DE HOLLANDA, Francisco Buarque. **Roda viva**: LP Chico Buarque de Holanda. Vol. 3. 1968. Grifo nosso.

horizonte aberto, frutivo e criativo da esperança escatológica, do Deus que vem em nossa direção.⁶⁷

Significa que nós da teologia, deveríamos ter o que dizer e propor a esse contexto cultural. Acordados do sonho utópico de mudar o “mundo teológico”, de dar uma resposta de cima para baixo, impondo a especificidade de tal visão, como se a mesma pudesse se tornar novamente a única e definitiva visão hegemônica, num mundo dito pós-cristão.

Tratando especificamente do tema da epistemologia moderno-iluminista, deve-se destacar que, por exemplo, para Evilázio Borges Teixeira a cosmovisão modernista realiza uma profunda dicotomia entre objetividade e subjetividade, entre sujeito e objeto, onde na verdade, tudo passa a ser tratado de maneira objetável, vista sempre a partir do sujeito: “... toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito”.⁶⁸ Ou seja, “a realidade é isto que é mensurável pelo sujeito”.⁶⁹ Daí o eu torna-se o “centro e o ponto de partida (...) do conhecimento teórico da realidade⁷⁰”. Ou seja, uma rígida epistemologia de caráter fragmentador, na perspectiva hierárquica sujeito-objeto.

Todavia a outra mentalidade, chamada “pós-moderna”, desborda em direção a profundas discontinuidades em relação à mentalidade moderna. Isso tem elevado a crise a dimensões jamais imaginadas, reclamando a necessidade de um novo olhar epistemológico⁷¹, novas abordagens metodológicas nas ditas “ciências do espírito” e conseqüentemente na teologia.⁷² Que é o que temos discutido até aqui.

Em primeiro lugar, a própria evolução do pensamento questiona o paradigma sujeito-objeto, especialmente a concepção solipsista, abstrata e ideal do

⁶⁷ Ver a tematização que faz acerca dessa questão: Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **A vinda de Deus:** escatologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

⁶⁸ TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra.** São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.

⁶⁹ Ibid, p. 12.

⁷⁰ Ibid., p. 20.

⁷¹ A discussão acerca da epistemologia teológica numa dinâmica “pós-moderna” tem sido tema de debate de congressos, artigos e livros. Para um maior aprofundamento da questão. Cf. TRASFERRI, José; GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. (org.). **Teologia na pós-modernidade:** abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. LIBÂNIO, J. B; MURAD, A. **Introdução à teologia.** Op., cit. FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: SOTER/Loyola, 1997.

⁷² Assim resume o teólogo Félix Alejandro Pastor a função da epistemologia teológica: “A epistemologia teológica, como doutrina do método em teologia, tem por finalidade elaborar pressupostos e princípios, gnoseológicos e hermenêuticos, do conhecimento teológico enquanto tal.” PASTOR, Félix Alejandro. **Teologia e modernidade:** alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERRI, José; GONÇALVES, P. S. L. (org.). Op., cit., p. 72.

pensamento. *Em segundo lugar*, aparecem delineamentos que apelam para as chamadas “terceiras categorias” implicadas no pensamento: a sociedade, a linguagem, o corpo, a ação. Elementos desprezados ou esquecidos pela filosofia da consciência e que vão se manifestar como possuidores de relevância e importância enormes para o pensamento. *Em terceiro lugar*, vai aparecendo uma razão cada vez mais situada, mais contextualizada e mediada pela linguagem, sempre em vista de uma ação ou solução de problemas.⁷³

Finalmente, vai se descortinando um horizonte no qual cada vez é mais difícil imaginar um pensamento capaz de proporcionar idéias definitivas e absolutamente integradoras. Em outras palavras, estamos no tempo do denominado pensamento pós-metafísico.

A discussão gira em torno do esgotamento da abordagem moderno-racionalista (razão instrumental), na atual configuração teológica. Trazendo à tona a necessidade de outras possíveis abordagens e perspectivas que levem em consideração outras maneiras de se interpretar a realidade.

Como aproximação tão ou mais relevante na confecção da tessitura teológica na atualidade, havemos de abrir espaço a experiência mística. Vendo a mística como “lugar privilegiado” para se falar do Mistério que a tudo perpassa. Para o teólogo Bruno Forte:

A parábola da modernidade ocidental coincide com o processo que vai do triunfo da razão onicompreensiva e total, própria do Iluminismo e da sistematização idealista, à experiência difusa da fragmentação e do contra-senso, que se seguiu à queda dos horizontes fortes da ideologia, característica do período chamado de “pós-moderno”. O “século longo”, o liberal e burguês século XIX, que se iniciou com a Revolução Francesa e terminou apenas com a tragédia da Primeira Guerra Mundial, dá lugar ao chamado “século breve”, marcado pela afirmação de totalitarismos ideológicos e que acabaram em crise, de que é metáfora o fatal 1989 (queda do muro de Berlim).⁷⁴

Segundo Bruno Forte, de um lado, o projeto da modernidade ocidental abraça os sonhos e os projetos de emancipação que visam tornar o homem sujeito e não objeto da própria história, incluindo a emancipação dos povos explorados, das classes e raças oprimidas, bem como a emancipação da mulher, produzindo conquistas definitivas para a humanidade.⁷⁵ Mas ele assevera:

⁷³ MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo*. Op., cit., p. 229. Grifo nosso.

⁷⁴ FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003, pp. 13-14.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

De outro lado, porém, o período a partir do Iluminismo é também o período da violência ideológica praticada pelos diversos totalitarismos históricos. Ao pretender explicar e dar sentido a tudo, a ideologia tende a abarcar toda a realidade, até estabelecer a equação acabada entre ideal e real: nela não há espaço para a diferença ou o dissenso. Por isso, as expressões históricas das ideologias são todas inexoravelmente violentas: a realidade deve se dobrar diante do poder onicompreensivo do conceito. O sonho da totalidade torna-se totalitário e a embriaguez da racionalidade ideológica produz a própria crise.⁷⁶

Em outro texto Bruno Forte fala da metáfora da luz que exprime de maneira mais intensa o princípio inspirador da modernidade, a ambiciosa pretensão da razão adulta de compreender e dominar tudo. Segundo esse projeto (que está na base do Iluminismo em todas as suas expressões), compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem finalmente livre, senhor e protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer possível dependência.⁷⁷ Diz Forte:

Essa “emancipação” é o sonho que perpassa os grandes processos de transformação histórica da época moderna, surgidos a partir do chamado “século da luzes” e da Revolução Francesa, desde a emancipação das classes exploradas e das raças oprimidas aquelas dos povos do assim chamado “Terceiro Mundo” e aquela da mulher na variedade dos contextos culturais e sociais. O sonho de uma emancipação total impele o homem moderno a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, em que se possa exprimir sem resíduos o poder da razão.⁷⁸

Para Michel Maffesoli:

Ao exacerbar-se, ao tornar-se hegemônico, ao instaurar nos fatos o seu totalitarismo mais ou menos suave, ao ter a pretensão de tudo gerir, tudo prever, tudo organizar, e isto a priori e de um modo conceptual, tal racionalismo, teórico e prático, necessita, pontualmente, do sobressalto irracional.⁷⁹

A problemática, entretanto, se agrava tendo em vista o anúncio “pós-moderno” do fim das grandes ideologias, das metanarrativas, do “pensamento forte”⁸⁰. Essa seriam algumas das marcas mais distintivas dessa sensibilidade “pós-moderna” - interpelando o cristianismo como grande narrativa, a repensar-

⁷⁶ Idem., p. 14.

⁷⁷ Cf. FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13.

⁷⁸ Ibid., p. 13.

⁷⁹ MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 28.

⁸⁰ Ver sobre “pensamento fraco” nos escritos do filósofo italiano Gianni Vattimo professor na Universidade de Turim. Cf. VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo (eds). *Il Pensiero Debole*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995. Cf. também. PECORARO, Rossano. **Niilismo e (Pós)-modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

se, tendo em vista a proposta universalizante da fé cristã e o que há de legítimo na mesma.

Mas, acima de tudo, essa realidade nos interpela a falar do mistério divino a partir de possíveis “novos lugares”, num mundo de configuração plural como o nosso. Segundo João Batista Libânio: “A pós-modernidade questionou radicalmente a grande narrativa, seja do Iluminismo, **seja da revelação**, seja da ciência. Cabe, porém, valorizar as narrativas menores como meio didático-pedagógico de transmissão da fé”.⁸¹

A envergadura de tal desafio “pós-moderno”, então, não poderá reduzir as respostas meramente a pensarmos novos “micro-paradigmas”⁸², passíveis de diálogo *ad intra*, ou seja, no interior de diferentes matizes teológicos cristãos confessionais. Entretanto, in-competentes na sua capacidade de dialogar *ad extra*, com a “crise” cultural na qual estamos inseridos.

E por falar em crise, uma excelente conceituação do significado de “crise” vem da pena do teólogo Leonardo Boff. Que para nós é elucidativo em relação à “crise” inaugurada na chamada “pós-modernidade”. Para Boff “crise” “liga-se etimologicamente ‘a palavra de origem sânscrita *kri* ou *kir* e significa ‘desembaraçar’ (scatter, scattering), ‘purificar’ (pouring out), ‘limpar’”.⁸³ Ele diz:

O português conservou ainda as palavras acrisolar e crisol que guardam a nítida reminiscência de sua origem sânscrita. Crise designa o processo de purificação do cerne; o histórico acidental, o que assumiu indevidamente o papel principal, é relegado a sua função secundária, porém legítima como secundária e derivada. (...) Crise significa ainda em grego (*krisis*, *krinein*) a decisão num juízo. (...) O médico examina os sintomas, conjuga os vários elementos, sonda, pesa, sopesa e de repente atina com a doença. Ou quando o doente superou o “ponto crítico”, deu-se uma decisão e se restabelece. (...) Toda situação de crise, para ser superada, exige uma decisão. Esta marca a trilha nova, e uma direção diferente. Por isso a crise é prenhe de vitalidade criadora; não é sintoma de uma catástrofe iminente, mas é o “momento crítico” em que a pessoa se questiona radicalmente a si mesmo seu destino, o mundo cultural que a cerca e é convocada não a opinar sobre algo, mas a decidir sobre algo.⁸⁴

⁸¹ LIBÂNIO, João Batista. **O desafio da pós-modernidade à teologia fundamental**. In: TRASFERRI, José; GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. (orgs.). **Teologia na pós-modernidade**. Op., cit., p.166. Grifo nosso.

⁸² KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 16. Nesta obra Küng trata (entre outras coisas) da questão dos “micro-paradigmas” em teologia ao discutir sobre o surgimento do “novo” em teologia e da insuficiência destes “micro-paradigmas”, como resposta necessária ao atual desafio “pós-moderno” à teologia.

⁸³ BOFF, Leonardo. **Crise: oportunidade de crescimento**. Campinas: Verus, 2002, pp. 23.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 24.

Para Leonardo Boff, vivemos hoje uma situação generalizada de crise que atravessa as culturas, as igrejas, as religiões. Muitos a lamentam e vêem nela um elemento corrosivo dos fundamentos da esperança humana. Outros a saúdam como ruptura necessária para a abertura libertadora de um horizonte mais vasto, mais cheio de vida e de vivência de sentido. É próprio do tempo de crise o questionamento dos fundamentos. Própria também do tempo de crise é a sensação de que algo vai morrer se corromper e se diluir.⁸⁵

Para nós hoje resta nos decidir a viver, ou se resignar e perecer. E esse é sem dúvida o caso da teologia. Não menos típica no momento de crise é a possibilidade de acertando na escolha, experimentarmos libertação, alívio e a sensação de arrancada feliz para uma solução mais integradora de todos os elementos da vida. Na crise, busca-se o cerne do problema. Esperança que nos possa alimentar e assim superar a crise. Daí as paixões e as tensões que se verificam no tempo de crise.

Crise é vivenciar isso, ou seja, a dramaticidade, o desafio, o perigo, mas também a chance de vida nova dentro de um horizonte mais aberto.⁸⁶ Sobre essa reflexão acerca da “crise” cultural na qual estamos imersos, Ángel Castiñeira muito nos ajuda a esclarecermos a questão. Para esse pensador quando falamos de crise queremos referir-nos a dois aspectos diferentes: 1 - a uma mudança no normal desenvolvimento de um processo. E: 2 - a situação de decisão com que nos encontramos na hora de prosseguir e resolver esta continuidade.⁸⁷ Ele diz:

No primeiro caso, o conceito de crise faz referencia à iminência de uma transformação mais ou menos profunda, mas também quer dizer imaginação e criatividade. No segundo caso, o termo crise acentua o esforço de juízo e discernimento que deve acontecer para que se encontrem novas soluções. Podemos encontrar esses dois elementos – para depois desenvolvê-los de maneira atenuada – no esquema que Thomas Kuhn aplica as crises que as revoluções científicas acarretam.⁸⁸

Por isso é necessário que encaremos a cultura chamada de “pós-moderna”. Surge então a necessidade eminente de um “novo paradigma” como resposta coerente com a situação cultural na qual estamos imersos.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 17-18.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁷ Cf. CASTIÑEIRA, Ángel. **Experiência de Deus na pós-modernidade**. Op., cit., p. 125.

⁸⁸ *Idem.*, p. 125.

