

3

Dualismo antropológico e a história do divórcio entre teologia e espiritualidade

Introdução

Até aqui tratamos do desafio que a “pós-modernidade” impõe a epistemologia teológica nos dias atuais, a partir da dura crítica que faz à chamada modernidade, tendo em vista sua face mais rígida, o seu estatuto epistemológico “fundacionalista” de base cartesiana, fomentadora do divórcio entre teologia e espiritualidade.

Mas já que iremos abordar diretamente na primeira parte desse capítulo a realidade perniciosa do dualismo antropológico, desejamos de início recorrer à definição sintética de Juan Luis Segundo. Este teólogo esclarecer-nos acerca da característica central daquilo que denominamos de dualismo o qual, segundo ele, emerge “quando se passa de uma simples negação ou limite a uma autêntica oposição, como a de dois adversários que se enfrentam, é claro que aqui, estamos diante de um dualismo.”¹

Queremos então, olhar agora mais de perto para o humano, seguindo uma abordagem antropológica, tendo como pano de fundo a necessidade de superação das abordagens dualistas de caráter exclusivista. E então, refletirmos o quê e até que ponto esse dualismo antropológico tem influenciado na configuração de ruptura entre teologia e espiritualidade, mormente no Ocidente.

É nosso desejo igualmente, ver como se dá a ruptura entre teologia e espiritualidade numa perspectiva dualista. Ou seja, como e a partir de quais matrizes o influxo de uma antropologia de negação-exclusão (dualista) se infiltra na vida de fé, bem como na reflexão teológica propriamente dita.

Traçaremos, com a ajuda de alguns teólogos, a gênese dessa entrada mais intensa do dualismo antropológico, já nos primórdios do cristianismo ocidental (latino). Não trataremos da possível influencia do dualismo no cristianismo

¹ SEGUNDO, Juan Luis. **Que homem? Que mundo? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 64.

oriental (de raiz grega), tendo em vista a delimitação de nosso tema, que trata especificamente do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental.

Num primeiro momento nos ateremos ao platonismo. Depois olharemos mais de perto o fenômeno do movimento gnóstico (gnosticismo) ao qual o cristianismo, desde suas raízes neotestamentárias, teve de se defrontar a lhe dar uma resposta. Em seguida atentaremos para uma derivação do pensamento platônico, o chamado neo-platonismo, para então tratarmos especificamente do dualismo antropológico presente na filosofia de corte cartesiano. Em seguida abordaremos a reversão dialética e a justaposição estéril, que na tentativa de superar o dualismo permanece circunscrito à mesma perspectiva. Por fim manteremos nosso foco no dualismo presente na reflexão e na espiritualidade hodiernas.

Num segundo momento de nosso capítulo nos ateremos exclusivamente à história do pensamento ocidental, em seu corte teológico-filosófico e como no decorrer dos séculos (mais especificamente a partir do século XII), o divórcio entre teologia e espiritualidade pode ser percebido cada vez mais explicitamente.

Teremos como hipótese o diagnóstico do atual *status* de ruptura entre teologia e espiritualidade, principalmente no meio acadêmico do estudo da teologia, bem como em seminários e casas de formação, onde, via de regra, o influxo da sensibilidade moderno-iluminista perpassa todo o processo de reflexão teológica.

3.1

O dualismo antropológico na vivência e na reflexão teológica cristã

Partimos, nesse primeiro movimento, da convicção acerca do influxo da filosofia platônica viva até os dias de hoje no substrato da cultura ocidental. Na reflexão que faz Alfonso Garcia Rubio sobre a penetração do dualismo na fé cristã fica claro que o cristianismo de origem bíblica do século I desenvolveu uma percepção antropológica de caráter unitário e integral em profundo contraste com a visão helênica do ser humano e sua orientação marcadamente dualista.² Para ele:

² RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. Op., cit., p. 329.

A igreja, embora tivesse de enfrentar não poucos desvios e erros, soube empregar elementos da filosofia grega a serviço da tematização mais rigorosa da fé cristã. A utilização do instrumental grego, contudo, fez com que uma certa infiltração do dualismo penetrasse na visão de homem e de mundo própria dos cristãos.³

Na verdade, para Garcia Rubio a mentalidade antropológica dualista já se faz perceber desde os inícios da história humana, sendo mais claramente percebido na Índia e na Pérsia antiga.⁴ Já no âmbito helênico essa visão dualista do ser humano ganha vulto, mais explicitamente na filosofia de Platão. Garcia Rubio assevera: “No âmbito helênico ela é desenvolvida especialmente entre os pitagóricos. Mas é com Platão que esta visão recebe uma vigorosa formulação teórica, no campo propriamente metafísico.”⁵ Para Henrique de Lima Vaz: “A influencia do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, e até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos.”⁶

Conforme percebe Garcia Rubio a necessidade de se referir a Platão em pleno século XXI é muito grande, mesmo quando se trata de analisar o ser humano à luz da visão bíblico-cristã.⁷ Apesar da distância da origem da fé cristã, cerca de quatro séculos, a questão dessa importância de sempre se referir a Platão se dá por percebermos o forte influxo dessa filosofia nas origens da reflexão teológica mais densa, nos primeiros séculos do cristianismo. Influencia nossa compreensão do ser humano, de Deus, do cosmos e de outros temas referidos à fé cristã.

Para que possamos compreender a abordagem antropológica de caráter dualista na filosofia platônica, precisamos tratar especificamente da relação que Platão faz entre *idéia* e *coisa*. As coisas pertencem ao mundo sensível, caracterizado como mutável, temporal, caduco, descambando facilmente para o ilusório. Já as idéias pertencem a outro mundo, o da realidade divina, eterna e imutável. A verdadeira realidade encontra-se unicamente além das aparências

³ Ibid., p. 330.

⁴ Ibid., p. 97.

⁵ Idem., p. 97.

⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Op., cit., p. 30.

⁷ RUBIO, Alfonso Garcia. p. 97.

sensíveis no mundo das idéias. As coisas do mundo material não passam de cópias muito imperfeitas desse mundo real.⁸

Platão, portanto, passa a ver no homem a presença dessa realidade da relação entre mundo da idéia e da coisa, quando trata da relação entre corpo e alma. A alma pertence ao mundo das idéias e o corpo ao mundo das coisas. Sendo que o mundo do corpo participa de maneira imperfeita do mundo ideal, ou seja, o mundo das idéias. Já a alma pertence ao mundo do eterno e divino das idéias.⁹

Portanto, em Platão alma e corpo são vistos como realidades separadas as quais pertencem a dois mundos distintos. Entretanto, era necessário para Platão analisar *como* essas realidades se relacionam no ser humano de maneira concreta. Para o pensamento platônico fica claro que por mais que a dimensão da alma esteja em oposição ao corpo (realidade sensível), não é possível tratá-la com se não fosse parte integrante do mesmo.

Conforme Garcia Rubio: “No ‘Fédon’, obra do período médio de Platão, a relação é apresentada de maneira fortemente negativa: a alma se encontra prisioneira do corpo e dos sentidos: o corpo é limitação da alma; o sábio (o filósofo verdadeiro) deseja a morte para se libertar do corpo.”¹⁰ Para o teólogo de Zurique, Emil Brunner: “É verdadeiro que a doutrina da imortalidade da alma como uma substância, é do platonismo, e não de origem bíblica. É o resultado da visão que o espírito humano seja essencialmente ‘divino’.”¹¹

Contudo, com gnosticismo e o neoplatonismo, e este como vertente bem mais tardia e de configuração radicalmente dualista, fruto e herança da filosofia platônica repensada por alguns pensadores na passagem do século II para o século III, que o cristianismo terá que lidar com o risco de uma filosofia dualista. Por exemplo: o gnosticismo. Filosofia fortemente presente no início do segundo século depois de Cristo na Igreja.

Essas duas vertentes filosóficas, uma vinda diretamente da *gnose* - filosofia de Zoroastro já presente nas tradições religiosas hindu e persa – portanto, anterior mesmo ao cristianismo¹². Esse é o caso da gnose, e não do gnosticismo enquanto sistema filosófico. São as intuições filosóficas que riram formar o gnosticismo que aparece muito concretamente já na doutrina zoroastrista. Por mais que a

⁸ Cf. Ibid., p. 98.

⁹ Ibid., p. 98.

¹⁰ Ibid., p. 98.

¹¹ BRUNNER, Emil. **Dogmática**. Vol. 2. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 103.

¹² RUBIO, Alfonso Garcia. p. 330.

designação de *gnose* nessa época não fosse usada para nomear este fenômeno, até onde se sabe, o que verdadeiramente aparece com força são as características do que se entende por *gnose*.

Entretanto, é no primeiro século do primeiro milênio que o futuro gnosticismo ganhará amplo terreno, vindo a se tornar já no início do segundo século de nossa era a força filosófico-religiosa tal como aparece já desde o Novo Testamento, ao ponto de ter sido combatido com veemência nos seus últimos escritos (vide as epístolas joaninas).

E é sobre esse período que fixaremos nossos olhares. No fundo, tanto o dualismo gnóstico quanto o neoplatônico serão uma grande influência de uma antropologia dualista no seio do cristianismo antigo. É o veremos a seguir.

3.2

O dualismo antropológico gnóstico e neoplatônico

Em primeiro lugar desejamos tratar de perto o que veio a ser o gnosticismo. Deve ficar claro qual a diferença entre *gnose* e gnosticismo. Conforme a interpretação do historiador da Igreja, Jacques Liébaert: “Denomina-se *gnose* o fenômeno geral, cujas manifestações podem ser observadas em diversas épocas da história, a partir do século I de nossa era até a época moderna, e gnosticismo, fenômeno particular restrito ao século II.”¹³

Segundo nos esclarece Liébaert “os grandes temas gnósticos serão novamente encontrados no maniqueísmo, a partir do século III; reaparecerão ao longo dos séculos, por exemplo, nos movimentos dos cátaros ou albigenses, na Idade Média.”¹⁴ Segundo Garcia Rubio:

No século I d.C, a *gnose*, que se encontrava já bastante desenvolvida em ambientes helênicos, tentou reinterpretar a mensagem cristã no horizonte da compreensão da antropologia dualista. Tratava-se de uma grave ameaça contra a qual já começaram a lutar vários autores do Novo Testamento.¹⁵

No fundo, o problema acabava se relacionando com o fato do mistério da encarnação, o qual afirmava ter o Filho de Deus se encarnado num homem, que

¹³ LIÉBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja: séculos I-IV**. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 58.

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ RUBIO, Alfonso Garcia. p. 331.

como diz a epístola aos Hebreus era “em tudo como nós, com exceção do pecado”¹⁶. Ou seja, se a matéria é má, como afirmavam os gnósticos, como aceitar ter Deus passado a fazer parte de realidade tão inferior? Se para os gnósticos a salvação é muito mais um livrar-se do corpo pela alma, como aceitar a realidade de um Deus encarnado? Isso soava escandaloso aos olhos gnósticos. Para esse grupo a salvação *não* pode se dar *no corpo*, ou como diz Garcia Rubio “a salvação consiste precisamente no distanciamento e na libertação das amarras que mantém o espírito prisioneiro do corpo.”¹⁷

A conclusão a que chegavam os gnósticos era muito coerente com aquilo que acreditavam, pois sendo a realidade do corpo má em si mesma (matéria), o corpo de Jesus não poderia ter sido como o nosso, mas apenas *aparente*, que acabou ficando conhecido como a heresia do docetismo. Portanto, se o corpo é mau, não só o mistério da encarnação fica comprometido, mas a realidade da ressurreição *do corpo*.

E qual foi a relação entre a doutrina gnóstica e o período chamado de patrístico? Ao que tudo indica “o gnosticismo penetrou fortemente em ambientes cultos greco-romanos e também em certos círculos cristãos.”¹⁸ Completa Garcia Rubio:

De fato não foi nada fácil a luta da Igreja contra a infiltração gnóstica. Nesta dura luta, os Padres seguirão duas linhas antropológicas diversas que coincidem substancialmente com as duas tendências de que falamos acima. Uns permanecem mais enraizados na intencionalidade básica cristã tal como expressa na Sagrada Escritura e insistem preferencialmente na unidade do ser humano. (...) Outros, pertencem sobretudo à Escola de Alexandria, aceitam o dualismo antropológico como meio de expressão, mas mitigando-o de tal maneira que a intencionalidade básica da fé cristã fica respeitada.¹⁹

Na perspectiva de Paul Tillich: “O gnosticismo representava um perigo enorme ao cristianismo. Se a teologia cristã tivesse sucumbido diante dessa tentação, o caráter particular do cristianismo teria se perdido. Sua fundamentação na pessoa de Jesus teria perdido o sentido.”²⁰

Contudo, como o foco de nossa pesquisa diz respeito ao Ocidente - mais especificamente a chamada teologia latina – iremos, a partir de então, tratar mais

¹⁶ Hb 4,15. **Bíblia de Jerusalém.**

¹⁷ RUBIO, Alfonso Garcia. p. 331.

¹⁸ Ibid., p. 331.

¹⁹ Ibid., pp. 331-332.

²⁰ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão.** Op., cit., p. 56.

de perto com a influencia gnóstica - se é que a houve e até que ponto – na patrística latina e quais as reverberações disso para os dias de hoje.

Em primeiro lugar devemos dizer que, ao que tudo indica, os chamados Padres apologistas latinos seguem uma visão mais unitária e integral do ser humano, apesar de que, segundo Alfonso Garcia Rubio, “o instrumental utilizado acarrete já um início de penetração do dualismo.”²¹ Na verdade essa realidade da penetração do dualismo acontece já a partir da saída do cristianismo em direção ao mundo mais fortemente helenizado e menos de mentalidade semita. Como diz de maneira bem sintética Jürgen Moltmann:

Na medida em que o cristianismo foi se desprendendo de suas raízes hebraicas e assumiu forma helenista e romana, ele foi deixando para trás também suas esperanças escatológicas e desistindo da alternativa apocalíptica a “este mundo” da violência e da morte. Foi se misturando com a religião gnóstica da Antigüidade tardia, que buscava redimir-se desse mundo. A maioria dos Padres da Igreja, a começar por Justino, começaram a venerar Platão com um “cristão antes de Cristo” e a exaltar seu sentido para a transcendência divina e para os valores do mundo espiritual. O futuro de Deus foi sendo substituído pela eternidade de Deus, o reino vindouro pelo céu, o Espírito como “fonte da vida” pelo espírito que liberta a alma do corpo, a ressurreição da carne pela imortalidade da alma, a transformação deste mundo pelo anseio por um outro mundo. (...) O dualismo platônico de alma e corpo encontrou-se com o cristianismo da Antigüidade tardia no desprezo gnóstico pelo corpo e em seu anseio por uma redenção voltada para o além: A alma, que toda vida esteve encarcerada no corpo, anseia por libertar-se desta prisão, não por transformar esta prisão numa pátria onde lhe seja agradável morar.

E conclui:

Sob esta forma gnóstica, a esperança cristã já não está mais voltada para a frente, para o futuro da nova criação, do novo céu e da nova terra, mas sim para cima, para quando a alma conseguir escapar do corpo e da terra e alcançar o céu dos espíritos bem-aventurados.²²

Como deixa claro Garcia Rubio já à época com Tertuliano a realidade do dualismo começa a ganhar fortes contornos. Pois na patrística ocidental a aceitação do dualismo antropológico é ainda mais acentuada que no Oriente.²³ Essa realidade emerge com toda força a partir de um dos mais importantes teólogos situados por volta dos últimos anos do século I, mais especificamente em

²¹ Ibid., p. 332.

²² MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 93.

²³ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. p. 334.

Cartago. Estamos falando do já citado Tertuliano, o primeiro escritor latino (ocidental) de peso. Diz Garcia Rubio:

É certo que ele lutou contra o gnosticismo e defendeu o valor positivo da ‘carne’, para a salvação, mas acabou ficando enredado no dualismo do platonismo médio. (...) Mas é santo Agostinho, também na relação alma-corpo, quem merece destaque todo especial, no Ocidente.²⁴

Isso acarretou muitos problemas para a espiritualidade cristã marcando as Igrejas até os dias de hoje. Conforme diz Moltmann: “As bases teológicas da espiritualidade ocidental e sua ‘revolução da alma’, denominada *misticismo*, foram ensinadas por Agostinho. Seus pensamentos teológicos giram em torno de um único grande mistério: Deus e a alma.”²⁵

Fica claro, portanto, que o período patrístico sem dúvida foi um dos períodos mais ricos no processo de inculturação da fé, numa cultura fortemente helenizada. Essa sede de inculturar a fé fazendo-a inteligível ao mundo contemporâneo da época, fez com que essa orientação que tentava articular os pontos comuns entre cultura helênica e fé cristã “especialmente o pensamento filosófico, mantendo uma atitude de abertura e de diálogo e utilizando decididamente o instrumental grego, foi mais influenciada pela antropologia dualista, sobretudo neoplatônica.”²⁶

Para Moltmann fica claro que “isto acarreta a entrada em cena de uma ‘espiritualidade’ mais ou menos branda, hostil ao corpo, não sensível, distanciada do mundo e da política – numa palavra gnóstica – em vez da original vitalidade judaica e cristã da vida que renasce do Deus Criador.”²⁷

O que aparece fortemente, por exemplo, no Ocidente, na teologia de Agostinho de Hipona, muito marcado pela reflexão de um antigo mestre seu, o filósofo neoplatônico Plotino.²⁸ Como diz Garcia Rubio “é santo Agostinho ,

²⁴ Idem., p. 334.