2.2

A necessidade de um “novo paradigma”

Primeiro queremos deixar claro o que entendemos por “paradigma”, para então falarmos acerca da real necessidade de um “novo paradigma”. Seguimos a tematização desenvolvida por Hans Küng que, por conseguinte, entende “paradigma” na perspectiva do historiador da ciência Thomas Kuhn quando diz que paradigma é: “Toda uma constelação de convicções, valores e técnicas, compartilhados pelos membros de uma comunidade determinada.”⁸⁹ Como diz Hans Küng:

A grande vantagem desse termo é que une a sua amplitude e elasticidade uma notável precisão e concretude, (...) Utilizando-se paradigma para qualquer coisa, desgasta-se a palavra: Não é qualquer teoria, método, hermenêutica, ou teologia que podem ser considerados paradigma!⁹⁰

A discussão acerca da necessidade de um “novo paradigma” parece nos situar nos limites fronteiros da relação entre fé e cultura, portanto, nos inserindo no diálogo entre teologia e o momento cultural que nos circunda. Segundo Hans Küng, para que possamos dar uma resposta à altura do desafio que temos pela frente, em primeiro lugar, devemos nos conscientizar de que necessitamos do *novo em teologia*, evitando qualquer “vanguardismo”⁹¹, mas crendo simplesmente na possibilidade do novo.

Portanto, nem mesmo a disposição de desenvolver o que Hans Küng chama de “meso-paradigmas”, pode ser levado em consideração como resposta a tal problemática. Necessitamos de um “novo paradigma”, ou quiçá (como diz Küng) um “macro-paradigma”⁹². Para Hans Küng o “novo paradigma” teológico deve se perceber numa dinâmica discursiva que abarque a “pós-modernidade” como

⁸⁹ Cf. KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Op., cit., p. 218. Cf. KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 202.

⁹⁰ KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 202. Contudo, nesse trabalho, sempre que achamos necessário faremos uso do termo paradigma numa perspectiva tradicional, significando especificamente, um “modelo”.

⁹¹ Por vanguardismo entendemos a ênfase indiscriminada no novo. Do novo a qualquer custo. Segundo o Dicionário Aurélio, vanguardismo significa: Caráter ou ação da vanguarda. **Dicionário Aurélio Básico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 664.

⁹² KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 162.

paradigma. É o que ele chama de “teologia no paradigma pós-moderno”⁹³. Küng acredita que esse paradigma constitui-se com as seguintes características. Ele diz:

Só uma teologia que se move no horizonte atual de experiência, uma teologia rigorosamente científica e aberta ao mundo e ao presente pode justificar seu lugar na universidade ao lado de outras ciências. Só pode ser realmente ecumênica uma teologia que abandona decididamente a mentalidade confessional de *guetto*, ainda muito difundida, e é capaz de unir uma ampla tolerância do extra-ecclesial, do religioso, e do simplesmente humano com a reflexão sobre aquilo que é especificamente cristão.⁹⁴

Na reflexão desse teólogo católico, precisamos começar a nos perguntar como e de onde pode partir a teologia nos dias de hoje. Quais seriam seus princípios gnosiológico-críticos? Ou seja, diante da ambivalência, da contingência e da versatilidade de nosso mundo de experiência, a teologia não deve levantar a pergunta sobre a infra-estrutura supostamente evidente de nosso conhecimento?⁹⁵ Hans Küng responde: “Esta questão não concerne apenas ao paradigma neo-escolástico e medieval, mas também a Descartes e a modernidade.”⁹⁶ Ele continua questionando:

A dúvida metódica não se movia em uma perspectiva muito estreita, a da certeza intelectual e conceitual? Uma dúvida radical não deveria afetar também essa certeza? Não se deveria começar mais profundamente e não só perguntar pela verdade de nosso conhecimento racional, mas até – uma questão de que também o racionalismo crítico se esquivava com persistência – pela racionalidade de nossa razão? Não só buscar a superação da dúvida mas a superação do desespero? Perguntar não só pela realidade de Deus e do mundo, mas também pela realidade da existência experimentada na dúvida e no conhecimento? O homem de hoje ainda pode chegar à certeza fundamental sobre a base intelectual cartesiana?⁹⁷

Essas interrogações de Küng estão assentadas na sua convicção de que as pessoas não se dão conta de que, em tudo que pensamos e fazemos estamos supondo a racionalidade da razão, de que nossas dúvidas e conhecimentos, em nossas intuições e deduções reina uma *a priori*, uma confiança prévia que no mais das vezes praticamos naturalmente e que qualquer pessoa – cristã ou não-cristã, fiel ou atéia – pode aceitar ou renunciar.⁹⁸ Acerca disso Küng diz o seguinte:

⁹³ Ibid., p. 232.

⁹⁴ Idem., p. 232.

⁹⁵ Cf. Ibid., Idem., p. 232.

⁹⁶ Idem., p. 232.

⁹⁷ Ibid., pp. 232-233.

⁹⁸ Cf. Ibid., p. 233.

Tal perspectiva constitui a base teológica para superar tanto o verticalismo medieval e neo-escolástico, ('a fé acima da razão'), como também a dicotomia protestante-reformista ('a fé contra a razão'), ou a moderno-iluminista ('a razão contra a fé'). Estas abordagens tradicionais estão radicalmente superadas.⁹⁹

Para o teólogo de Sursee, um possível caminho a ser trilhado como caminho alternativo, numa perspectiva epistemológica condizente com a realidade na qual estamos inseridos, é; “O caminho entre o ‘dogmatismo acrítico’ irracional e um ‘racionalismo crítico’, em última instancia também irracional, é *o caminho de uma racionalidade crítica.*”¹⁰⁰ Em se tratando especificamente daquela postura por ele chamada de “dicotomia moderno-iluminista”, deve-se afirmar que : *a razão não se opõe a fé.*¹⁰¹ Ele diz:

O próprio funcionamento racional da razão supõe uma confiança na razão, cuja justificação não pode ser puramente racional. Mas a fé em Deus tampouco é uma aventura cega e irracional, e sim uma confiança com justificação racional e com fundamento na realidade.¹⁰²

Para Küng pelo menos quatro devem ser as características basilares de “um novo paradigma” epistemológico em teologia, são eles:

1) “Católica”, continuamente preocupada com a “totalidade”, pela “universalidade” da Igreja, e, ao mesmo tempo, “evangélica” em estrita referência à Escritura e ao Evangelho; 2) “Tradicional”, sempre responsável pela história, e ao mesmo tempo, “de acordo com a época”, encarando seriamente os problemas do presente; 3) “Cristocêntrica”, em todo momento cristã, e , ao mesmo tempo ecumênica, abeta a *ecumene*, a todo mundo habitado, todas as Igrejas, religiões e regiões; 4) “Teórico-científica”, dedicada à doutrina e à verdade, e ao mesmo tempo, prático-pastoral, preocupada com a vida, com a renovação e com a reforma.¹⁰³

Portanto, esse paradigma “pós-moderno”, deverá levar em consideração esses princípios acima referidos a partir da reflexão de Hans Küng. O teólogo galego André Torres Queiruga, muito enriquece a discussão acerca desse “novo paradigma” em teologia. O que ele chama de “situação de trânsito”¹⁰⁴. Queiruga trata da relação entre um paradigma ainda consensual e outro prestes a tomar o

⁹⁹ Ibid., Idem., p. 233.

¹⁰⁰ Ibid., p. 234.

¹⁰¹ Cf. Ibid., p. 235.

¹⁰² Ibid., p. 235.

¹⁰³ Ibid., p. 238.

¹⁰⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. **O fim do cristianismo pré-moderno.** Op., cit., p. 53.

lugar do antigo. Para esse pensador, essa “situação de trânsito” exige de nós que a pensemos em várias dimensões. Com relação a essas dimensões, ele elenca duas como exemplo:

A primeira, como alerta para não julgar um paradigma a partir de outro, porque, senão, se produz uma inevitável perversão do significado. (...) A segunda dimensão consiste numa advertência para que não se misturem elementos de paradigmas diferentes. E isso exige uma revisão profunda da herança teológica. Demasiadas vezes, esta chega a nosso tempo como uma acumulação factual de elementos gerados em paradigmas diferentes.¹⁰⁵

Portanto, se o que temos à nossa frente configura-se numa radical mudança epocal, de alcances ainda não plenamente vislumbrados, somos advertidos a não simplesmente repensar nossas agendas teológicas, mas a encarar a plausibilidade da existência da teologia no mundo hodierno, pelo menos como esta se fixou no horizonte da modernidade.

Aí entra a necessidade de um “novo paradigma” teológico, como resposta coerente com o mundo em que vivemos. Discernindo até que ponto vivemos hoje do que Queiruga chama de “acumulação factual de elementos gerados em paradigmas diferentes.” Como disse há mais de quarenta anos atrás o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, a mudança é inevitável. Esse pensador deixara claro que a reação mais simples e mais instintiva, com certeza, é impedir alguém de promover qualquer mudança que ameace a fé na sociedade, uma radical mudança de paradigma e que busque refúgio na linguagem tradicional e seu velho paradigma.

Entretanto, essa atitude pode ser alcançada contanto que as mudanças atuais que aparentemente são desfavoráveis ao cristianismo, não sejam mais do que um fenômeno passageiro.¹⁰⁶ Mas não são. Ele diz:

Porém, tudo aponta para o fato de que a mudança que está acontecendo no século atual seja absolutamente fundamental, e **será duradoura** e, por fim, resultará em um homem transformado, completamente livre de toda dependência dos **padrões tradicionais** dos pensamentos religiosos. Esse homem está mudando radicalmente e obtendo um novo entendimento da realidade. **Cristãos e teólogos devem adaptar-se a esse novo estilo de pensamento se quiserem evitar qualquer perda da realidade quanto ao que têm a dizer sobre Deus.**¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ibid., Idem., p. 53.

¹⁰⁶ PANNENBERG, Wolfhart. **Fé e realidade**. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 13-14.

¹⁰⁷ Ibid., p. 14. Grifo nosso.

Aqui entendemos ser necessário aclararmos mais e mais o que entendemos sobre a necessidade de um “novo paradigma” em teologia. Desejosos de clarificar a questão da chamada *crise de paradigmas* na teologia hodierna e a conseqüente necessidade de um “novo paradigma”. Lançamos mão do pensamento, que queremos, traduza, faça nossas as palavra de outro, como no caso do teólogo Márcio Fabri dos Anjos, quando defende que as interrogações que cercam a teologia em nosso tempo têm várias interfaces. De modo geral, esses diferentes conjuntos de questões são chamados de “crise de paradigmas teológicos”.¹⁰⁸

Por essa porta de entrada fica enfatizada a crise epistemológica das ciências, e dentro dela, com razão, se pergunta sobre os fundamentos e a metodologia da própria teologia como ciência. Mas sabemos que ciência não se faz sem pessoas concretas e sem um contexto de múltiplas relações. As novas formas de fazer desbordam da esfera do fazer científico e ganham a arena mais ampla da vida.¹⁰⁹ E conclui:

Assim, a expressão “novos paradigmas” funciona como um grande guarda-chuva para abrigar e mencionar as novas percepções e os novos parâmetros com que se constrói o próprio viver em seus diferentes setores. Uma reflexão mais acurada vai mostrando que tal expressão é usada indiscriminadamente, e por isso mesmo se torna imprecisa e inadequada em formulações mais exatas. Mas é forçoso reconhecer que ela tem a virtude de acenar para um novo imaginário da vida, e é nesse sentido que a utilizamos aqui. (...) Assim, a reflexão da teologia em novos paradigmas, defronta-se com o desafio de entender as mudanças e a evoluções que hoje nos atingem com velocidade crescente, resituando em meio a elas o lugar da religião e da fé. Como sistematização e fundamentação racional da fé, a teologia necessita de interdisciplinaridade e encontra a razão em crise.¹¹⁰

Portanto, como diz numa perspectiva autobiográfica Hans Küng:

Desde minha tese de doutorado, há quase trinta anos, até os meus últimos livros, preferi procurar a integração de outras teologias e não sua exclusão. E fiz isso consciente de que o teólogo é tão pouco infalível como qualquer outro, e de que uma teologia nunca deve se tornar um sistema fechado, mas precisa de uma renovação constante, ela deve ser não só um “projeto de teologia”, mas uma “teologia sempre em projeto”. Portanto, também para mim vale: “theologia semper reformanda”, uma teologia em permanente estado de reforma.¹¹¹

¹⁰⁸ Cf. FABRI DOS ANJOS, Márcio. **Interfaces da teologia**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.) **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 13.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 13-14

¹¹⁰ FABRI DOS ANJOS, Márcio., p. 15.

¹¹¹ HANS, Küng. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 213.

Queremos, com vistas a aprofundarmos um pouco mais essa discussão acerca da necessidade de um “novo paradigma” em teologia já sob os trilhos da intuição fundamental deixada por Hans Küng, nos aproximar da discussão desenvolvida por dois representantes do chamado “novo paradigma”, ambos vindo de realidades diferentes do campo do saber. O primeiro, fala a partir da ciência, especificamente da nova física e o segundo da teologia, especificamente da espiritualidade. São eles Fritjof Capra e David Steindl-Rast.¹¹²

Contudo, por necessidade de delimitação de nosso tema abordaremos brevemente o paralelo feito por Steindl-Rast e seu colega Thomas Matus, membros da comunidade beneditina Big Sur na Califórnia. Segundo Steindl-Rast e Thomas Matus, a primeira coisa a ser feita para que possamos perceber essa mudança de paradigma é montarmos um quadro de contrastes entre o chamado velho paradigma e o paradigma emergente. É o que queremos mostrar agora. Esse é o quadro montado pelos dois teólogos:

Velho Paradigma em Teologia

O velho paradigma teológico pode ser chamado de racionalista, de manualista ou de escolástico-positivo, uma vez que suas principais características foram formuladas em manuais de teologia baseados em textos da Escritura usados como prova de argumentos escolásticos. Acreditava-se que a soma total dos dogmas (todos basicamente de igual importância) acrescentava-se à verdade revelada.

Pensava-se que havia um conjunto estático de verdades sobrenaturais que Deus pretendia nos revelar, mas o processo histórico pelo qual Deus as revelou foi visto como contingente e, portanto, de pouca importância.