²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. **A fonte da vida:** o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo; Loyola, p. 82.

²⁶ Ibid., p. 330.

²⁷ MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da vida.** p. 93.

²⁸ Sobre Plotino e sua influencia no pensamento cristão dos primeiros séculos ver a excelente obra de Giovanni Reale. Cf. REALE, Giovanni. **Plotino e Neoplatonismo:** história da filosofia grega e romana. Vol. 8. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2008. Faremos uso dessa obra ao tratarmos da conceituação de neoplatonismo.

também na relação alma-corpo, quem merece destaque todo especial, no Ocidente.”²⁹ Ele diz:

Certamente, santo Agostinho é um grande campeão da luta contra o maniqueísmo (uma variante particularmente influente da gnose), com seu dualismo radical. Pode-se concluir que Agostinho rejeitará esse tipo de dualismo. E, com efeito, o faz. Mas tanto a doutrina do pecado original como a tentativa de fundamentar adequadamente a imortalidade da alma, levarão o doutor africano a aceitar postulados importantes do dualismo neoplatônico, embora matizados sempre com aspectos fundamentais da visão cristã de homem. Evidentemente, o problema da transmissão do pecado original está em íntima conexão com a solução dada ao problema da origem da alma.³⁰

Ao adentrar na configuração dualista antropológica do pensamento do mestre de Hipona e o forte influxo da corrente filosófica neoplatônica, a partir de seu grande mestre Plotino, necessitamos começar tentando conceituar o que vem a ser o neoplatonismo. Para tanto, faz-se necessário lançar nossos olhares para a gênese dessa escola de filosofia tão influente na cultura de então.

Conforme nos informa o historiador da filosofia Gianni Reale, o neoplatonismo começa na verdade com um autor pouco conhecido: o filósofo grego, Amônio Sacas.³¹ Como diz Reale: “Em outras palavras, Amônio não é somente um precursor, mas o iniciador do neoplatonismo.”³² Concorda com ele Danilo Marcondes ao situar o surgimento da filosofia neoplatônica “no início do século III com Amônio Sacas, filósofo do qual pouco sabemos, exceto que foi mestre de Plotino.”³³ Este, desde então, viria a ser aquele que seria considerado o grande “pai” do neoplatonismo, dando ao mesmo a fama que hoje tem sem dúvida o mais conhecido mestre neoplatônico. Segundo nos diz Henrique de Lima Vaz:

A concepção neoplatônica do homem constitui o estágio final da concepção clássica e, embora recolha os elementos principais da tradição antiga, alguns de seus aspectos anunciam já um novo ideal de humanidade, que encontrará no Cristianismo sua plena expressão.³⁴

²⁹ RUBIO, Alfonso Garcia. p. 334.

³⁰ Idem., p. 334.

³¹ Cf. REALE, Giovanni. p. 5.

³² Idem., p. 5.

³³ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 90.

³⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 45.

Devemos dizer que Plotino, além de grande ícone do neoplatonismo do século III, foi sem dúvida alguma, o grande mestre de Agostinho, deixando profundas marcas no pensamento do doutor de Hipona. Mas, em primeiro lugar, deve ficar claro que nossa aproximação do aporte filosófico neoplatônico de Agostinho, serve-nos tão somente à guisa de exemplo da negatividade do dualismo antropológico inscrito na elaboração filosófico-teológica do bispo de Hipona.

Portanto, nosso alvo não é desferir uma crítica direta a Agostinho e sua teologia, muito pelo contrário. Está clara para nós a importância desse grande pensador, sua originalidade, suas intuições teológicas e filosóficas surpreendentes para sua época. A antecipação de temas que só viriam a ser desenvolvidos mais plenamente séculos depois, como é o caso da sua discussão acerca da realidade do tempo e sua possível relatividade, na perspectiva da subjetividade humana.

Aqui fazemos nossas as palavras do professor Danilo Marcondes acerca da importância de Agostinho para o pensamento ocidental. Ele diz:

Santo Agostinho, bispo de Hipona no norte da África, foi sem dúvida, o filósofo mais importante, devido a sua criatividade e originalidade, a surgir no pensamento antigo desde Platão e Aristóteles. (...) Sua influencia na elaboração e consolidação da filosofia cristã na Idade Média, até a redescoberta do pensamento de Aristóteles no séc. XIII, foi imensa e sem rival. (...) Sua influencia filosófica e teológica estendeu-se até o período moderno, o século XVII, chegando a ser conhecido como “o século Agostinho”.³⁵

O que queremos na verdade é perceber - levando em consideração a precariedade de todo discurso teológico e sua necessidade dos aportes filosóficos - as profundas limitações desses aportes e da necessidade de um olhar crítico em relação aos mesmos, a partir do lugar cultural desde onde falamos e fazemos teologia.

Ou seja, por mais que não neguemos a importância do que foi a dinâmica de inculturação do cristianismo naquele momento, num mundo helenizado, não podemos deixar de ver o reducionismo epistemológico num viés antropológico. Inerente ao instrumental filosófico usado na época na arquitetura do edifício teológico de então, mesmo no caso do gênio que foi Agostinho.

³⁵ Ibid., pp. 111-112.

Nosso objeto de pesquisa diz respeito somente à questão do dualismo presente no instrumental filosófico neoplatônico, do qual Agostinho lançou mão, em sua tentativa de dialogar com a cultura de então. Daí, as lentes com que Agostinho lia a Sagrada Escritura, por exemplo, estivera determinada em muito pela gnoseologia neoplatônica, reverberando fortemente em suas conclusões exegéticas e, é claro, em seus escritos de caráter mais teológico-sistemático.

Portanto, fazem parte, mesmo dos grandes gênios intelectuais – como foi o caso de Agostinho – as limitações, fruto da época e cultura em que estão inseridos e suas limitações de ordem teológico-antropológica que mostra-nos o quanto parcial é todo discurso. E isso simplesmente porque não se pode olhar a realidade *de todos os pontos ao mesmo tempo*. Nosso olhar sobre o real será sempre limitado, restrito e parcial. E mesmo um grande pensador como Agostinho não foge a esta regra.

Dito isso, devemos ser intelectualmente honestos ao reconhecer as funestas influências da antropologia dualista neoplatônica para a história da Igreja, reverberando fortemente na espiritualidade cristã e na visão da sexualidade humana desenvolvidas desde então, assim como na reflexão teológica configurada no Ocidente.

Queremos aqui responder à seguinte pergunta: Como se deu em síntese o uso do neoplatonismo por parte de Agostinho? É de suma importância para responder essa pergunta perceber que o uso que Agostinho faz desse instrumental aparece de maneira contundente nas tentativas do doutor africano em lidar com questões de antropologia teológica, como por exemplo, a questão da imortalidade da alma. Como afirma Garcia Rubio:

A antropologia neoplatônica servirá também a Agostinho para fundamentar a realidade da imortalidade da alma, pois é precisamente da espiritualidade da alma que se deduz a sua imortalidade. Em conformidade com o esquema neoplatônico, é a alma que faz com que o homem seja homem. Enquanto que o corpo não passa de instrumento a ser usado por ela.³⁶

Daí o claro reducionismo antropológico neoplatônico, o qual passa a fazer parte da visão de homem dita “cristã”. A realidade do corpo, como dimensão material do ser humano, passa a ser cada vez mais menosprezada, como sendo algo caduco, inferior, mortal, pertencente ao mundo do sensível, em relação à

³⁶ RUBIO, Alfonso Garcia. p. 335.

alma que habita o mundo espiritual, superior, imortal, permanecendo sempre jovem. Essa realidade passa aos poucos a se estratificar, principalmente por causa da força de influência do teólogo de Hipona. Essa visão de ser humano irá reger e nortear a história do cristianismo por pelo menos oito séculos, até a síntese medieval-escolástica realizada pelo gênio de Santo Tomás. Sobre a realidade que citamos acima do menosprezo do corpo, como consequência da hiper-valorização da alma, diz Garcia Rubio:

Também deve ser notada, em santo Agostinho, a conexão entre pecado e corpo. Certamente o corpo, como criatura de Deus, não pode ser mau. Mas, como consequência do pecado, o corpo, com a sua vida instintiva em desarmonia com a alma, tende para o mal, servindo de tentação para esta. O primado total concedido a alma, por último, fez com que o tempo e a história objetivos não sejam suficientemente valorizados. Situado Agostinho numa perspectiva predominantemente subjetiva, é compreensível que o mundo das realidades terrestres lhe mereça uma atenção bastante secundária.³⁷

Esse dualismo antropológico marca a vida teológica do Ocidente, reverberando não só na relação de oposição-exclusão corpo x alma, mas em outras realidades como a relação entre razão e fé. Ou, como aparece muito presente no decorrer da história da teologia e mais especificamente, na chamada metodologia teológica e sua estrutura epistêmica, a relação dualista entre teologia e espiritualidade. Entre a dimensão vivencial da fé e sua dimensão intelectual. Como também aparece em outras relações como oração x ação, mística x militância política e todas como versões de uma mesma realidade dicotômica, fruto do funesto dualismo antropológico.

Mas é com o surgimento da filosofia de René Descartes que o dualismo antropológico ganhará novas configurações na chamada modernidade ocidental, ditando a visão de mundo até nossos dias, configurado no chamado *paradigma cartesiano*.

3.3

O dualismo antropológico cartesiano: o *cogito ergo sum*

³⁷ Ibid., p. 335.

É com o aparecimento da filosofia cartesiana que o dualismo antropológico ganha outra vertente, agora mais radical, no que concerne à relação entre o pensamento (*res cogitans*) e outras realidades constituintes do ser humano, como é o caso da dimensão material (*res extensa*). Mas é na afirmação (axioma) fundamental sobre a qual Descartes irá erigir sua visão da realidade, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo), que este filósofo dará novos contornos ao problema do dualismo antropológico, dando à dimensão pensante do ser humano um *status* de superposição em relação a todo restante. Assim, Descartes concluíra que só poderia ter certeza da existência porque *pensava*.

Para o teólogo de Munique, Wolfhart Pannenberg, deve-se olhar a relação entre o pensamento de Isaac Newton e Descartes em relação à criação e conseqüentemente sua concepção de ser humano. A visão mecanicista da filosofia de Descartes faz com que Newton venha a pensar que “a concepção que formulou da relação entre Deus e a natureza já era, portanto, também uma resposta à pergunta pela cooperação entre alma racional e corpo.”³⁸ Diz Pannenberg:

Este era o problema principal legado à posteridade pela filosofia da natureza de Descartes. (...) Descartes havia diferenciado duas substâncias criadas, a saber: a *substantia corporea* e a *mens, sive substantia cogitans*. A peculiaridade da primeira consiste na extensão (*extensio*), a da segunda na *cogitatio*, que não possui extensão. A sua ligação ao ser humano em forma de corpo e alma tem para Descartes apenas o caráter de vínculo externo, e essa autonomia da alma como substância constitui a base para o tema – que não chegou a ser propriamente tratado – da imortalidade da alma, que decorre da simplicidade indivisa da alma. O dualismo das duas substâncias, *res extensa* e *res cogitans*, tornou inevitável a pergunta sobre como se deve imaginar a cooperação entre as duas, já que, segundo Descartes, há uma influência direta de uma sobre a outra.³⁹

Para fazermos essa aproximação do pensamento cartesiano, outros autores nos ajudam como é o caso do professor Alfonso Garcia Rubio. Sobre o pensamento cartesiano ele assevera:

Certamente o dualismo platônico e neoplatônico, não foram os únicos a influenciar na vida e na reflexão eclesiais. Ao alvorecer dos tempos modernos Descartes desenvolverá uma visão de ser humano rigorosamente dualista. (...) Na verdade o corpo não passa de uma máquina que pode funcionar independente da alma. Esta não interfere na vida biológica do ser humano, pois sua finalidade única é precisamente pensar. Tanto o pensamento (característica do espírito), quanto a vida biológica (máquina do corpo) são substancias radicalmente separadas que podem

³⁸ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 142.

³⁹ Ibid., p. 142.

subsistir uma sem a outra, mas que se encontram relacionadas no ser humano de maneira puramente extrínseca.⁴⁰

A relação estabelecida por René Descartes com relação ao *cogito*, leva inexoravelmente à sublevação dos sentidos como meio de conhecimento seguro da realidade, pois os mesmos fazem parte da *res extensa*. Como conseqüência, essa afirmação redundará no *cogito* (razão) como única possibilidade segura de conhecimento. Começa a ficar claro o grave reducionismo antropológico e conseqüentemente epistemológico da filosofia cartesiana. Ou como diz Danilo Marcondes:

Após estabelecer as evidências do *cogito*, Descartes dá um passo adiante afirmando que posso ter certeza de que existe uma coisa que pensa (*res cogitans*). Passo este que levanta problemas já que parece envolver mais pressupostos do que Descartes é capaz de admitir. De qualquer forma, afirma que é isso o que posso saber – a existência da substância pensante. Não posso, entretanto, saber nada *além disso*, uma vez que tudo o mais permanece sob dúvida. Sequer posso saber o que sou – um ser humano, dotado de um corpo – já que para isso precisaria ir além do puro pensamento, dependeria dos sentidos, de minha experiência, de conhecimentos adquiridos etc., o que não me é permitido pela certeza do *cogito*.⁴¹

Ele então conclui: “Esta é a raiz do célebre dualismo corpo-mente em Descartes.”⁴² Este para Garcia Rubio, obviamente, deixará marcas nefastas no que se refere à teologia e à vivência da fé, como resultado de um grave reducionismo na episteme desta. Ele diz:

A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade. Divórcio nefasto que ainda hoje perturba seriamente o diálogo entre ciências da natureza e ciências do espírito; entre razão e fé e assim por diante. Divórcio funesto que conduzirá à instrumentalização e manipulação destruidora do mundo da natureza (crise ecológica). Divisão dicotômica da realidade mais radical ainda que o dualismo platônico e neoplatônico, e que reforçará a penetração deste na vida e na reflexão teológica eclesiais.⁴³

Aqui aparece para nós a força determinante da modernidade (pensamento cartesiano), que ao penetrar radicalmente no cristianismo e suas escolas de formação teológica, deixa evidente a inevitável ruptura entre teologia e espiritualidade no Ocidente. O que já vinha acontecendo desde a Escolástica no

⁴⁰ RUBIO, Alfonso Garcia. p.101.

⁴¹ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 174.

⁴² Idem., p. 174.

⁴³ RUBIO, Alfonso Garcia. pp. 101-102.

que se refere à metodologia teológica, fica mais grave a partir do surgimento do racionalismo cartesiano. Se o pensamento determina o que *é* e o que *não é* verdadeiro, então a espiritualidade com suas demandas místicas jamais poderá ser considerada como lugar de apreensão da verdade. O *conhecimento* está definitivamente encarcerado e circunscrito à *razão*.

Seguindo esse raciocínio, ou a teologia abandona a espiritualidade como “lugar” para se conhecer a Deus, ou então não poderá ser chamada de teo-*logia*. Não há lógica em se considerar as dimensões imagéticas, “excessivamente simbólicas” e acima de tudo, experienciais na abordagem do real, das quais lança mão a chamada espiritualidade. Assim está aberto o caminho para o racionalismo teológico com todas as suas conseqüências nefastas tanto para a *episteme* da fé, quanto para própria vida de fé de homens e mulheres crentes.

Segundo essa percepção uma coisa é a *superior* abordagem de caráter mais racional dedutivo, lógico-formal e, portanto, verdadeiramente científico, desenvolvido pelos especialistas (teólogos profissionais) acordados do “sonho dogmático” do “fervorinho religioso” das Igrejas. Outra bem diferente é a abordagem inferior, ignorante dos cânones científicos, misticista, supersticiosa, calcada quando muito numa teologia amadora, sem nenhuma pretensão – nem poderia ser diferente – a legítima *conhecedora* das verdades eternas, privilégio de uns poucos pensadores muito bem dotados intelectualmente.