Novo Paradigma em Teologia

Pode ser chamado de holístico, de ecumênico ou de tomístico transcendental, mas nenhum desses adjetivos o caracteriza completamente. O pensamento do novo paradigma na teologia inclui os cinco seguintes critérios – os dois primeiros referem-se à nossa visão da revelação divina; os outros três a nossa metodologia teológica.

O processo dinâmico da história da salvação é, ele próprio, a grande verdade da auto-manifestação de Deus. A revelação, como tal, é intrinsecamente dinâmica.

¹¹² Cf. CAPRA, Fritjof; STEINDL-RAST, David. **Pertencendo ao universo**: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2009.

Presumia-se que os enunciados eram objetivos, isto é, independentes da pessoa que crê e do processo de conhecimento.

O paradigma manualista da teologia sugeria, pela sua própria forma, como *summa* ou compêndio, que o nosso conhecimento teológico era exaustivo.

Sustenta-se que a reflexão sobre modos não conceituais de conhecimento – intuitivos, afetivos, místicos – deve ser incluída explicitamente no discurso teológico.

Pela sua maior ênfase no mistério, reconhece o caráter limitado e aproximado de todo enunciado teológico. A teologia nunca poderá fornecer uma compreensão completa e definitiva dos mistérios divinos. O teólogo, como todo aquele que crê, não encontra a verdade suprema no enunciado teológico, mas na realidade à qual esse enunciado uma certa expressão verdadeira, mas limitada.

A relação entre as partes e o todo é invertida. O significado de cada dogma só pode ser entendido a partir da dinâmica das revelações com um todo. Em última análise, a revelação como processo constitui-se num bloco único. Os dogmas focalizam momentos particulares da auto-manifestação de Deus na natureza, na história e na experiência humana.

Durante as mudanças de paradigma, sentiu-se que os alicerces da doutrina estavam se desagregando.

Essa metáfora está sendo substituída pela metáfora da rede. Na medida em que percebemos a realidade como uma rede de relações, nossos enunciados teológicos formam, igualmente, uma rede interconexa de diferentes perspectivas sobre a realidade transcendente. Nessa rede cada perspectiva poderá produzir introspecções válidas e únicas no âmbito da verdade.

A mudança de construção para rede também implica o abandono da idéia de um sistema monolítico de teologia como sendo aquilo que constitui a ligação para

todos os que crêem e como fonte única para a doutrina autêntica.¹¹³

Esse quadro comparativo dos dois paradigmas em teologia está inserido numa proposta feita por estes teólogos, com a ajuda de Fritjof Capra, na linha da interdisciplinaridade, característica importante do “novo paradigma” em teologia. Essa proposta é por eles tratada tendo como princípios cinco intuições centrais, do que se entende por “novo paradigma”. São eles:

1 – A mudança de Deus como revelador da verdade para a realidade como auto-revelação de Deus.

2 – Mudança de revelação como verdade atemporal para revelação como manifestação histórica.

3 – Mudança de ciência objetiva para teologia como processo de conhecimento.

4 – Mudança de construção para rede como metáfora do conhecimento.

5 – Mudança de foco de enunciados teológicos para mistérios divinos.¹¹⁴

2.2.1

O caráter hermenêutico da teologia

Ao tratarmos da “pós-modernidade” e, portanto de um “novo paradigma” teológico como desafio à teologia não poderíamos deixar de mencionar, mesmo que de passagem, a virada epistemológica que significa considerar a hermenêutica *não* como uma faceta a mais da teologia, muito pelo contrário.

Na verdade, hoje fica cada vez mais explícito o caráter hermenêutico da teologia, ou quiçá a realidade da teologia como hermenêutica propriamente dita. O que para nós abre novas portas para olharmos mais de perto o caráter relativo dos aforismos teológicos. Dando-nos, então, outras pistas para falar de Deus, interpretando-o a partir de “novos lugares”. Dando-nos novas possibilidades de inovação. Esse “novo paradigma”, portanto, deverá levar a sério esse caráter hermenêutico da teologia.

¹¹³ CAPRA, Fritjof; STEINDL-RAST, David. pp. 11-13.

¹¹⁴ Ibid., pp. 11-13.

No seu texto já clássico, Hans-George Gadamer fala da importância de se levar em consideração o que ele chama de “fusão de horizontes”¹¹⁵, quando os dois horizontes se encontram. O horizonte do texto com o horizonte do leitor. A teologia como hermenêutica nos faz atentar para o fato da possibilidade de apropriação de uma verdade, relida à luz da realidade hodierna do intérprete criando um novo sentido ao texto, a partir dessa “fusão de horizontes”.

Significa dizer que “o texto resiste e devo respeitar seu conteúdo de sentido, mas ele só pode revelar seu significado permanente à luz de minha própria compreensão de hoje”.¹¹⁶ Como diz Claude Geffré:

Fazer uma boa pergunta é formular a questão à qual o texto responde. Uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou. Há nisso uma verdade bem profunda. Todo texto é uma resposta a uma pergunta e não podemos compreender a resposta contida no texto enquanto não tivermos compreendido a pergunta à qual o texto responde. (...) A pergunta está incluída na verdade da resposta e a verdade é a resposta correta que corresponde ao que Gadamer chama de fusão de horizontes, isto é, o encontro do horizonte do texto com o meu horizonte pessoal, a saber, minha própria compreensão como crente do século XXI.¹¹⁷

Na verdade, quando se fala da insuficiência das propostas de um “novo paradigma”, significa dizer que o desafio que temos pela frente (no que se refere à teologia) não se dá apenas no que diz respeito a mudanças conceituais - como no caso de nova proposta teológica limitada ao mesmo matiz hermenêutico - mas de se tratar da possibilidade mesma de se fazer teologia hoje. No dizer de Claude Geffré a tarefa é desenvolvermos um novo modelo hermenêutico o qual ele chamou de “reescritura”.

Ele diz: “A teologia é, pois, “reescritura” a partir de escrituras anteriores, não somente da Escritura-fonte dos dois testamentos, mas também das novas escrituras suscitadas por ela ao longo da vida da Igreja.”¹¹⁸ Na perspectiva de Andrés Torres Queiruga:

¹¹⁵ Cf. GADAMER, Hans-George. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

¹¹⁶ GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 70. Sobre essa realidade do caráter hermenêutico da teologia ver: HAIGHT, Roger. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004. Especialmente o capítulo 9.

¹¹⁷ Ibid., p. 70.

¹¹⁸ GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989, p. 65.

Trata-se, em todos os sentidos, de uma *revolução epocal*, ou, como também diremos de uma mudança de paradigma, cujas conseqüências ainda estamos muito longe de poder calcular, mas que, ao menos, devemos introduzir com plena consciência na tentativa de re-pensar teologicamente a secular experiência de fé. A crítica da Modernidade não é tarefa exclusiva da teologia, mas de todo pensamento vivo e libertador.¹¹⁹

O que exigirá dos teólogos e teólogas re-pensarem o “marco referencial hermenêutico” sobre o qual fincaram suas colunas (“fundacionalismo”), na busca por uma nova arquitetura plural-dialogal teológica. Como esclarece Pannenberg:

Tomando consciência do caráter hermenêutico de sua tarefa e de um modo de proceder que ela sempre seguiu, a teologia cristã de nosso tempo redescobriu também sua afinidade com outras ciências do espírito que empregam métodos hermenêuticos. Contudo, bastaria observar, mesmo só superficialmente, esse procedimento hermenêutico da teologia para descobrir que ele apresenta certos traços bastante peculiares. Nas reflexões que a teologia conduz nesse campo, emerge com frequência o discurso sobre a “normatividade”, sobre a “autoridade” dos textos, aqui entendidos como testemunho da “Revelação de Deus”; também fala-se geralmente de sua “comunicação” e da necessidade de que seja “traduzida” em nossa situação atual.¹²⁰

Para esse teólogo o diálogo com a cultura geral de nosso tempo começa já a partir da relação intercambiável entre modos de interpretar. Ou seja, há um núcleo comum entre as chamadas “hermenêuticas sacras” e as hermenêuticas praticadas para além dos muros da teologia, na dinâmica própria das outras “ciências do espírito”. Fica clara a necessidade de passarmos a encarar o aspecto hermenêutico em teologia. E da necessidade de uma interdisciplinaridade, pelo menos. Como ele mesmo diz:

A um leigo em teologia tudo isso pode dar a impressão de que a hermenêutica teológica nada tenha a ver como a hermenêutica própria das outras ciências do espírito. Mas, se essa pessoa aprofundasse o significado de tais afirmações, logo descobriria que os traços peculiares aos quais nos referimos não derivam tanto de uma hermenêutica especial de tipo teológico mas, em vez disso, seja do caráter peculiar do “objeto” de que a teologia se ocupa, seja da acentuação, nele implícita, de determinados momentos: os quais retomam, certamente, na estrutura geral do procedimento hermenêutico, mas afloram de modo absolutamente singular somente numa reflexão de tipo teológico.¹²¹

¹¹⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. Op., cit., pp. 22- 23.

¹²⁰ PANNENBERG, Wolfhart. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica**. In: ACCORDINI, Giuseppe. **Wolfhart Pannenberg: teólogos do século XX**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 59.

¹²¹ Ibid., p. 59.

Emerge urgente a necessidade de um “novo paradigma”, um novo “macro-paradigma”,¹²² em consonância à macro-mudança cultural pelo qual nosso mundo passa. Isso irá depender de quão lúcido é nosso diagnóstico em relação a essa macro-mudança cultural operadas nas últimas décadas. Se é que enxergamos a mudanças nessas proporções.

Esse “novo paradigma” deverá levar em consideração esse caráter hermenêutico da teologia, indo além das definições herméticas da teologia dogmática tradicional. Pelo simples fato de que todo dogma é dogma interpretado. Não há dogma revelado diretamente, não mediado, fora da interpretação do sujeito cognoscente. Pois como diz Alessandro Rocha: “Todo o discurso teológico tem um núcleo gerador de sentido, sobre o qual é possível tecer-se uma dinâmica hermenêutica.”¹²³ No dizer de Jürgen Moltmann o erro de se negligenciar o aspecto hermenêutico da teologia, apelando para um espírito eminentemente dogmático, é que este acaba por defender a seguinte postura radicalmente hermética. Ele diz:

Toda “suma” teológica consistente, qualquer sistema teológico, reivindica a totalidade, a perfeita organicidade e a coerência universal: De princípio deve-se poder dizer algo sobre o todo e sobre cada parte. Todos os seus enunciados devem ser isentos de contradições a ajustar-se mutuamente. A arquitetura de ser ‘como saída de uma fundição inteiriça’. Todo o sistema teórico, inclusive o teológico, ostenta por isso, ao menos, um atrativo estético. Mas nisso reside também o seu poder de sedução: os sistemas poupam a muitos leitores, e certamente aos deslumbrados, o pensamento crítico pessoal e uma decisão independente e responsável, porque não se apresentam para serem discutidos.¹²⁴

Segundo conceitua Geffré, teologia como hermenêutica significa que:

Quando falo aqui de teologia compreendida como hermenêutica, entendo hermenêutica num sentido forte e crítico. Procuo então designar uma dimensão interior da razão teológica, ou ainda um novo paradigma, um novo modelo, uma nova maneira de se fazer teologia. (...) E é por isso que ousou falar de uma virada hermenêutica da teologia¹²⁵

¹²² KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit. p. 16. Aqui sigo as pegadas deixadas por Hans Küng em sua discussão acerca da necessidade de um novo “macro-paradigma” em teologia a partir do horizonte “pós-moderno”. Neste texto (entre outras coisas), o teólogo de Sursis, discute sobre o uso das expressões: “pós-modernidade” e “macro-paradigma”.

¹²³ ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. Op., cit., p. 73.

¹²⁴ MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 11.

¹²⁵ GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**. Op., cit., p. 29.

Para esse teólogo dominicano é legítimo falar de uma virada hermenêutica da teologia. Contudo, isso só tem sentido em relação a nossa cultura e mais precisamente em relação a um certo devir da razão filosófica. Uma razão filosófica que toma distância tanto em relação à ontologia clássica como em relação as filosofias do sujeito (ou filosofias da consciência), para considerar o ser em sua realidade lingüística.¹²⁶ Ele então se pergunta:

O que vem a ser a razão teológica quando a teologia se dá conta não apenas de uma ruptura com a antiga metafísica, em particular a metafísica da substância, mas também uma ruptura com as filosofias do sujeito, enquanto que a filosofia moderna tende a tornar-se cada vez mais uma filosofia da linguagem?¹²⁷

Para este pensador a crise epistemológica na teologia se dá como conseqüência de uma abordagem eminentemente racional. A partir de uma abordagem dedutivo-especulativa e da razão (*ratio*) entendida como conhecimento teórico puro, tal como definia a filosofia aristotélica. Aproximando a teologia sempre mais da metafísica e menos da face histórica da fé, ou seja, do conceito de historicidade. Mas o que para a teologia isso poderia trazer de conseqüências negativas, via de regra, era desconsiderado.¹²⁸

No entanto, se de alguma maneira era improvável que essa realidade fosse levada em consideração, tendo em vista a forte presença cultural do discurso metafísico, não pode haver desculpas para uma teologia embebida de nossa cultura “pós-moderna” continuar teimosamente a repetir aquele discurso tradicional, estritamente metafísico e a-histórico. Geffré então comenta: “Uma tomada de distância relativamente á metafísica nos convida hoje a aproximar mais a razão teológica de um compreender histórico no sentido de Heidegger e de Gadamer, a grande figura, como Paul Ricoeur, da hermenêutica filosófica contemporânea.”¹²⁹

Outro teólogo contemporâneo preocupado com a necessidade de uma reforma em relação à linguagem teológica é Andrés Torres Queiruga. Esse pensador galego crê radicalmente que para que se possa encarar o desafio de uma nova linguagem teológica e seu caráter hermenêutico, urge prioritariamente que abandonemos definitivamente o paradigma teológico tradicional pré-moderno o

¹²⁶ Ibid., p. 30.