Isso tudo pode nos parecer uma grande caricatura. Entretanto, para os que convivem com ambas as realidades, ou seja, a teologia feita na academia e a vivência de fé do povo das Igrejas, não parece que estejamos exagerando tanto. É claro, guardadas as devidas diferenças de abordagem, bem como o lugar desde onde se fala de Deus. No fundo, a valorização da razão será feita em detrimento dos afetos e desejos sensíveis, vinculados ao corpo.⁴⁴

3.4

Reversão dialética e justaposição estéril: teologia x espiritualidade

Na tentativa de superação do dualismo na história do cristianismo ocidental, podemos perceber as reações pendulares levando a uma mera *reversão*

⁴⁴ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. *Nova evangelização e maturidade afetiva*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 62-63.

dialética, onde “o pólo anteriormente descuidado é agora o mais desenvolvido e valorizado, ficando em segundo plano aquele que na tradição cristã era o mais estimado e valorizado.”⁴⁵

Portanto, se num determinado momento eram valorizadas as dimensões místico-religiosas da fé, a vida de oração, a alma, a Igreja, a vida eterna, os dogmas da fé, na cristologia e na piedade o divino em Jesus Cristo, todas essas dimensões eram supervalorizadas em detrimento das outras realidades. Num outro momento eram igualmente superestimados, como no caso da dimensão pública e política da fé, a ação na esfera da chamada vida profana, e portanto, o corpo, o mundo, a vida terrestre, na cristologia e na piedade o humano em Jesus Cristo, a práxis, sempre “predominando uma relação de oposição-exclusão”⁴⁶ ora valorizando uma dimensão, ora outra, sempre polarizando as relações. Sobre isso diz Garcia Rubio:

Não há dúvida de que se trata de uma maneira bastante inepta de enfrentar o dualismo tradicional. É fácil perceber que desta maneira se torna impossível sua real superação. Continua atuando a velha relação de oposição-exclusão. Apenas foi invertida a acentuação. Mas a estrutura mental de oposição-exclusão está tão presente como no esquema anterior. (...) O homem, a terra como pátria do homem, a luta política, a práxis etc., são focalizados e valorizados de maneira bastante unilateral, deixando muito em segundo plano a relação pessoal com Deus na oração, a realidade da vida eterna, a importância da vida religiosa etc.⁴⁷

No entanto, essa reação pendular que podemos perceber na história da fé não significa a existência de um dualismo radical, uma negação absoluta das outras dimensões dessa mesma fé. Estas realidades que aparentemente excluem-se mutuamente na verdade são mais desvalorizadas e descuidadas, do que negadas de maneira absoluta.

Ao superestimar a vida eterna, não significa que a vida terrestre era negada ao extremo, mas descuidada, subestimada como realidade secundária e de menor importância. Da mesma maneira quando a dinâmica política e pública da fé fora valorizada em determinado momento na história do cristianismo, não significa dizer que a vida de solitude, oração, meditação-contemplação eram por isso negadas como falsas ou desnecessárias, mas igualmente menosprezadas e subestimadas.

⁴⁵ RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. Op., cit., p. 104.

⁴⁶ Ibid., Idem., p. 104.

⁴⁷ Ibid., p. 104.

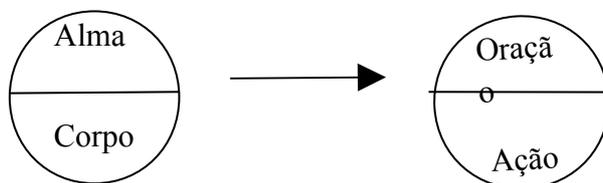
Não obstante, a nefasta presença do dualismo nestes momentos deixa transparecer sua face mais obscura. A tentativa de superação nada mais faz do que mascarar o dualismo ainda muito vivo. A aparente superação mostra-se falsa. Como afirma Garcia Rubio: “Certamente tal atitude não consegue se libertar do dinamismo próprio da relação de oposição-exclusão e da correspondente estrutura mental.”⁴⁸

Mas, uma outra orientação ainda mais perniciosa e difícil de ser percebida diz respeito a mera justaposição, agora em dois planos, da relação dos elementos, das dimensões tanto antropológicas como da fé cristã. Essa realidade aparece mesmo naqueles que já se dizem conscientes da visão unitária e integral do homem conforme revelada na mensagem bíblico-cristã.

Na teoria, essa realidade integradora parece ser aceita e acolhida com toda força, não obstante na prática transparecer no fundo uma postura ainda dualista, fruto da persistente presença de “uma estrutura mental subjacente que freqüentemente não vem à superfície da consciência e que tende a separar. E a julgar pelos resultados, a força do inconsciente parece levar a melhor neste embate.”⁴⁹ Conforme assevera Garcia Rubio:

O problema pode ser assim sintetizado: o cristão em questão deseja valorizar (contra toda perspectiva dualista) tanto a alma como o corpo e, concomitantemente, o divino e o humano em Jesus Cristo, a Igreja e o mundo, a oração e a ação, o individual e o social etc.⁵⁰

Ou seja, predomina a relação de oposição-exclusão. Esquemáticamente ficaria assim:



Segundo Garcia Rubio: “A circunferência no gráfico simboliza a vontade de integração. (...) Mas note-se que a linha divisória entre os dois pólos, significando

⁴⁸ RUBIO, Alfonso Garcia., p. 105.

⁴⁹ Ibid., idem., p. 105.

⁵⁰ Ibid., p. 105.

a estrutura mental de oposição-exclusão, continua fortemente presente.”⁵¹ E conclui: “Como conseqüência, quando se trata de realizar a pretendida integração, o resultado prático só poderá ser bastante insatisfatório.”⁵²

Na verdade, a intenção de superação pode ser a melhor possível, entretanto, por mais esforço que se faça para superar a relação dualista, no fundo, com o tempo a estrutura mental que está por detrás acabará vencendo e levando à frustração. A passagem direta e integradora das realidades e dimensões com as quais lidamos, agora permanecem sobre o signo da oposição-exclusão.

Por mais que saibamos da necessidade de valorizarmos tanto a oração como a ação, a alma tanto quanto o corpo, no fim das contas, permanece a *unilateralidade*, ou seja, nos vemos de determinado modo investindo tempo na vida de oração, mas logo corremos também para dar a devida atenção à ação concreta (como se a oração não o fosse). A linha divisória do gráfico acima nos lembra que “entre os dois patamares não há comunicação interna. Procura-se estabelecer ligações (extrínsecas) na circunferência que, segundo vimos, representa a vontade de integração.”⁵³

Significa dizer que necessitamos fazer uma abertura no círculo para possibilitar a comunicação direta entre *as duas realidades justapostas*. Essa relação passa a se dar agora, só que de maneira extrínseca. Essa relação torna-se incapaz de responder a demanda de integralidade que buscamos, desencadeando um processo de esforço redobrado na tentativa de articulação direta entre os dois pólos, o que resulta não somente em frustração, mas em muito cansaço.

Ora, a longo prazo torna-se insustentável essa dinâmica, que só faz aumentar o desinteresse por ambas as realidades levando, via de regra, ao abandono, à desistência.⁵⁴ Diz Garcia Rubio:

Em certos casos, essa tentativa frustrada tem levado a uma verdadeira esquizofrenia. Para poder enfrentar o problema, não poucos precisaram de tratamento psicanalítico; houve os que simplesmente recuaram para situação em que se encontravam antes de iniciarem o processo fracassado de integração; houve também os que mudaram sua opção fundamental e os que passaram a cultivar o pólo oposto ao que tinham desenvolvido na caminhada anterior. A enumeração de reações não é completa. Mas suficiente para ilustrar o fato de que a justaposição em dois pólos, apesar da vontade explícita de integração, deixa intocado o

⁵¹ Idem., p. 105.

⁵² Idem., p. 105.

⁵³ Ibid., p. 106.

⁵⁴ Cf. Idem., p. 106.

problema básico: não é criticada nem superada a estrutura mental de oposição-exclusão com seu tipo próprio de relação. A linha divisória continua dividindo, de fato.⁵⁵

Ao relacionarmos essa realidade com a dinâmica desenvolvida no cristianismo ocidental, tanto o antigo, quanto o hodierno, fica claro como essa relação de oposição-exclusão desenvolveu-se (guardadas as devidas diferenças epocais), no interior daqueles vocacionados a lidarem com a teologia em ambientes acadêmicos, tanto quanto com os chamados cristãos batizados restritos à vida de devoção.

Esses dois grupos tornam-se exemplos explícitos daqueles que acabam por lidar com os dois pólos de maneira excludente. Gerando teólogos racionalistas (dualistas), sem vida de devoção, oração, meditação-contemplação, tanto quanto cristãos (dualistas), profundamente inseridos numa vida experiencial, mística, mas alheios à teologia, por lhes parecer uma disciplina extrema e estritamente racional, árida e desconectada do real.

Não obstante, alguns, ao perceberem a necessidade de integrar em suas vidas tanto a vida de devoção (mística), quanto uma reflexão teológica mais densa, e assim desenvolver uma dinâmica de superação em direção a uma realidade mais integrada e integradora, permanecem circunscritos ao dualismo, agora numa dinâmica que Alfonso Garcia Rubio chama de justaposição estéril. Separam, assim, razão de vida de fé, teologia de espiritualidade.