¹²⁷ Ibid., p. 30.

¹²⁸ Cf. Ibid., p. 31.

¹²⁹ Ibid., p. 31.

qual - por mais estranho que possa parecer - teimosamente insiste em dar as cartas ainda hoje em boa parte da dogmática cristã.

Ele segue as mesmas pegadas de Geffré, quando ao tratar da questão do que Queiruga chama de “objetivação do Divino”. Ele diz:

Tudo isso sempre soube a teologia, que nunca perdeu a sua preocupação apofática, isto é, sua resistência em falar de Deus, porque Ele jamais é o que nossas palavras dizem a seu respeito. Em nosso tempo, a crítica heideggeriana da ontoteologia – o mesmo que a seu modo, a teoria das cifras de Karl Jaspers – insistiu num mesmo ponto com um vigor que não pode ser esquecido por nenhuma teologia responsável.¹³⁰

O que exigirá dos teólogos e teólogas repensarem o “marco referencial hermenêutico” sobre o qual fincaram suas colunas (“fundacionalismo”), na busca por uma nova arquitetura plural-dialogal teológica. Uma teologia menos dogmática e mais hermenêutica. Queiruga insiste no fato de que um mundo em radical transformação questiona a validade do discurso teológico tradicional. Noutro momento ao abordar a proposição de pensadores como Anthony Flew à possibilidade de uma nova linguagem teológica, Queiruga chega à conclusão de que:

O problema é estrutural, pois o teólogo recebe a incumbência de realizar algo que parece impossível: falar do essencial e intrinsecamente não mundano com uma linguagem mundana – a única de que dispomos -, ou seja, falar do Transcendente com uma linguagem modelada sobre as realidades empíricas. Jaspers dizia que, por isso, apesar de nossos esforços, a linguagem tende sempre a cair, ‘como o gato sobre as quatro patas’, em formas objetivantes.¹³¹

Ora, se o problema da linguagem teológica é realmente estrutural como diagnostica Andrés Torres Queiruga, então a impossibilidade de uma abordagem teológica pretensamente onicompreensiva torna-se irrelevante à luz da precariedade de todo discurso teológico. Discurso marcado pelo aspecto provisório e pela parcialidade do mesmo. Essas fronteiras de imprecisão para esse pensador galego são na verdade, fruto da tentativa de se exprimir em linguagem humana o “Totalmente Outro”.

Na visão de Wolfhart Pannenberg, em sua reflexão hermenêutica o teólogo não se preocupa em acentuar antes de tudo que, enquanto numa pesquisa do tipo

¹³⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Op., cit., p. 76.

¹³¹ Ibid., p. 76.

positivista tendemos sempre a soluções unívocas, aqui, em vez disso, o único e mesmo objeto, o mesmo texto, a idêntica perspectiva histórica podem dar origem a interpretações irreduzíveis a um todo homogêneo.

Para esse pensador que tal variedade possa encontrar seus fundamentos na mesma equívocidade de um objeto reinterpretado no prosseguimento de sua tradição, é um fato que pode assumir notável importância para a teologia, mas que certamente não pode constituir um de seus proeminentes interesses hermenêuticos.¹³² Ele afirma:

Naturalmente, essa variedade de possíveis e efetivas interpretações que se faz do mesmo objeto desempenha um papel importante também nas exposições teológicas e, por isso, no que se refere tanto à história da exegese como a historicidade de toda interpretação atual. Mas, por outro lado, essa variedade é mais motivo de problema que de satisfação, e ao teólogo em geral não ocorre, com facilidade pensar que o único e mesmo anúncio deve ser dirigido a homens e tempos diferentes, de uma forma sempre nova e diferente.¹³³

Se o diagnóstico está correto, emergem algumas interrogações. Em primeiro lugar, esse deslocamento epistemológico a partir da abordagem hermenêutica da teologia, nos interpela a repensarmos o real lugar da razão ilustrada. Tendo em vista o forte contraste com a proposição do estatuto epistemológico racionalista moderno.

Todavia, em quê a crise da razão instrumental pode ser nosso maior desafio à confecção teológica no horizonte da “pós-modernidade”? Que hermenêutica assumiremos se queremos dialogar com essa nossa mentalidade hodierna?

Ora, deve ficar claro que enquanto o núcleo rígido da teologia não for alcançado numa dinâmica de desapropriação epistemológica, ainda estaremos distantes de uma possível resposta a esta radical mudança pela qual passamos. Desapropriar-se da perspectiva iluminista e então apropriar-se do caráter eminentemente hermenêutico da teologia para hoje é essencial. Contudo, será possível fazer teologia a sério diante da envergadura de tal desafio? Diríamos que sim. Entretanto, exigir-se-á do teólogo e da teóloga um esforço hercúleo a fim de que se encare com coragem o desafio, sem o qual não teremos tocado no âmago

¹³² PANNENBERG, Wolfhart. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica**. Op., cit., p. 60.

¹³³ Ibid., Idem., p. 60.

da questão. O seja, é urgente a construção de uma nova epistemologia teológica diante da cultura hodierna.

Que fique claro que não se trata de negarmos *a priori*, de maneira pessimista e precipitada a possibilidade do trabalho teológico no mundo atual. Mas queremos apontar para o fato da premente necessidade de re-configuração labor teológico, no horizonte da “pós-modernidade”. Se essa realidade for encarada com coragem já teremos dado um importante passo em direção a um “novo paradigma” na teologia ocidental.

Não se trata de abandonarmos o uso da razão no empreendimento teológico. Como poderia ser encarada a crítica à epistemologia “fundacionalista” moderna. Não! Nosso desejo é simplesmente colocar a dinâmica epistemológica frente a realidade do humano integral, incluindo na reflexão teológica dimensões como o afeto, a imaginação, o lúdico, a intuição, o feminino, a espiritualidade e etc.

E assim re-significar e re-configurar criativamente a *episteme* da fé, tão cara à grande tradição teológica ocidental. Essa epistemologia deverá realizar um diálogo contínuo com o “caldo cultural” plural no qual estamos inseridos. Olhar mais de perto para os limites de todo conhecimento humano e o que isso significa para a superação do racionalismo epistemológico em teologia. Que a nosso ver parece ser a única possibilidade da existência teológica diante da realidade contemporânea.

Todavia, por mais que não saibamos com toda certeza onde essas transformações (mudança epocal) da qual nos referimos até aqui desembocará, pelo simples fato de estarmos ainda no núcleo da crise, podemos e devemos buscar pistas e pequenos feixes de luz, para iluminar o caminho a ser trilhado pelo cristianismo ocidental hodierno. É o que entendemos ser possível. Pois se o caminho se faz caminhando, a teologia se faz teologando.

Aqui pensadores como o padre Libânio nos ajuda a identificarmos encarmos o desafio de se tratar de uma possível re-configuração da teologia a partir de um diálogo frutífero com a cultura atual. Sem o medo doentio de perder o especificamente cristão na teologia, que se fundamenta na revelação de Deus mediante Jesus Cristo. Assim, o que Libânio diz nesse texto vale igualmente para a teologia no geral. Ele diz:

Não há fé fora do contexto cultural em que vivemos. O universo cultural marca-nos a fé. Tanto a Revelação é interpretada e lida a partir dessa situação, como a fé encontra aí suas respostas. O ser humano, que responde ao chamado de Deus, é um ser inteligente, histórico, que vive dentro de determinado contexto social. Por isso, a fé só pode ser entendida e vivida por ele nessa situação histórica. A fé supõe de nossa parte um assentimento, em que nossa inteligência aceita a realidade interpelante da Revelação, do Deus verdadeiro que nos chama à salvação – comunhão com a Trindade.¹³⁴

Queremos nessa reflexão, tratando ainda acerca da envergadura do desafio imposto pela “pós-modernidade” concretamente à teologia – e a todo o cristianismo ocidental – fazer nossas as palavras do teólogo Bruno Forte (tocando no âmago mesmo de nossa pesquisa):

Que vias e processos de unidade oferece o cristianismo neste início de século para responder aos desafios da atual “globalização”, sem se deixar capturar pelas lógicas do poder que presidem a interconexão crescente do planeta? Como conclusão das reflexões propostas, algumas pistas se deixam identificar como possíveis de ser percorridas pela fé e pela teologia cristã, preocupadas por se situar com responsabilidade nos desenvolvimentos da ‘globalização’: em primeiro lugar, a via da teologia e da espiritualidade. A via da teologia e da espiritualidade corresponde ao primado da fé na existência cristã. Se a modernidade, caracterizada pela ambição de impôr a tudo a ondre de la raison, tinha se separado, se não mesmo contraposto, o momento racional e o momento experiencial na vida do crente, produzindo **o divórcio entre a teologia e a espiritualidade** que tornara a teologia muito árida e intelectualizada e a espiritualidade por demais sentimental e intimista, **mostra-se como urgência inevitável da época pós-moderna a de ligar novamente esses dois âmbitos.**¹³⁵

Sobre a relação do termo paradigma em relação a necessidade de um “novo paradigma” em teologia, fruto da crise cultural do Ocidente, Hans Küng ajuda-nos a esclarecer o tema do novo em teologia. Vale a pena citá-lo:

Quero restringir-me aqui a alguns fatores da crise atual que podem servir para perfilar um novo paradigma (um paradigma pós-iluminista ou pós-moderno) para o qual ainda não temos palavra chave. Certamente seria possível acrescentar ainda mais sobre mecanismos e os fatores científicos e extracientíficos atuantes na transição para um novo paradigma, como também sobre a necessidade da conversão a um novo paradigma e sobre a incerteza do resultado no conflito de paradigmas.

Dáí ele conclui:

¹³⁴ LIBÂNIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000, p. 41.

¹³⁵ FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** Op., cit., pp. 50-51. Grifo nosso.

Nem o teólogo em particular nem a teologia em seu conjunto podem simplesmente criar um paradigma. Este se forma e amadurece a partir de um extraordinário conjunto de fatores sociais, políticos, eclesiais e teológicos. Nesse processo altamente complexo, que nem sempre se realiza de maneira tão dramática, como no caso de Lutero, se incluem, de fato, não só de mudanças graduais, mas também drásticas e paradigmáticas. No decorrer desse processo, mais cedo ou mais tarde, o teólogo terá de se perguntar se o seu paradigma de teologia corresponde ao paradigma de seu tempo. Assim, será obrigado a escolher o paradigma com que deseja trabalhar. Deverá fazer uma opção e revelar sua lealdade, seus vínculos e seus interesses.¹³⁶

Se o diálogo com a cultura é necessário para podermos responder ao desafio da teologia frente à “pós-modernidade”, não poderíamos deixar de tocar na doutrina da encarnação tão cara à fé cristã e tão central como “chave hermenêutica”, quando tratamos da necessidade da inculturação da teologia, hoje como nunca, para tentar dar conta dessa mudança epocal.

2.2.2

A teologia numa dinâmica de encarnação

A proposição da necessidade de uma mudança de paradigma (novo paradigma) exige uma resposta teológica por parte dos teólogos e das teólogas, das Igrejas – pois a teologia deve estar em função das mesmas - na vivência da fé. Visaria assim iluminar e enriquecer a vida de fé das comunidades eclesiais, da pastoral, sendo estas a realidade na qual a teologia deve se *encarnar*, identificando-se com Jesus de Nazaré, no dinamismo do *desprendimento-encarnação-serviço*.¹³⁷ Uma teologia *kenótica*, numa dinâmica de transcendência¹³⁸, apegada ao chão da história humana, desprendida das pretensões especulativo-dedutivas, desapegada das antigas elucubrações de caráter eminentemente metafísico. Como diz Benedito Ferraro:

A teologia tem como missão fundamental traduzir a revelação para o ser humano nos mais diferentes tempos e contextos de suas existências. Para fazer tal tradução, a teologia tem se inculturar e, portanto, expressar-se em diferentes culturas. Para

¹³⁶ KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 203.

¹³⁷ Cf. RUBIO, Alfonso García. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**. 8ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 144-146. Cf. FERRARO, Benedito. **Teologia em tempos de crise**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 178.

¹³⁸ BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. Op., cit., p. 78.

ser fiel ao mistério da encarnação, a teologia não pode impor uma cultura ou uma forma única de inculturação, pois corre o risco do autoritarismo.¹³⁹

Partindo também o mistério da encarnação, Leonardo Boff diz:

Somos convidados não apenas a superar e a voar para cima, mas, fundamentalmente, a descer e a buscar o chão. A experiência que o cristianismo procura articular e comunicar é essa: o Deus, que circunda toda a realidade, emergiu do mais pobre. Nasceu no meio de animais, se identificou com o crucificado, se fez esmoler para conseguir o amor de cada um e para eliminar as distâncias entre os seres humanos, se fez o último dos homens. (...) Ao mergulhar dentro da fragilidade humana, Deus uniu, **na encarnação**, transcendência e imanência. Então, Deus desceu, desceu para o mais baixo. E a atitude mais grandiosa do ser humano na leitura cristã é vergar-se como o bom samaritano. É o amor que desce.¹⁴⁰

Essa deve ser a dinâmica marcante da teologia para os dias de hoje. Em teologia, só podemos voar se nos mantivermos aderentes ao “chão da realidade”, ao húmus de nossa história. Assim deixando para trás os esquemas desprovidos de *pathos*, como se fosse possível fazer teologia *exclusivamente* com a razão. Precisamos de uma teologia que saiba sabiamente emergir da espiritualidade. Uma teologia interpelada pela vivência concreta do Evangelho, capaz de no dizer do teólogo anglicano John Stott, “ouvir o Espírito e ouvir o mundo”.¹⁴¹

Não obstante, ao tratarmos da necessidade de uma dinâmica de encarnação por parte da teologia hodierna queremos deixar claro que essa imagem não esgota o que se conhece como *inculturação da fé*. Na verdade usamos aqui o *mistério da encarnação* como metáfora para melhor veicular a necessidade de uma teologia verdadeiramente *inserida* na realidade cultural com a qual deve dialogar.