Dessa forma, o divórcio entre teologia e espiritualidade emerge gravemente na vida de homens e mulheres que permanecem enredados, sob a estrutura mental de oposição-exclusão, seja no teólogo(a) experiente com anos de docência e produção científica na área, seja na vida de homens e mulheres inseridos na vivência da fé - fora dos círculos eruditos - onde estiverem, seja em âmbito eclesial, público ou privado.

Portanto, vimos até aqui a realidade nefasta do chamado dualismo antropológico desde suas primeiras incursões no cristianismo ocidental via gnosticismo e neo-platonismo, até o surgimento séculos mais tarde do pensamento cartesiano com sua abordagem antropológica fortemente dualista. Para nossa pesquisa, essa realidade do dualismo antropológico, seja de matriz neo-platônica, seja de matriz cartesiana, contribuíram e ainda contribuem para o permanente

⁵⁵ Idem., pp. 106-107.

divórcio entre teologia e espiritualidade, por separarem o momento *mais* (ênfase) reflexivo da fé (teologia), de um momento mais experiencial da mesma, e vice-versa.

Mas, exatamente pelo fato de a teologia se tratar de uma reflexão sobre a fé, que para a teologia – fé que só é fé porque *viva* – é *conditio sine qua non*, para o bom desenvolvimento e saúde dessa *ciência teológica*, sem a qual não existirá teologia, mas outra ciência, portanto, estranha à fé, não sendo mais aquela chamada ciência *sui generis*, como dirá o grande teólogo da Basiléia, Karl Barth.⁵⁶

Seguindo o percurso escolhido por nós ao traçar os enfoques de nossa pesquisa sobre o divórcio entre teologia e espiritualidade no Ocidente e a premente necessidade de reintegração de ambas as dimensões, daremos outro passo em direção a nossa abordagem histórico-teológica numa tentativa de colhermos a verdadeira gênese desse conflito na história do cristianismo ocidental. É o que veremos agora.

3.5

A genealogia do divórcio

Ao olharmos mais detidamente o desenvolvimento da teologia durante os séculos subseqüentes ao fim do período patrístico, chama-nos a atenção o fato curioso do deslocamento gradual da teologia dos “lugares” até então tradicionais do cultivo da mesma, como era o caso das comunidades eclesiais, e mais especificamente os mosteiros. A teologia, vai então em direção às primeiras Universidades recém construídas. O que não significa dizer que os mosteiros deixaram então de ser um lugar onde a teologia deixara de ser cultivada, muito pelo contrário. Como lembra Henrique de Lima Vaz, a realidade da teologia no alvorecer da Idade Média deveria ser encarada ou “entendida como forma unificadora da cultura medieval, a teologia desenvolveu-se em dois grandes

⁵⁶ Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 17. Sobre essa relação fecunda entre teologia e espiritualidade e da necessidade da teologia ser vista inevitavelmente numa dinâmica de espiritualidade, e também a partir da práxis da fé, esse texto desse grande teólogo suíço será fundamental, futuramente em nossa pesquisa. Abordaremos essas e outras questões no último capítulo de nossa dissertação a partir de paradigmas mais integradores entre teologia e espiritualidade.

registros epistemológicos, que podem ser denominados de a *alegoria* do mundo e a *ciência* do mundo.”⁵⁷ Ele diz:

A primeira forma de teologia medieval, que floresceu até o século XII, foi a chamada *teologia monástica*. Cultivada, sobretudo nas abadias beneditinas, porque nelas justamente se conservara como tesouro precioso a herança da sabedoria antiga, era uma teologia que contemplava o mundo como uma grande alegoria. A realidade se lhe apresentava como, com efeito, como uma espécie de grande livro aberto, cuja leitura deveria ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura. Esta por sua vez, era a alegoria das verdades divinas que se revelam através de sua letra.

E conclui:

Assim se uniam, num espaço de um mesmo olhar contemplativo, o livro da natureza, o livro da Escritura e o fundamento de todas as coisas, Deus. A vida cotidiana, a natureza, a história e o mundo se entrelaçavam na grande alegoria da verdade fontal que descia de Deus como universo luminoso de signos e a ele retornava na elevação da contemplação teológica.⁵⁸

A unidade entre conhecimento e contemplação, ou ainda, o conhecimento que *brota e depende* da contemplação, encontrou no Ocidente sua expressão suprema na Idade de Ouro dessa teologia monástica. O que começa e se estende desde Gregório o Grande, no século VI, passando por Anselmo de Cantuária no século XI, até Bernardo de Claraval no século XII.⁵⁹ No entanto, o erigir da filosofia - principalmente a de cunho lógico-aristotélico - elevando a teologia a *status* de ciência, constituiu-se para os teólogos de então *conditio sine qua non* para qualquer um que desejasse ser ouvido nos círculos mais intelectualizados.

Da “velha linguagem” metafórica a balbuciar acerca do mistério inesgotável, passa-se a preferir a linguagem metafísico-especulativa, com seus poderosos argumentos lógico-dedutivos e seus silogismos muito bem construídos, com a ajuda da melhor fonte filosófica disponível então, contribuindo em muito para o surgimento dos “scholars” e suas escolas. Nesta fase dá-se o emergir das cátedras e suas faculdades de teologia, concomitantemente à construção das grandes Universidades européias.

⁵⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia1**: problemas de fronteira. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 80.

⁵⁸ Ibid., p. 80.

⁵⁹ SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**: vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 57.

No fundo é difícil ser preciso quanto a uma data em que nasce uma abordagem privilegiadamente racional, “científica” no Ocidente, porque ao que parece a mudança é sempre mais um processo extenso do que um simples fato.⁶⁰ Será sobre essa realidade que olharemos mais detidamente a partir de agora.

3.5.1

O século XII: um *turning point* na metodologia teológica

O século XII é considerado por muitos historiadores como a renascença europeia da época, trazendo à tona o renascimento da cultura antiga.⁶¹ Esse renascimento se deu “pelo encontro progressivo do pensamento lógico-lingüístico com o mundo da ciência sagrada.”⁶² Isso levou o medievalista Jacques Le Goff a seguinte afirmação: “O século XI e, sobretudo o século XII, redefinem para muito tempo duas noções essenciais que darão forma ao pensamento europeu ocidental: a idéia de natureza e a idéia de razão.”⁶³ Essa última, a *idéia de razão*, será o nosso foco. Na verdade, esse século “trouxe consigo uma nova era na história do pensamento cristão.”⁶⁴ A concepção de ensino muda gradualmente. Como nos lembra Danilo Marcondes:

Em 1070 a “reforma gregoriana”, decretada pelo Papa Gregório VII, estabeleceu que cada abadia e catedral tivessem uma escola onde se ensinavam os elementos básicos da cultura da época, o *trivium*, ou três vias, consistindo de uma introdução à gramática, lógica e retórica, e o *quadrivium*, ou quatro vias, composto de música, geometria, aritmética e física.⁶⁵

Podemos então constatar como essa “reforma” dá *início* a uma mudança radical na epistemologia da fé, nos anos que precedem a Alta Escolástica. Como assevera Le Goff: “Com a natureza, também a razão, ainda mais característica da condição humana, é promovida no século XII.”⁶⁶ Essa mudança no clima intelectual da Europa de então se dá conforme alguns acontecimentos históricos

⁶⁰ Ibid., p. 58.

⁶¹ Cf. LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 111. Cf. também. WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006, pp. 375-376.

⁶² DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 310.

⁶³ Ibid., p. 112.

⁶⁴ GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão: de Agostinho às vésperas da Reforma**. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 151.

⁶⁵ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 118.