Pois que seja essa então uma teologia encarnada, *dialogal*, bebendo de outras fontes, sempre aberta a novas impostações. Uma teologia aberta a dimensões possivelmente outrora negligenciadas, a descobertas inauditas, jamais se percebendo como definitiva e enredada em seus próprios sistemas. Nada de uma teologia hermética!

¹³⁹ FERRARO, Benedito. **Teologia em tempos de crise**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 178.

¹⁴⁰ BOFF, Leonardo., pp. 78-79. Grifo nosso.

¹⁴¹ Esse é o título do livro. Cf. STOTT, John. **Ouçã o Espírito, ouçã o mundo**. São Paulo: ABU, 1999.

Uma teologia menos sistemática, porém, mais “sistêmica”¹⁴², mais abrangente, lançando seus tentáculos para além do dogmatismo hermético. Uma teologia mais rica, porque mais consciente de seus limites. Mais plena de vivacidade porque mais cheia de suor, sangue e lágrimas. Em busca de uma ortodoxia generosa como diz Brian McLaren.¹⁴³ Essa nova dinâmica teológica deve estar sempre pronta para uma radical reforma, seguindo “o Espírito que sopra onde quer”.¹⁴⁴ Assumindo desde dentro o chamado “princípio protestante” como dizia Tillich.¹⁴⁵

Se queremos uma teologia passível de ser ouvida por outras ciências do espírito, devemos encarar com coragem a premente necessidade de ampliação epistemológica. Sempre conscientes de nossos limites epistemológicos. Que são os limites do conhecimento. Contudo, paradoxalmente, quanto mais conscientes estivermos de nossos limites, mais o potencial de ampliarmos nossa epistemologia no horizonte da “pós-modernidade”. É sobre isso que iremos tratar agora.

2.2.3

Os limites próprio a todo o conhecimento

Ao tratarmos da dinâmica do conhecimento no horizonte da “pós-modernidade”, que corre na contramão do racionalismo moderno, queremos ampliar nosso horizonte de compreensão a partir da contribuição de pensadores atuais, como é o caso do pensador francês Edgar Morin. Esse grande intelectual francês dá uma substancial contribuição aos teólogos e teólogas de nosso tempo ao tratar dos limites do conhecimento humano.

Em primeiro lugar, Morin deixa clara a necessidade de encarmos com honestidade a cegueira própria a todo saber.¹⁴⁶ Partindo da realidade do risco que comporta todo conhecimento - o que ele chama de “erro” e de “ilusão” - mostra a

¹⁴² Entendemos por “sistêmico” um pensamento que leve em consideração o todo da realidade tendo como característica central a complexidade desse real. Em clara negação do paradigma “reducionista-mecanicista”, cartesiano, tal como já podemos ver nos escritos de Fritjof Capra e Edgar Morin, entre outros. Guardadas as devidas diferenças epistemológicas de cada autor. Cf. CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix/Amana-key, 1996. Ver também, o clássico: CAPRA, Fritjof. **O Tao da física**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000. Cf. MORIN Edgar. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand, 2008.

¹⁴³ Cf. MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa**. Op., cit.

¹⁴⁴ Ver evangelho de João 3,8.

¹⁴⁵ Cf. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984, p. 371.

¹⁴⁶ Cf. MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessário á educação do futuro**. Op., cit., pp. 19-33.

grave postura de se negar ou subestimar a realidade do erro e da ilusão inerentes a toda forma de conhecimento, pois o mesmo caminha sempre nas trilhas da ambigüidade por causa do próprio sujeito do conhecimento: o ser humano. Seguindo a mesma intuição de Morin, o teólogo jesuíta Carlos Palácio assevera:

Nesse desencanto se expressa o esgotamento de um modelo de conhecimento insuficiente em si mesmo e insatisfatório em seus resultados. Insuficiente não porque desprovido de importância e validade, mas porque manifesta o estreitamento final na maneira de entender a razão humana, característica da modernidade. Insatisfatório porque o homem, qual aprendiz de feiticeiro, não consegue mais controlar as conseqüências do crescente poder que detém em suas mãos.¹⁴⁷

Daí a importância de cultivar-se a lucidez encarando as idiosincrasias, limitadoras do processo gnoseológico. Os limites de todo conhecimento (como o da ciência) deve ser percebido, se queremos levar a sério, com responsabilidade, o trabalho teológico. Percebemos, nos próprios sistemas de pensamento que erigimos, em si mesmos, um forte instinto de preservação, ou seja, todos sem exceção “protegem os erros e as ilusões neles inscritos”, como diz Morin.¹⁴⁸

Hans Küng trabalha essa problemática aplicada à relação entre ciência em geral e teologia, o que ele chama de “ciência normal”. Ao citar Thomas S. Kuhn que diz ser a “ciência normal” aquela “pesquisa firmemente construída sobre uma ou várias conquistas científicas do passado, reconhecidas durante muito tempo por uma determinada comunidade científica com fundamentos de seu trabalho posterior”.¹⁴⁹ Para Küng:

Essas grandes construções teóricas servem ao trabalho científico cotidiano, como ‘exemplo’, ‘tipo’, ‘modelo de interpretação’, ‘paradigma’. (...) Não importa se para a física esse modelo é a astronomia ptolomaica ou copernicana, a dinâmica aristotélica ou a newtoniana, a ótica corpuscular ou a ondulatória; e igualmente não importa se para a teologia o modelo é a doutrina alexandrina, a agostiniana ou a tomista, a reformista, a ortodoxo-protestante ou qualquer outra mais recente. Quem, como estudante, quiser familiarizar-se com determinada ciência deverá assimilar intensamente o modelo hermenêutico correspondente, ou seja, seu macromodelo, com os meso e micromodelos que lhes são próprios. Entretanto, há mais; nem as ciências nem a teologia aceitam de bom grado, dentro de seu modelo estabelecido, as inovações autênticas! Por quê? Mudariam, sacudiriam, e possivelmente destruiriam o modelo.

¹⁴⁷ PALÁCIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 68.

¹⁴⁸ Cf. MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessário á educação do futuro**. p. 22.

¹⁴⁹ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 25.

Ele conclui:

A ciência normal se interessa em confirmar, por todos os meios, seu modelo hermenêutico ou paradigma. (...) De fato a ciência normal não se interessa pela falsação ou ameaça do paradigma, e sim em resolver os enigmas *ainda pendentes*. Por isso, tenta confirmar o próprio modelo. (...) Não só na teologia, mas também nas ciências, os descobridores de novidades, que ameaçam o modelo estabelecido, podem ser moralmente desacreditados como “perturbadores da paz”, ou simplesmente reduzidos ao silêncio.¹⁵⁰

Em outro texto Edgar Morin discute acerca do que ele chama de inteligência cega, o que a primeira vista parece um contra-senso. Ele esclarece:

Na ciência há um predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica. As luzes da Razão parecem refluir os mitos e trevas para as profundezas da mente. E, no entanto, por todo lado, erro, ignorância, e cegueira progridem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos.¹⁵¹

Nessa mesma linha intuitiva, Fritjof Capra descreve as limitações do conhecimento científico que, aplicado à teologia como ciência, serve-nos de luz para a caminhada teológica e advertência aos otimistas de plantão. Para Capra as teorias científicas nunca estarão aptas a fornecer uma descrição completa e definitiva da realidade. Serão sempre aproximações da verdadeira natureza das coisas.

Em termos claros: os cientistas não lidam com a verdade; eles lidam com descrições da realidade, limitadas e aproximadas.¹⁵² Morin, por exemplo, trata diretamente da necessidade de tomada de consciência com relação as mais nefastas idiossincrasias, geradoras de falsas certezas no campo da ciência, bem como da epistemologia, todas em grande medida fruto da postura filosófica cartesiana. Para esse pensador, deveríamos levar em consideração quatro princípios reguladores, que podem nos servir como norte na tentativa de se evitar o reducionismo epistemológico cartesiano. São eles:

1 – A causa profunda do erro não está no erro de fato (falsa percepção) ou no erro lógico (incoerência), mas no modo de organização de nosso saber num sistema de idéias (teorias, ideologias); 2 – Há uma nova ignorância ligada ao desenvolvimento da própria ciência; 3 – Há uma nova cegueira ligada ao uso degradado da razão; 4 –

¹⁵⁰ KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., pp. 165-166.

¹⁵¹ MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Op., cit., p. 9.

¹⁵² Cf. CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Op., cit., p. 45.

As ameaças mais graves em que incorre a humanidade estão ligadas ao progresso cego e incontrolado do conhecimento (armas termonucleares, manipulações de todo tipo, desregramento ecológico, etc.).¹⁵³

Ao seguirmos à Morin de perto fica claro a premente necessidade de auto-vigilância na dinâmica do conhecimento. Isso fazemos sem negarmos a importância da racionalidade, que na opinião de Edgar Morin está em clara contraposição ao que ele chama de racionalização. Para Morin a racionalização impõe desde fora uma dinâmica minimalista ao saber, tendo em vista a complexidade dos processos gnoseológicos humanos e da multifacetada possibilidade de aproximação do real. É nosso desejo elucidar a diferenciação que Edgar Morin faz entre racionalidade (dimensão positiva) e o que ele chama de racionalização (dimensão negativa). Ele diz:

A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta. A racionalização nutre-se das mesmas fontes da racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e de ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, mas racionalizadora.¹⁵⁴

Aquilo que Morin chama de dimensão de autocrítica em todo processo do conhecimento deve ser assim principalmente tendo em vista a racionalização. Pois a racionalidade é aberta por natureza, sempre dialogal, reconhecendo as dimensões do humano em todo processo da construção do saber, bem como os limites do conhecimento humano. Morin alerta para o fato de que existe sempre o risco de se instrumentalizar a razão, pois essa “razão instrumental” pressupõe um modelo de “sujeito” e se apóia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana.¹⁵⁵

É o que Edgar Morin diz em relação à educação - que vale igualmente para a teologia. Para ele é daí que decorre a necessidade de reconhecer na educação do futuro um princípio de incerteza irracional. Ou seja, a racionalidade corre risco constante caso não mantenha uma vigilante autocrítica quanto à possibilidade de cair na ilusão racionalizadora. Isso significa que para Morin a verdadeira

¹⁵³ MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. p. 9.

¹⁵⁴ MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. p. 23.

¹⁵⁵ Cf. PALÁCIO, Carlos. Op. Cit. p. 68.

racionalidade não é apenas teórica, apenas crítica, mas acima de tudo autocrítica.¹⁵⁶ Ou como ele diz, ampliando a discussão:

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e o vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências.¹⁵⁷

Então, para esse pensador: “Começamos a nos tornar verdadeiramente racionais quando reconhecemos a racionalização até em nossa racionalidade e reconhecemos os próprios mitos, entre os quais o mito de nossa razão todopoderosa e do progresso garantido”.¹⁵⁸ Como dirá José Maria Mardones: “A incerteza epistemológica pode ser considerada uma das conseqüências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, o conhecimento dos limites do conhecimento”.¹⁵⁹ Aqui queremos convidar outro lúcido pensador e trazer sua importante contribuição a esse tema. Falamos de Rubem Alves.

Esse mineiro de Boa Esperança-MG, nos adverte com relação à sedução do racionalismo científico e sua “hiper-especialização”. A qual é reducionista, míope em seu olhar para com a realidade humana. Para Rubem Alves o pretendente à “grande mestre” (hiper-especializado), deve se dedicar de corpo e alma ao jogo da ciência. Ele diz de maneira irônica:

O cientista que assim procede ficará com conhecimentos cada vez mais refinados em sua área de especialização: ele conhecerá cada vez mais de cada vez menos. Mas à medida que seu software de linguagem científica se expande, os outros softwares vão se atrofiando. Por inatividade. O cientista se transforma num “homem unidimensional”, com uma vista apurada para explorar sua caverna, denominada “área de especialização”, mas cego em relação a tudo o que não seja aquilo previsto pelo jogo da ciência. Sua linguagem é extremamente eficaz para capturar objetos físicos. Totalmente incapaz de capturar relações afetivas.¹⁶⁰

E conclui de maneira brilhante:

¹⁵⁶ Cf. MORIN, Edgar. p. 24.

¹⁵⁷ Ibid., p. 23.

¹⁵⁸ Ibid., p. 24.

¹⁵⁹ MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo**. Op., cit., p. 223.

¹⁶⁰ ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência**: o dilema da educação. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007, p. 114.

Se não houvesse homens no mundo, se o mundo fosse constituído apenas de objetos, então a linguagem da ciência seria completa. Acontece que os seres humanos amam, riem, têm medo, esperança, sentem a beleza, apaixonam-se por ideais. Meteoros são objetos físicos. Podem ser ditos com a linguagem da ciência. (...) A paixão dos homens pelos ideais não é um objeto físico. Não pode ser dita com a linguagem da ciência. (...) A ciência é muito boa – dentro de seus precisos limites. Quando transformada na única linguagem para se conhecer o mundo, entretanto, ela pode produzir dogmatismo, cegueira e, eventualmente, emburrecimento.¹⁶¹

Neste caso, a fim de evitar a todo custo o dogmatismo e o emburrecimento (como diz Alves), é absolutamente necessário seguir rumo a uma nova aventura epistemológica. E desenvolver uma teologia pós-ilustrada, mais humilde no que tange aos limites próprio a todo conhecimento. Uma teologia mais aberta e dialogal diante desse processo acelerado de uma nova configuração cultural. Daí a busca por uma “razão sensível”, atenta ao perigo do que o professor Michel Maffesoli chama de “razão abstrata”. Uma razão que dá vida a uma “razão separada”, e que “por isso mesmo torna-se um obstáculo à compreensão da vida em seu desenvolvimento”.¹⁶² Daí, ele adverte:

Precisemos, desde já, que tal desvio epistemológico não deve ser considerado um jogo acadêmico. Está carregado de conseqüências para a compreensão, em profundidade, dessa vida nova de aspectos matizados e efervescentes que vêm de todo lado chocar-se aos nossos espíritos e sentidos. É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida. A abstração não entra em jogo quando o que prevalece é o fervilhar de um novo nascimento. É preciso, imediatamente, mobilizar todas as capacidades que estão em poder do intelecto humano, inclusive as da sensibilidade.¹⁶³

No âmbito da teologia esta se mostrará racional sempre que reconhecer as suas próprias limitações, como deveria sempre acontecer em seu falar sobre Deus. Dos limites impostos à teologia do próprio “objeto” a que se propõe conhecer. Por isso, nunca é demais nos remetermos à rica tradição teológica *apofática*¹⁶⁴, em busca de fortalecer o caráter sapiencial da teologia para os nossos dias.