⁶⁶ DE LIBERA, Alain. p. 118.

da época, dando verdadeira concretude a essa afirmação de Jacques Le Goff, sobretudo com “o desenvolvimento de uma escola na abadia agostiniana de Saint-Victor na Paris do século XII.”⁶⁷ Como diz Richard Tarnas:

Desse novo empenho no aprendizado surgiu a composição das grandes *Summae* medievais, tratados enciclopédicos voltados para a compreensão de toda a realidade. (...) Essa concepção educacional tornou-se base para o desenvolvimento de universidades por toda a Europa, como a proeminente Universidade de Paris (fundada cerca de 1170). A *paideia* grega brotava mais uma vez em nova encarnação. (...) O uso da Razão para examinar e defender os artigos de fé já explorados por Anselmo no século XI e, em especial, a disciplina da lógica defendida por Abelardo, o apaixonado dialético do século XII, agora ascendiam rapidamente em popularidade educacional e importância teológica.⁶⁸

Na verdade, durante todo o século XII praticamente se rivalizam duas tendências, “dois adversários irredutíveis dominam a época: um, defensor do velho ideal monástico, são Bernardo de Claraval; outro, portador das tendências novas, o ‘lógico’ Pedro Abelardo.”⁶⁹ Realmente não podemos falar da força do uso da dialética, da lógica, da ascendência da razão, acima de tudo, sem remetermos a Pedro Abelardo. Paul Gilbert em um de seus textos sobre a teologia medieval, faz questão de sublinhar a importância da figura de Abelardo para a teologia da época. Ele diz:

No século XII, com Abelardo, o ato do pensamento assume a forma de um caminho metodologicamente percorrido. A inteligência dialética e vasta cultura de Abelardo, que era um crente de temperamento forte, não lhe permitiam adotar repentinamente uma dialética em contraposição a uma outra, *in re* ou *in voce*. Não tinha nem a ingenuidade dos realistas, nem o ceticismo dos formalistas. Devia, portanto, buscar um caminho intermediário. É o caminho da investigação intelectual metódica.⁷⁰

Pois conforme diz W. Walker: “Abelardo permaneceu antes de tudo um lógico.”⁷¹ Essa nova postura epistemológica advinda da renascença cultural européia desse século, desencadeou reais mudanças no campo do conhecimento humano da época bem como sérias reverberações no campo específico da teologia e sua *episteme* própria. Ao ponto de teólogos como Philip Sheldrake, por exemplo, dizer que “só aproximadamente de 1100 em diante, estudiosos como

⁶⁷ TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 197.

⁶⁸ Idem., p. 197.

⁶⁹ DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 100.

⁷⁰ GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 94.

⁷¹ WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Op., cit., p. 382.

Pedro Abelardo, começaram a entender a teologia essencialmente como um processo de especulação intelectual”.⁷² Esse século passaria a ser conhecido como “o século de Abelardo”.⁷³ Sobre ele diz ainda W. Walker: “Seu espírito era essencialmente crítico e, à medida em que procurou testar as doutrinas da Igreja pela dialética, inovador.”⁷⁴ Assim a afirmação de Le Goff ao afirmar que Abelardo sem dúvida foi a “primeira grande figura de intelectual moderno – nos limites da modernidade do século XII – Abelardo foi o primeiro professor”⁷⁵, mostra a centralidade de Abelardo nesse período e sua grande influência para a maneira de se fazer teologia a partir de então.

Com afirmações como essas, podemos vislumbrar mais a fundo a importância desse teólogo na época do nascedouro da Alta Escolástica e do novo paradigma aristotélico-tomista que determinaria o futuro do pensamento ocidental até o surgimento do cartesianismo em meados do século XVII.

Por ser Abelardo um lógico refinado, defensor de uma clara abordagem dialética em sua teologia, acabou por deixar à sua posteridade um método coerente. O seu texto *Sic et non*, é paradigmático para entendermos a mudança na maneira de se fazer teologia a partir de então, “representa uma fase importante na história do método teológico.”⁷⁶ Ou como diz Le Goff: “Com seu *Manual de lógica para os principiantes (Logica ingredientibus)* e, sobretudo o *Sic et non*, de 1122, deu ao pensamento ocidental seu primeiro *Discurso do método*. Prova aí, com impressionante simplicidade, a necessidade de recorrer à razão”⁷⁷

Esse grande intelectual da Idade Média sem dúvida faz escola e sua influência no meio parisiense, como professor da Universidade de Paris, e até mesmo pra além dos muros de Paris, deve ser afirmada. Paul Tillich faz uma afirmação contundente, quando se trata de um pensador medieval como é o caso de Abelardo. Diz Tillich: “Abelardo demonstra subjetivismo em todas as suas doutrinas éticas e teológicas. (...) Foi um verdadeiro predecessor de Kant, apesar da enorme diferença de tempo e situação.”⁷⁸

⁷² SHELDRAKE., p. 58.

⁷³ DE LIBERA, Alain., p. 307.

⁷⁴ WALKER, Wiliston., p. 384.

⁷⁵ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 59.

⁷⁶ GILBERT, Paul. p. 97.

⁷⁷ LE GOFF, Jacques. p. 71.

⁷⁸ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., p. 177.

Ora, se a subjetividade é uma das marcas centrais e mais fundamentais da modernidade, uma afirmação como essa de Paul Tillich, pelo menos, deveriam nos levar a prestar mais atenção à importância de Pedro Abelardo como pensador fontal, precursor no que diz respeito à configuração de um novo estatuto epistemológico no Ocidente, dando origem a uma outra metodologia teológica a qual deixará suas marcas para o futuro da teologia ocidental.

Não obstante a realidade da importância de outros pensadores da época, o destaque dado a Abelardo deve-se, portanto, à reverberação de seus ensinamentos, fazendo dele o herói de todo esse movimento de renascimento do século XII, sendo o mesmo “quem tirou o máximo partido das fontes lógicas antigas (boecianas) e das especulações contemporâneas dos gramáticos.”⁷⁹ Na síntese do historiador protestante Justo L. González: “Na pessoa de Pedro Abelardo, a renascença teológica, a tragédia eclesiástica e o amor romântico se juntaram em um caminho singularmente dramático.”⁸⁰ Segundo Alain De Libera a importância desse período emerge quanto mais analisamos o legado direto de Abelardo sobre a academia da época. Ele diz:

O fenômeno também é escolar; com a escola de Abelardo, toda uma série de escolas de dialética se multiplica, notadamente em Paris. Esse impulso escolar urbano não tem equivalente na história ocidental da época. (...) Ainda no começo do século XIII, em *A batalha das sete artes* de Henrique de Andeli os professores escolásticos de Orléans levantarão contra os lógicos de Paris a bandeira da gramática e da retórica. Ocorrendo entre metrópoles de saber e disciplinas autônomas, o conflito será soldado pelo fracasso do humanismo literário. Até o humanismo do século XIV a vitória será da *Dama Lógica*.⁸¹

O que não significa dizer que uma abordagem lógica na teologia tenha se perdido a partir do século XIV, muito pelo contrário. Como diz o próprio Alain De Libera: “A lógica terminista que se apodera definitivamente da teologia a partir do século XIV é filha da dialética do século XII: ela nada deve, ou quase nada, ao *corpus* filosófico greco-árabe.”⁸² Ou como De Libera assevera em outro momento: “Uma das maiores características do século XII, é a fundação, em Paris, de escolas especialmente dedicadas ao ensino e à prática da dialética.”⁸³ O

⁷⁹ DE LIBERA, Alain., p. 310.

⁸⁰ GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. Op., cit., p. 161.

⁸¹ DE LIBERA, Alain. pp. 310-311.

⁸² Ibid. Idem., pp. 311-312.

⁸³ Ibidem. p. 319.

que reafirma a importância da figura de Abelardo na configuração posterior que recebe a teologia.

Portanto, o foco em Tomás de Aquino – por mais digno que seja – corre o risco, muitas vezes, de passar por cima da importância desse pensador (Pedro Abelardo) e sua influência para a teologia desde então. Ou seja, a teologia do século XIII, fortemente modificada pela vultosa obra do grande Doutor Angélico não “cai de pára-quadras”, mas passa pela via que Abelardo abriu no século XII.

Essa nova maneira de se fazer teologia no Ocidente vem a reboque de algumas mudanças. Para Lima Vaz passa a haver a partir desse mesmo século (século XII), outra dinâmica epistemológica na teologia que marcará de maneira indelével o percurso que a mesma fará desde então. O que ele chama de “teologia urbana”:

A segunda forma da teologia medieval pode ser chamada *teologia urbana*. Ela nasce quando, a partir do século XII, acentua-se o declínio do mundo feudal e aparecem as primeiras sociedades urbanas com o desenvolvimento das cidades, primeiro na Itália, depois na Europa norte-ocidental. A teologia perde, então, seu caráter alegórico e se torna uma teologia científica, porque o homem medieval passa a confrontar-se com a realidade imediata que começa a desafiá-lo em termos de trabalho e de organização da sociedade, deixando de ser vivida como alegoria de uma outra realidade. Os teólogos medievais passam a traduzir o conteúdo da teologia simbólica para as categorias científicas aristotélicas.⁸⁴

As escolas monásticas acabam por entrar em decadência já em meados do século XII.⁸⁵ Para Daniel-Rops da Academia Francesa: “Dali para frente, já não foi a Igreja regular, dos monges, que teve o ensino nas mãos, mas – favorecida ela pelo renascimento urbano – a secular, cuja atividade neste campo em breve seria excelente.”⁸⁶ Surge então o que Jacques Le Goff chama de “o intelectual da Idade Média”⁸⁷. Para esse especialista em história medieval, exatamente com o surgimento das cidades urbanas, abriu-se espaço para o surgimento dos intelectuais no Ocidente, no horizonte da cristandade à época.⁸⁸ Ele diz:

Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de

⁸⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia 1**. Op., cit., p. 80.