Ficam para nós as palavras de Andrés Torres Queiruga, nos alertando para que encaremos o desafio colossal que temos diante de nós e de que o mundo não

¹⁶¹ Ibid., p. 115.

¹⁶² MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Op., cit., p. 27.

¹⁶³ Ibid., Idem, p. 27.

¹⁶⁴ Para uma tentativa de aprofundamento nessa rica tradição, sugiro pelo menos duas obras: O AREOPAGITA, P. D. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004; MCGRATH, Alister. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

voltará para trás. Ele diz: “O que aparece irreversível é o *processo enquanto tal*, como estágio no avanço histórico da realização humana, e, bem por isso, também a *tarefa global* que propõe à liberdade”.¹⁶⁵

2.3

A espiritualidade na cultura hodierna

Ao tratarmos, portanto, da necessidade de um “novo paradigma”, devemos deixar claro o nosso ponto de partida: *a urgente necessidade de a espiritualidade transpassar todo o processo da construção teológica*. Este é o motivo primordial de nossa pesquisa, que passa, também, pela afirmação direta e *a priori* da impossibilidade de se fazer teologia sem a vivência concreta da espiritualidade, como dimensão antropológica inegável.¹⁶⁶ Buscamos aqui a superação da relação dualista (ruptura) entre teologia e espiritualidade.¹⁶⁷ Tendo em vista o dualismo epistemológico racionalista de corte cartesiano, como vimos até aqui nesse primeiro capítulo. Esse dualismo epistemológico é um dos principais responsáveis pela permanente ruptura entre teologia e espiritualidade na estrutura epistêmica da fé, como aparece explicitamente no horizonte da modernidade-iluminista.

Agora queremos ampliar a discussão, abordando especificamente a temática do dualismo antropológico e como esse promove o divórcio entre teologia e espiritualidade. Contudo, primeiro abordaremos a situação da espiritualidade na cultura hodierna, para só então seguir direto à discussão sobre o dualismo antropológico.

Sem um caráter teológico-dialogal - e a ausência de um olhar antropológico - no que diz respeito a uma relação direta com as fontes da espiritualidade cristã, a teologia hodierna corre sério risco de tornar-se obsoleta e

¹⁶⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. Op., cit., p. 22.

¹⁶⁶ Veremos mais à frente o tratamento dado por Alfonso Garcia Rubio em sua obra: **Unidade na pluralidade**, acerca da necessária articulação integral das dimensões antropológicas, numa perspectiva teológica, quando abordarmos mais de perto o tema da espiritualidade como dimensão antropológica inegável, e como essa se relaciona com outras dimensões humanas e o que tudo isso significa, para a proposta de se fazer teologia a partir da espiritualidade. Bem como a impossibilidade antropológica de se separar de maneira dualista racionalidade e espiritualidade, razão e fé, pensamento abstrato de vivência concreta, todas essas dimensões que deveriam numa perspectiva integral, fazer parte do processo do trabalho teológico.

¹⁶⁷ Deve ficar claro que essa será nossa abordagem específica do capítulo 3 de nossa pesquisa, quando iremos propor, a partir de *paradigmas de integração*, a superação do divórcio entre teologia e espiritualidade em vistas a uma dinâmica epistemológica contemporânea. Portanto nesse capítulo queremos apenas tocar no tema antecipando e preparando a discussão que será mais ampliada no decorrer dessa dissertação.

irrelevante no atual cenário cultural. Por isso, essa realidade interpela-nos acerca da necessidade do apelo à experiência como “lugar” essencial e privilegiado para se falar de Deus (teologia) nos dias de hoje, conferindo relevância e credibilidade ao discurso teológico de corte mais racional.

E como todo ponto de vista é a vista de um ponto, o nosso *ponto*, desde onde queremos ver a necessidade de um “novo paradigma” em teologia, é o da *experiência de fé*, da espiritualidade, como *conditio sine qua non* para se narrar a história de Deus com os homens e as mulheres da história. Para a nossa história de hoje.

Entretanto, devemos deixar claro no que diz respeito à premente necessidade de um “novo paradigma”, que não pensamos a relação entre teologia e espiritualidade como sendo esse “novo paradigma” em si mesmo. Não obstante toda pretensão de se colocar a premente necessidade de um “novo paradigma” em teologia, esse deverá passar pela relação fecunda, direta, com o que chamamos de espiritualidade cristã. Levada às últimas conseqüências na metodologia teológica. Ou seja, não poderá haver um “novo paradigma” se este não contemplar essa relação fecunda entre teologia e espiritualidade. Significa dizer que se a relação entre teologia e espiritualidade não estiver seriamente considerada por qualquer proposta de “novo paradigma” em teologia, essa proposta não terá tocado no que é central aos dias de hoje. E aquilo que se refere não somente ao trabalho teológico em si, mas do que se entende por teologia na realidade hodierna. Então, qualquer que seja a proposta de um “novo paradigma”, este deverá incluir a relação entre teologia e espiritualidade. Como diz Alfonso Garcia Rubio:

A verdade dos mitos e dos símbolos passa a ser considerada com outros olhos. E as razões do coração são levadas em consideração. A experiência cristã recupera um lugar central na reflexão teológica, no novo paradigma. A teologia vai se tornando, novamente, sabedoria. Deparamo-nos assim com uma reviravolta de longo alcance. Criticado o racionalismo, ressurgue uma tarefa teológica bastante esquecida nos últimos séculos e muito valorizada na época patrística, a saber, a reflexão sobre a experiência da fé. É verdade que a teologia procurou sempre uma inteligência da fé. Mas, na orientação patrística, tratava-se de uma compreensão a serviço da caminhada espiritual. É a teologia, no lembrava G. Gutiérrez, entendida como sabedoria. Mas a teologia é também uma reflexão que procura o diálogo-encontro entre a fé a razão, é um conhecimento racional. Esta é outra função que a teologia vem desenvolvendo durante séculos. Mas não deveria ter deixado de lado a outra tarefa, que desenvolvia a reflexão teológica a serviço da vivência da fé e, definitivamente, da experiência mística.

E conclui:

Em princípio não há nenhuma oposição entre teologia entendida como saber racional e a teologia compreendida como reflexão sobre a experiência de fé. Antes, as duas maneiras de ver a finalidade da teologia complementam-se e corrigem-se mutuamente. O que resultou empobrecedor, na história da teologia, foi a separação dicotômica entre essas duas funções próprias da reflexão teológica. **Esta separação levou consigo o divórcio entre espiritualidade e teologia com conseqüências negativas para ambas**, em detrimento da vida eclesial e da existência cristã. (...) Como foi assinalado no item anterior, a valorização do afetivo, na reflexão teológica está inseparavelmente unida com a redescoberta da íntima relação entre teologia e espiritualidade.¹⁶⁸

É o que trata de elucidar Maria Clara L. Bingemer acerca dessa temática do divórcio entre teologia e espiritualidade “de conseqüências nefastas tanto para a espiritualidade, a qual se viu reduzida em consistência e vigor, como para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se discurso doutrinal puramente explicativo e dedutivo.”¹⁶⁹ Para essa teóloga:

O momento atual redescobre para dentro da reflexão teológica o direito de cidadania da espiritualidade cristã, que não é simplesmente vulgarização teológica, mas fonte rica e consistente de ensinamento novo e irrepetível, sopro do Espírito na história, que permite à teologia de hoje dizer novas palavras.¹⁷⁰

Essa temática, é verdade, permeia grande parte das abordagens “liberacionistas” em teologia desde o último quartel do século XX, especificamente na chamada teologia latino-americana da libertação. Como fora o caso de alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, os irmãos brasileiros Leonardo e Clodovis Boff, entre outros.¹⁷¹

¹⁶⁸ RUBIO, Alfonso Garcia. **Prática da teologia em novos paradigmas**: adequação aos tempos atuais. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 240. Grifo nosso.

¹⁶⁹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A argila e o Espírito**: ensaios sobre ética, mística e poética. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 141.

¹⁷⁰ Ibid., Idem., p. 141.

¹⁷¹ Da pena desses teólogos, Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000; Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo; **Beber no próprio poço**: itinerário de um povo. São Paulo: Loyola, 2000; Cf. SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**: estruturas e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992; Cf. GALILEA, Segundo. **As raízes da espiritualidade cristã**: visão atual da renovação cristã. São Paulo: Paulus, 1984; Cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978; Cf. BOFF, Leonardo. **Experimental Deus**: a transparência de todas as coisas. 3ª ed. Campinas: Verus, 2002; Cf. BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004; Ver também. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

Entre os autores europeus, tanto católicos como protestantes, o tema da relação e do divórcio entre teologia e espiritualidade, direta ou indiretamente foi contemplado por alguns dos grandes teólogos contemporâneos. Seja porque suas metodologias teológicas eram como que *paradigmas de integração* entre teologia e espiritualidade, seja porque em algum momento de seus escritos tocaram diretamente na discussão do problema.

Entre os teólogos católicos temos nomes como: Hans Urs von Balthasar; Karl Rahner; Marie-Dominique Chenu; Hans Küng; Edward Schillebeeckx; Bernard Lonergan; e mais recentemente o jesuíta inglês, Philip Sheldrake, entre outros.¹⁷² Entre os teólogos protestantes somam-se nomes como: Karl Barth; Dietrich Bonhoeffer; Wolfhart Pannenberg; Jürgen Moltmann; John Macquarrie; Andrew Louth; e mais recentemente o teólogo de Oxford, Alister McGrath.¹⁷³

Porém, ao que tudo indica, esse é um tema ainda muito pouco explorado na teologia vigente, de caráter mais tradicional, como é o caso da chamada teologia dogmática. Contudo, essa será nossa temática mais específica a ser tratada no capítulo 3 dessa dissertação - quando iremos *olhar* mais a fundo - à luz de alguns paradigmas de integração a realidade do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental. Apenas tocamos nessas questões de maneira introdutória por entendermos se tratar de tema importante no que diz respeito a nossa abordagem de caráter mais epistemológico neste capítulo 1.

A secularização da sociedade e da cultura ocidental eliminou certas formas de presença da religião em nosso mundo: sua presença como chave para a organização da sociedade, como sistema de respostas as perguntas que deixam

¹⁷² Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. **Ensayos Teológicos**. Vol. 1: Verbum Caro. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964; Cf. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004; RAHNER, Karl. **Apelos ao Deus do silêncio**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1968; Cf. CHENU, Marie-Dominique. **Le Saulchoir: uma Scuola di Teologia**. Casale Monferrato: Mariette, 1982; Cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999; Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. **Revelação e teologia**. São Paulo: Paulinas, 1968; Cf. LONERGAN, Bernard. **Método em teologia**. Salamanca: Sígueme, 1988; Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit.

¹⁷³ Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007; Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003; BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002; BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005; Todos os textos de Bonhoeffer, via de regra, estão impregnados dessa relação fecunda entre teologia e espiritualidade. Os exemplos continuam. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. **Christian spirituality and sacramental community**. London: Longman and Todd, 1983. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. Cf. MACQUARRIE, John. **Paths in spirituality**. London: SCM Press, 1992. Cf. LOUTH, Andrew. **Theology and spirituality**. Oxford: SLG Press, 1976. Cf. MCGRATH, Alister. **Introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

pendentes o saber e o poder do homem, como fator aglutinador da sociedade, e algumas outras. Não conseguiu, contudo, eliminar todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsa, sob as formas mais variadas, até na vida mais secularizada.¹⁷⁴ Como nos lembra o jesuíta cubano Benjamim G. Buelta:

Nasce a reação pós-moderna reclamando espaço para o coração, rejeitando as lógicas e as ideologias que nos levaram aos grandes conflitos armados do século XX, com tantos milhões de cadáveres em todos os continentes. Acontece a “*volta dos deuses*” como expressão confusa de uma necessidade de transcendência impossível de eliminar do coração humano pelo império das máquinas e da razão. Em muitos casos, essa necessidade de transcendência fica presa das “transcendências menores”, como são o lado escuro da realidade ou a incerteza do futuro, campo aberto para o tráfico rentável de adivinhos, horóscopos, videntes e espíritas. Essa transcendência rudimentar se vende com êxito em livrarias e aeroportos, na televisão e nos mercados.¹⁷⁵

Para esse místico cubano, se por um lado temos essa realidade de mercantilização da transcendência, por outro “se abre para nós hoje a possibilidade de uma mística autêntica, de um encontro com Deus que seja mais profundo do que as pertencas superficiais à Igreja”.¹⁷⁶ Uma mística que leve em consideração novos lugares, “onde se plenifiquem dimensões necessárias do coração humano feito para um encontro com o Tu inesgotável, superando uma fé limitada a fórmulas e a ritos com um conteúdo existencial depauperado.”¹⁷⁷ Iremos abordar, portanto, entre outras temáticas a experiência mística como “lugar” de sentido.

Em vista dessa realidade, é nosso dever lançar mão de uma abordagem a partir de conceitos imagéticos do universo cristão da experiência de Deus, aprofundando a conceituação de espiritualidade, bem como de novos desdobramentos tendo em vista uma espiritualidade mais apegada ao real. E então, ver como estas dimensões afetam a epistemologia teológica nos dias atuais.

Isso faremos levando em consideração a grande “sede de sentido existencial” marcante nos dias de hoje, sob a realidade de uma sociedade fragmentada e encarando a espiritualidade cristã como “lugar” de sentido, vendo o Deus revelado em Jesus Cristo como fonte inesgotável de sentido para a existência.

¹⁷⁴ Cf. VELASCO, Juan Martín. **A experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 20.

¹⁷⁵ BUELTA, Benjamim Gonzáles. **Orar em um mundo fragmentado**. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 74-75.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷⁷ *Ibid.*, *Idem.*, p. 75.

Queremos também tratar de alguns conceitos do que entendemos por espiritualidade e mística, para então lançarmos nossos olhares especificamente para o horizonte da “pós-modernidade”. Em primeiro lugar queremos deixar claro o que entendemos por espiritualidade.

Uma primeira aproximação na tentativa de conceituar espiritualidade, diz respeito a sua relação com a antropologia, ou seja, a espiritualidade deve ser encarada como uma dimensão do humano. O que significa dizer que todo ser humano tem espiritualidade. Antes de ser uma prática, a espiritualidade é uma dimensão antropológica.

Portanto, podemos afirmar que somos espiritualidade, assim como somos corporeidade, racionalidade, sexualidade, afetividade e etc. Como diz Alfonso Garcia Rubio ao relacionar corporeidade e espiritualidade: “A pessoa real e concreta é *encarnada*. A imanência e a transcendência pessoais se dão na corporeidade. Esta, tanto quanto a espiritualidade, constitui uma dimensão da pessoa humana.”¹⁷⁸ Quando falamos de mística essa mesma realidade aparece. Para o teólogo alemão Josef Sudbrack:

Ao longo das últimas décadas, a palavra “mística” passou, de uma depreciação injusta como sentimental e anticientífica, a ponto central do interesse. Isso também aconteceu com outros conceitos, como meditação e espiritualidade. A “mística” é a forma intensa de tudo isso. (...) Foram os Padres cristãos como Orígenes que introduziram no tesouro lingüístico o adjetivo *mystikós*, antes quase nunca usado. (...) Com os escritos de Dionísio, o Areopagita (Pseudo-Dionísio) por volta de 500 d.C. o adjetivo “místico” obteve validade geral irrestrita para a experiência com Deus nas realidades desse mundo e sobre elas. Para essa “experiência” tem sido usado há milênios o adjetivo “místico”. (...) Como substantivação a mística e os místicos, segundo pesquisas de Michel de Certeau, só aparecem no século XVII e XVIII.¹⁷⁹

¹⁷⁸ RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. Op., cit., p. 319.

¹⁷⁹ SUDBRACK, Josef. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 20-21.

Leonardo Boff seguindo a forte herança liberacionista¹⁸⁰ de seu trabalho teologal, diz o seguinte sobre o conceito de mística:

A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana a qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante de outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos num certo nível.¹⁸¹

Na verdade não podemos deixar de relacionar espiritualidade com mística e sua referência direta ao mistério, sendo a mística o momento mais intenso dessa dimensão espiritual do ser humano, orientada ao mistério e ao Mistério com letra maiúscula. Para Leonardo Boff, por exemplo:

Cada pessoa é um mistério. (...) A pessoa emerge para si mesma e para os outros um mistério desafiador. Somente sabemos o que cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda a diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal. Mistério, portanto não se constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Mas pertence ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é o limite da razão. Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor. Em razão disso, não podemos absolutizar nosso paradigma moderno, científico-experimental e técnico. Este não desnuda todas as dimensões da realidade, apenas aquelas que entram no diálogo experimental com a natureza.¹⁸²

Aquilo que chamamos de realidade apresenta-se incomensuravelmente maior que nossa razão e nossa vontade de dominar pelo conhecimento, apresenta-

¹⁸⁰ Nos referimos aqui à chamada teologia da libertação surgida da dinâmica de fé da América Latina pós Concílio Vaticano II. A realidade objetiva de pobreza, opressão e injustiça social foi o “lugar” donde se passou a elaborar uma teologia de caráter mais fontal, na esteira (principalmente) do CELAM II (Conferência do Episcopado Latino Americano), realizado em Medellín na Colômbia no ano de 1968. Isso em âmbito católico. Em 1970 o teólogo belga radicado no Brasil José Comblin escreve o texto *Teologia da Revolução*, em 1971 o padre peruano Gustavo Gutiérrez escreve o seu texto programático *Teologia da libertação*, em 1972 aparece o famoso texto de um frei franciscano brasileiro chamado Leonardo Boff o texto era *Jesus Cristo Libertador*, daí em diante começam a surgir textos e mais textos que viriam a dar corpo a chamada teologia latino americana da libertação. Do lado protestante, teólogos com Rubem Alves, José Míguez Bonino, Richard Shaull, entre outros, constam como precursores da chamada teologia da libertação de vertente protestante. Ao fazer o seu doutorado em Princeton concluída em 1968, Rubem Alves escreve sua tese doutoral que ao ser traduzida para o português passou a chamar-se *Da esperança*, considerada por muitos como o marco fundante da teologia da libertação. Para Rosino Gibellini, por exemplo, o texto fundante dessa teologia seria o *Hacia una teología de la liberación*, de Gutiérrez, publicado em 1969. Cf. GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁸¹ BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 39.

¹⁸² Ibid., pp. 35-36.

se para nós como mistério interpelante pra além de nossa capacidade de dirimir e explicar a partir da pura racionalização. Esse “outro” aparece como mistério, diverso e plurivocal, como uma grande teia onde pequenos fios quase microscópicos se entrecruzam, como uma grande sinfonia orquestral, onde muitas fozes se fundem, mas que emerge até nós como complexo e diversificado naturalmente. Para Leonardo Boff:

O órgão para captar essa realidade imersa em mistério continua sendo o coração e aquilo que Pascal chamou de *esprit de finesse*, “espírito de fineza”. É uma atitude de simpatia fundamental, uma capacidade básica de sentir os outros em sua situação concreta (coração). (...) Essa compreensão existencial é vivida por todos. Mesmo sábios e cientistas como Niels Bohr, Werner Heisenberg, Max Planck, David Bohm e Albert Einstein, entre outros, testemunharam a experiência do mistério.¹⁸³

Portanto, a realidade do mundo como mistério inclui nossa dimensão antropológica mais basilar, refletida na relação com o real, com o outro e é claro numa dimensão cristã com o “Totalmente Outro”, sentido último da vida. Clama pela mística como estar voltado ao Mistério, que aos olhos da fé cristã é Mistério de salvação revelado em Jesus Cristo. Para Boff, “exatamente essa atitude face ao mistério, vivida em profundidade, chama-se mística.”¹⁸⁴ Para Henrique de Lima Vaz:

A teoria da experiência mística seja a que está implícita no testemunho dos místicos, seja a que é explicitada na reflexão filosófica e teológica, é construída, portanto, sobre um fundamento antropológico, no qual a concepção de ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística.¹⁸⁵

Ele então conclui:

Não obstante as profundas diferenças que irão distinguir a mística cristã daquela que se convencionou denominar mística pagã, e cuja expressão conceptual será recebida da tradição platônica, o traço comum que as une encontra-se no mesmo

¹⁸³ Ibid., p. 36.

¹⁸⁴ Ibid., p. 37.

¹⁸⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 20-21.

modelo antropológico dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*noûs* ou *mens*), capaz de captar a universalidade *formal* do ser a de afirmar seu existir *real* (metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (mística).¹⁸⁶

Na verdade o ser humano possui em sua estrutura uma dinâmica de transcendência verticalmente orientada ao Mistério, como testemunha toda a tradição ocidental. Essa é, portanto, “a condição de possibilidade da experiência mística.”¹⁸⁷ Bem como a estrutura que o possibilita a receber pela fé a revelação divina.

A partir dessa concepção antropológica básica da dinâmica de mística e espiritualidade, podemos ampliar a discussão acerca dessa realidade da espiritualidade humana, dizendo que espiritualidade também diz respeito à maneira como nos relacionamos em toda dinâmica de transcendência humana.

Aqui, o conceito de alteridade muito nos importa. Por mais que saibamos que a idéia de conhecermos a nós mesmos esteja incluída numa dinâmica de espiritualidade, a marca central da espiritualidade está em seu chamado ao *descentramento*. Ou seja, espiritualidade diz respeito também ao que denominamos aqui de alteridade, numa perspectiva relacional.

Seguindo o que diz Henrique de Lima Vaz, “propomos situar o lugar antropológico da experiência mística exatamente no espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de *estrutura*, para as categorias de *relação*, ou do sujeito do seu *ser-em-si*, para o sujeito no seu *ser-para-o-outro*.”¹⁸⁸

E é a partir dessa dinâmica antropológica de transcendência que “o ser humano pode abrir-se ao mundo, num primeiro nível relacional, expresso pela categoria de *objetividade*, pode abrir-se ao *outro* e à *história*, num segundo nível relacional, expresso pela categoria de *intersubjetividade*...”¹⁸⁹

E então: “Finalmente, pode abrir-se ao *Absoluto*, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime pela categoria de *transcendência*.”¹⁹⁰ Ou como o próprio Lima Vaz diz em outro texto seu: “Pelo ato espiritual o espírito-no-mundo, passa além das fronteiras de seu estar-no-mundo, sem deixar de ser-

¹⁸⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. pp. 20-21.

¹⁸⁷ Ibid., p. 22.

¹⁸⁸ Ibid., p. 23.

¹⁸⁹ Ibid., p. 24.

¹⁹⁰ Idem., p. 24.

no-mundo. Ele atualiza na ordem do agir a estrutura noético-pneumática que coroa a unidade estrutural do homem.”¹⁹¹

Nessa linha de transcendência como abertura, para além do simples ser-no-mundo, Leonardo Boff parece compartilhar aqui dessa qualidade do humano de viver a fundo sua alteridade, seu encontro com a história, com o outro (e o Outro). Ele assevera:

O que é anterior e que subjaz as expressões imanência-transcendência? É a experiência do próprio ser humano com um ser histórico, um ser que está se fazendo continuamente. (...) Quando falamos filosoficamente em existência, dizemos: *ex-istência*. Estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo nosso ser.¹⁹²

Segundo Philip Sheldrake: “No Ocidente, o que hoje chamamos de ‘espiritualidade’, e que costumava ser chamado de teologia ascética e/ou mística, começou como parte de uma reflexão não diferenciada sobre as fontes cristãs e sua aplicação.”¹⁹³

Na verdade, chamamos a atenção mais acima para a dimensão antropológica da espiritualidade por percebermos o risco de se interpretar espiritualidade como algo simplesmente imaterial, fruto de experiências fulgurantes, algo de caráter gasoso, abstrato, sem reverberação na vida concreta das pessoas.

Uma profusão de discursos acerca do que se entende por espiritualidade acaba, ao invés de enriquecer a conceituação do que é espiritualidade, gerando na verdade um conceito equivocado ao extremo, dificultando o acesso ao núcleo básico do que caracteriza a espiritualidade, tornando o termo pejorativo. Uma coisa são conceitos que se completam, outra muito diferente são conceitos absolutamente contraditórios. E esse princípio é válido quando tratamos de espiritualidade.

Segundo Danilo Mondoni “a palavra espiritualidade é considerada por muitos com filha da modernidade, pois sua origem remete-se à escola espiritual francesa do século XVII, como designação da relação pessoal do humano com

¹⁹¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 221.

¹⁹² BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. Op., cit., p. 26.

¹⁹³ SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 54.

Deus”.¹⁹⁴ Vejamos que para esse historiador do cristianismo, o termo-conceito espiritualidade já ganha um contorno de verticalidade, expressa na relação com Deus. Ou seja, aqui o mistério ganha nome: Deus.

Contudo, queremos ampliar a discussão convidando para que nela possa entrar o fator decisivo para nós cristãos quando tratamos de espiritualidade: a vivência de Jesus de Nazaré. Adjetivemos assim a espiritualidade do mais geral, para o mais específico, a qual é o foco de nossa pesquisa, ou seja, a relação entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental. Daí a necessidade de dizer o que entendemos por *espiritualidade cristã*.

A definição clássica é aquela que diz que espiritualidade cristã é “a vida segundo o Espírito de Jesus Cristo”, conforme diz Jesús Espeja: “Espiritualidade cristã não é outra coisa senão viver segundo o Espírito de Cristo, recriar e concretizar e na própria existência e numa situação história as motivações, as atitudes fundamentais e o comportamento de Jesus.”¹⁹⁵

Recorremos aqui a excelente síntese que faz o teólogo de Oxford, Alister McGrath quando afirma: “A espiritualidade cristã refere-se à busca por uma espiritualidade autêntica e satisfatória, envolvendo a união das idéias fundamentais do cristianismo com toda a experiência da vida baseada em e dentro do âmbito da fé cristã.”¹⁹⁶ Todavia, ele não para nessa conceituação e vai mais adiante mostrando como o que entendemos por fé cristã nos ajuda nesse processo de discernimento da face mais límpida do que podemos chamar de espiritualidade cristã.

Portanto, por mais que aceitemos o desafio da “pós-modernidade”, como realidade da qual não se pode fugir, não significa - como dissemos anteriormente nessa pesquisa – que aderimos acriticamente a esse momento cultural com os seus anti-valores do anti-Reino, como é o caso, dentre outros, do consumismo desenfreado e do hiperindividualismo¹⁹⁷, vividos numa dinâmica de subjetividade fechada. Muito menos, que venhamos a ignorar a centralidade de Jesus de Nazaré, quando se trata de espiritualidade cristã.

Não há como falar de Deus a partir de uma experiência mística¹⁹⁸ - no caso específico da espiritualidade cristã - e não percebermos a necessidade de uma

¹⁹⁴ MONDONI, Danilo. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, p. 13.

¹⁹⁵ ESPEJA, Jesús. **Espiritualidade cristã**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 57.

¹⁹⁶ MCGRATH, Alister. **Uma Introdução à espiritualidade cristã**, p. 20.

¹⁹⁷ Sobre essa questão do hiperindividualismo. Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

expansão em nível de linguagem e como esse discurso deve ser apropriado pela teologia.

Pois ao falarmos do inefável, inaudito, incomensurável, de um Deus que transcende nossas limitações e expressividades - por mais que a experiência do sagrado passe em nível de linguagem - esta não dá conta de abarcar o infinito experienciado. Ou como diz Paul Tillich sobre a vivência da fé: “Fé não é, portanto, um ato de forças irracionais quaisquer, assim como também não é um ato do inconsciente; ela é isto sim, um ato em que transcendem tanto os elementos racionais como não-rationais da vivência humana.”¹⁹⁹

Por mais que não seja a experiência mística uma experiência irracional, entretanto, trata-se de uma experiência no âmbito do *supra-racional* (para além do racional)²⁰⁰. Traz, portanto, sérias limitações as conceituações de tipo especulativo. Daí a necessidade da valorização da linguagem *metafórico-afetiva* no discurso sobre Deus, a partir da experiência cristã de Deus.²⁰¹

Para a atual reflexão teológica contemporânea, deveria ficar claro que não são as experiências místicas extraordinárias, condicionantes para uma vivência de uma espiritualidade rica de sentido - como parece ser a preocupação de muitas espiritualidades atuais de cunho carismático - interpelando a teologia a se repensar a partir dessas espiritualidades com seus matizes de diferentes cores e entonações.

Precisamos urgentemente retornar as fontes da espiritualidade cristã, tais como a *Lectio Divina*, as catequeses mistagógicas, a solitude, a vida de contemplação e meditação, vida em comunhão, a rica celebração dos sacramentos, mais especificamente a Eucaristia e etc. Suscitando assim novos temas, clareza e relevância ao labor teológico. Dever-mos-ia humildemente procurar novas linguagens para a teologia atual a partir do solo fértil das fontes centrais da vida de fé, da espiritualidade cristã. Nós teólogos e teólogas necessitamos enxergar que

¹⁹⁸ Aqui entendemos mística como referida à espiritualidade. Mística como sendo o momento mais intenso de uma determinada espiritualidade, principalmente em sua faceta experiencial. Portanto, ao tratarmos aqui da mística cristã de hoje, estaremos conseqüentemente nos referindo à espiritualidade cristã hodierna.

¹⁹⁹ TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 9.

²⁰⁰ O filósofo Henrique C. de Lima Vaz, trata da temática da mística em três movimentos: “a mística especulativa”; “a mística mistérica” e “a mística profética”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Op., cit., p. 33. Ver também. EDWARDS, Denis. **Experiência humana de Deus**. São Paulo: Loyola, 1995.

²⁰¹ Ou como diz Henrique de Lima Vaz, um “*ver* transracional”. Ou seja, que passa pelo racional. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**, p. 33. Todavia, ele afirma: “Por outro lado, como falar do objeto dessa contemplação, senão transgredindo as regras da linguagem ordinária?”. Idem., p. 33.

se hoje queremos sobreviver como cristianismo num mundo pós-cristão, é central para a vivência madura da fé e para a dinâmica da teologia hodierna, levar a sério a dimensão mística inerente à vida. Dando sustentação, significado e possibilidade de continuar a existir.

Sem sombra de dúvidas diante do atual cenário em que nos encontramos, com suas mais diversas formas de espiritualidades e seus fenômenos subseqüentes, é indispensável estabelecer critérios. Esses critérios têm todos uma mesma inspiração: a *humanização*.²⁰² Pode-se afirmar sem medo de errar que toda manifestação espiritual que não leva à *humanização* deve ser colocada sob suspeita. Segundo Alfonso Garcia Rubio é indispensável percebermos que:

A experiência do Deus de Jesus Cristo implica a capacidade de se decidir pela abertura e pelo fechamento, pois trata-se de um Deus amor que não se impõe pela força. Quer dizer, algo de liberdade deve existir no ser humano que acolhe o dom de Deus, algo de capacidade para se decidir por si mesmo e para assumir as conseqüências dessa decisão, pois o amor, como sabemos, não é passivo; mas dinamiza todo o viver humano.²⁰³

Ele conclui dizendo:

Em outras palavras, algo de maturidade é necessário para viver a experiência do Deus cristão. Naturalmente, há diversos graus no processo humano de maturidade, que, de fato, nunca são completos e acabados. Estamos sempre a caminho para um pouco mais de maturidade. Entretanto, o que se observa, na vida das Igrejas, é a presença de grandes números de pessoas que parecem estar tão enredadas nos estágios infantis da vida humana que o encontro pessoal com o Deus de Jesus Cristo, acaba sendo, lamentavelmente, obstaculizado ou até impedido.²⁰⁴

A espiritualidade cristã deve, portanto, levar a maturidade numa dinâmica de humanização, como fruto mais maduro. Gerando e sendo gerada pela *comunhão* verdadeira, na concretude de uma vida mais solidária e fraterna com o outro, conseqüência de um real encontro com o “Totalmente Outro”. Encontrando o Outro no próximo, no mais desvalido.

Contudo, esta comunhão não deverá tornar-se ensimesmação comunitária, pois no caso específico de uma comunidade religiosa, por exemplo, o movimento desta deve estar sempre em direção aos de fora, como é o caso específico da

²⁰² Para um aprofundamento maior acerca dessa temática ver: RUBIO, Alfonso Garcia. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. Op., cit.

²⁰³ Ibid., p. 5.

²⁰⁴ Ibid., Idem., p. 5.

ἐκκλησία²⁰⁵ de Jesus. A *diaconia*, na dinâmica da vivência do amor-serviço, na realização concreta de obras de misericórdia em direção ao mais necessitado, revela muito da quão profunda e genuína é esta experiência espiritual. Ou seja, o critério máximo é a *humanização integral*.

Toda descrição acerca deste mistério (teologia) tem um lado objetivo e outro subjetivo. Do ponto de vista objetivo, Deus é *mistério revelado* que por mais inesgotável que seja (impossibilidade do conhecimento exaustivo de Deus), assim mesmo dá-se a conhecer ao ser humano mediante Jesus Cristo. Isto significa dizer que a auto-comunicação de Deus *comunica*. Mas comunica não conteúdos doutrinários acerca de Deus, mas *Deus mesmo*, do Deus que dá-se a conhecer em amor. Paralelamente podemos dizer que toda teologia é *teologia do mistério*, limitada que se torna pelo seu “objeto”. Portanto, Deus não pode ser objetável.

Toda experiência de Deus e todo o nosso teologar é necessariamente limitado, circunscrito à nossa subjetividade. Assim, podemos descrever a experiência cristã de Deus e, portanto, mística, como sendo uma forma de “conhecimento experiencial, vivido, adquirido por contato direto com a realidade a que se refere”.²⁰⁶ No caso da experiência mística de Deus, esta é transcendente.

Segundo a professora Lúcia Pedrosa de Pádua: “Em termos gerais, a experiência mística pode ser compreendida como a experiência frutiva, interior e imediata da união do fundo do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito.”²⁰⁷ No cristianismo essa mística tem endereço certo, o Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Pois para a fé cristã toda experiência de Deus é uma experiência trinitária. Para Henrique Vaz:

O ritmo vital da mística cristã pulsa em dois momentos que marcam igualmente sua amplitude: a) *quaerere Deum*: buscar a Deus como *superior-interior*, na sua transcendência absoluta e na sua presença em nós mais intimamente do que nós mesmos pela tríplice mediação: criatural, da graça e história; b) *in omnibus*, ou seja, em ‘todas as coisas’, abrangendo a totalidade do que é *inferior* e que se situa infinitamente aquém da transcendência divina.²⁰⁸

²⁰⁵ Termo grego que etimologicamente significa: “os chamados para fora”.

²⁰⁶ DE PADUA, Lúcia Pedrosa. **Mística, mística cristã e experiência de Deus**. Atualidade Teológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Ano VII nº 15, setembro/dezembro, 2003, p. 358.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 345.

²⁰⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.**, p. 75.

E como estas experiências não se dão no vácuo, mas no chão concreto de nossas vidas, somos condicionados por todo um marco interpretativo, formado de tudo que constitui nossa história de vida, dando significado singular à experiência, ao mesmo tempo limitando, situando e condicionando-a. Portanto, se teologia é também hermenêutica, toda experiência dita “experiência cristã de Deus” vivida na subjetividade humana essa experiência de Deus ao ser tematizada passa também por uma construção hermenêutica.

Todavia, como comunicar teologicamente essa singular experiência cristã de Deus e sua particularidade cativante, que nos abre e interpela à fraternidade e à solidariedade na vivência do amor-serviço, tendo em vista a desconfiança com que o mundo encara as ditas instituições religiosas tradicionais?

Mesmo em face da ressacralização do mundo, quando homens e mulheres mostram-se descrentes das *instituições de sentido* (entre elas as Igrejas), esse homem e essa mulher de hoje convivem com uma profunda sede de espiritualidade, sede de sentido existencial.

Por isso, se a espiritualidade cristã, fruto de uma vivência da mística cristã mais fundamental, não der e não for resposta à busca de sentido existencial, fica comprometida a face evangelizadora dessa experiência de Deus. A qual a fé cristã diz ser singular à vida humana. E então: como a teologia irá se posicionar frente a essa demanda existencial, de espiritualidade, como veículo de comunicação dessa boa nova? Como disse Juan Luis Segundo de maneira contundente:

É óbvio que, neste contexto natural, a teologia, o saber sobre Deus, inscreve-se dentro de uma busca de sentido para a existência humana. O diálogo que desemboca numa problemática teológica leva sempre dentro de si, de maneira consciente ou inconsciente, um elemento de crise existencial. Ou seja, uma certa dificuldade em dar sentido satisfatório à vida a às suas atividades perante a história.²⁰⁹

Para Leonardo Boff, situando a espiritualidade no contexto de crise cultural em que estamos inseridos, uma coisa deve ficar claro:

Em momentos assim dramáticos o ser humano mergulha na profundidade do Ser e se coloca questões básicas: o que estamos fazendo neste mundo? Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres? Como agir para garantirmos um futuro que seja esperançador para todos os seres humanos e para toda a nossa casa comum? O que

²⁰⁹ SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta**: fé, revelação e magistério dogmático. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 30.

podemos esperar para além dessa vida? É neste contexto que devemos colocar a questão da espiritualidade. A espiritualidade é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano.²¹⁰

Precisamos hoje, portanto, passar a olhar o ser humano como uma realidade antropo-teológica, ou uma antropo-teologia, ou quiçá como uma realidade teo-antrópica. Este ser humano visto em última instância como a morada de Deus, como a topografia da Divindade, a morada onde a presença de Deus se dá. O *Mistério* do qual não se pode fugir, é sobre esta realidade do Transcendente que aparece na sede de “algo a mais”, de uma “preocupação última”²¹¹. Para o místico e filósofo espanhol Miguel de Unamuno:

Esse sentimento – observe-se bem, porque nisso reside todo o seu caráter trágico e o sentimento trágico da vida – é um sentimento de fome de Deus, de carência de Deus. Crer em Deus é, em primeira instância, querer que haja Deus, não poder viver sem Ele. Enquanto peregrinei pelos campos da razão em busca de Deus, não O pude encontrar, porque a idéia de Deus não me enganava, nem pude tomar por Deus uma idéia. (...) Mas ao ir afundando no ceticismo racional, de um lado, e no desespero sentimental, de outro, abrasou-me a fome de Deus e a sufocação do espírito me fez sentir, com sua falta, sua realidade. Quis que houvesse Deus, que existisse Deus. E Deus não existe, mas antes sobre-existe, e está sustentando nossa existência existindo-nos.²¹²

Conclusão

Vimos até aqui a premente necessidade de tratarmos de nosso tema a partir da cultura hodierna, levando em consideração o que nesta realidade cultural interpela a teologia e mais especificamente a epistemologia teológica. Bem como, a ampliação do horizonte hermenêutico da teologia para os dias atuais, se reconfigurando, sem perder a própria identidade, numa dinâmica de encarnação em conformidade com o paradigma fundante da fé, a *kénosis* do Filho (o mistério da encarnação).

Vimos também, que essa mesma teologia permanece teimosa do paradigma racionalista cartesiano, tornando-se um impeditivo para que a “inculturação da teologia” aconteça satisfatoriamente. Por isso, pudemos perceber

²¹⁰ BOFF, Leonardo. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 9.

²¹¹ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 180.

²¹² UNAMUNO, Miguel. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Martin Fontes, 1996, pp. 162-163.

que, ou superamos esse paradigma reducionista cartesiano na dinâmica da teologia, ou a mesma permanecerá irrelevante diante do desafio da chamada “pós-modernidade”. Essa mesma mentalidade “pós-moderna” reclama um alargamento das “fronteiras epistemológicas”, da modernidade e seus conceitos tradicionais sobre os quais a teologia foi erigida nestes últimos três séculos.

Resta-nos agora, dando continuidade a nossa abordagem situados sobre o solo da cultura hodierna, lançar nossos olhares para outra problemática - talvez ainda mais grave - a qual muito tem contribuído no dramático impasse, na questão da ruptura entre teologia e espiritualidade no Ocidente.

Falamos do dualismo antropológico, ainda muito presente tanto na reflexão teológica feita ainda hoje nos círculos mais especializados (faculdades e seminários de teologia) e na vivência da fé, ou seja, da espiritualidade cristã. Trataremos, também, de lançar nossos olhares até a genealogia do divórcio entre teologia e espiritualidade, ao longo da história da teologia, desde o surgimento da escolástica até a crise da modernidade, instaurada em pleno século XX.