⁸⁵ Cf. ROPS, Daniel. **A Igreja das catedrais e das cruzadas**. Vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 343.

⁸⁶ Ibid., Idem., p. 343.

⁸⁷ LE GOFF, Jacques. Op., cit.

⁸⁸ Cf. Ibid., p. 29.

erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá com as cidades. Só o surpreendemos verdadeiramente no século XII.⁸⁹

Ao que parece começa a haver uma mudança gradual do estudo da teologia, o que inevitavelmente virá afetar o escopo da mesma. Uma mudança geográfica significativa dá à teologia outro estatuto epistemológico. Os novos teólogos surgidos a partir dessa mudança de “lócus” passaram a tratar os temas da fé segundo os cânones filosóficos de então, mais especificamente o instrumental filosófico aristotélico, já no caso do próprio Abelardo. Cada vez mais passa a teologia por fortes transformações, da superação do instrumental filosófico neoplatônico, muito marcante no Ocidente desde o gênio de Agostinho de Hipona. Agora a grande referência teológica do século XIII, Tomás de Aquino, passa a adotar esse novo instrumental filosófico: o aristotelismo.

A Escritura e os escritos patrísticos passaram a ser tratados nos limites desse novo *cânone* filosófico, levando à reinterpretação dos temas da fé, segundo a lógica aristotélica. As possíveis contradições deveriam ser eliminadas lançando mão da recém surgida dialética, criando um forte contraste se comparado à abordagem dos monges teólogos. Conforme comenta Sheldrake: “Não é surpresa que houvesse sérios conflitos entre aqueles que esposavam uma abordagem dialética à teologia e os que continuavam a se opor a ela. Esses últimos temiam a racionalização excessiva.”⁹⁰ Levando a seguinte conclusão (como sintetiza o teólogo inglês):

Os centros de indagação teológica mudaram gradualmente durante o século XII dos monastérios para as novas “escolas” em catedrais, que acabaram por dar origem às grandes universidades européias. Isso envolveu uma mudança geográfica do campo para as novas cidades, mas a mudança envolveu mais do que geografia. O empreendimento teológico não mais ficaria focalizado em centros explicitamente dedicados ao modo de vida religioso. A nova erudição no sentido estreito criou centros que existiam basicamente para fomentar o ensino e o aprendizado. A nova teologia não deu origem de forma gradual unicamente a distinções entre disciplinas, tais como teologia bíblica, teologia doutrinal e teologia moral. Ela também produziu uma crença de que a disciplina da mente podia ser separada da disciplina de um estilo de vida ordenado ou *ascesis*.⁹¹

Na verdade essa mudança estava circunscrita a um contexto maior de mudança no interior do Ocidente, bem como no seio da própria cristandade

⁸⁹ Ibid., p. 30.

⁹⁰ SHELDRAKE., p. 58.

⁹¹ Ibid., pp. 58-59.

medieval. Fruto da revolução acontecida a partir de outra maneira de se conceber o mundo de então, a partir da chegada da filosofia aristotélica. Segundo Richard Tarnas:

O crescente interesse do Ocidente pelo mundo natural e pela capacidade da mente humana em compreender esse mundo encontrou assim apoio institucional e cultural para o novo empreendimento. Num contexto sem precedentes de aprendizado patrocinado pela Igreja e sob a influência das forças maiores que animavam a emergência cultural do Ocidente, estava preparado o cenário para a mudança radical na concepção cristã: no ventre da Igreja medieval, a filosofia cristã de negação do mundo elaborada por Agostinho e baseada em Platão começou a dar lugar a uma interpretação fundamentalmente diferente para a existência, conforme os escolásticos recapitulavam a evolução intelectual do movimento de Platão e Aristóteles. Essa mudança foi desencadeada nos séculos XII e XIII, quando o Ocidente redescobriu uma grande quantidade de escritos de Aristóteles, preservados pelos muçulmanos, bizantinos e agora traduzidos para o latim.⁹²

Se no início do século XII apenas duas obras de Aristóteles estavam inteiramente traduzidas, as obras: *Categorias* e *Interpretatione*; vinte anos mais tarde, contudo, as traduções de Boécio dos outros tratados de lógica de Aristóteles foram resgatadas do verdadeiro esquecimento e Jaime de Veneza traduziu os *Segundos analíticos*, completando o *Organon* latino.⁹³ Como diz Anthony Kenny: “Portanto, no começo do século XIII, os filósofos tinham a sua disposição um *corpus* bastante expressivo de textos aristotélicos e comentários dos aristotelistas.”⁹⁴

Estamos a caminho do novo *status* científico que o aristotelismo dará a teologia via Tomás de Aquino. Futuramente este seria conhecido como o novo paradigma aristotélico-tomista, marcante no pensamento ocidental subsequente. A teologia passa da *sapiência* à *ciência*. O que não significa o desaparecimento por completo do caráter sapiencial da teologia, mas simplesmente que este agora passa para segundo plano. Neste contexto a teologia necessitou afirmar seu caráter científico.

Eis o que denominamos de um *turning point* (ponto de mutação), na metodologia teológica a partir do século XII. Essa nova postura metodológica, cada vez mais científica, inscrita numa dinâmica racionalizante, passa a ficar mais e mais distanciada dos enfoques simbólicos e *mistagógicos*, como os da teologia

⁹² TARNAS, Richard. Op., cit., 198.

⁹³ Cf. KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia medieval**. Vol. 2: Filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 2008, p. 75.

⁹⁴ Ibid., p. 76.

patrística e da teologia preservada nos mosteiros de então. Como bem sintetizou o professor Danilo Mondoni:

A partir de fins do século XII e durante todo o século XIII, na Igreja Católica do Ocidente, o discurso teológico tende a revestir uma forma científica, que se distancia sempre mais da teologia concebida como comentário do texto sacro e aproxima-se da pesquisa filosófica: o teólogo esforça-se por determinar os conteúdos objetivos do texto sacro por meio de questões, ao passo que o monge entrega-se à meditação das Escrituras. A teologia, distinta da exegese, subdivide-se em especulativa ou dogmática, prática ou moral, afetiva ou espiritual. A geração dos grandes escolásticos é o último exemplo da unidade entre teólogo e santo, pois até então resultava incoerente a separação entre saber e experiência de fé, magistério e vida espiritual, pastor e doutor.⁹⁵

Ao mesmo tempo em que segundo Mondoni a própria compreensão do significado de “espiritualidade”, passa por séria mudança. Ele diz:

Do século IX ao século XI, a espiritualidade indica realidade e atividade que não provém da natureza, mas da graça do Espírito Santo. A partir do século XII, a homogeneidade de significado se decompõe: “espiritualidade” mantém o sentido de sobrenatural, mas também passa a designar aquilo que não é material; quando seu uso se associa ao discurso da vida devota e interior, equivale a vida afetiva ou interior.⁹⁶

A exceção à época foi sem dúvida a visão mais integradora de espiritualidade de Santo Tomás, que “concilia a secularidade do mundo e a radicalidade do Evangelho, escapando assim à tendência contra a natureza, que nega o mundo e seus valores, sem faltar com isso às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural.”⁹⁷

É sobre essa passagem a outra maneira de se fazer teologia, bem como a nova compreensão do que significa “espiritualidade” desde então no Ocidente, que dá à epistemologia da fé não somente um *status* de cientificidade e conseqüentemente uma reviravolta epistemológica, mas também faz da mesma o carro chefe das demais ciências à época. É sobre isso e outras questões que veremos agora.

3.5.2

⁹⁵ MONDONI, Danilo. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 14-15.

⁹⁶ Ibid., p. 14.

⁹⁷ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 138.

O século XIII: novo “lugar” científico-epistemológico na Alta Escolástica

Estamos agora diante do século onde definitivamente concretiza-se aquilo que foi fundamentado já desde os primeiros anos do século anterior. Século em que a partir de vários textos importantes se forja no Ocidente teológico “um arsenal de axiomas para os teólogos da Idade Média tardia e contribuíram, mais do que quaisquer outras, para a transformação da antiga ciência sagrada (*sacra página*) em uma autêntica ‘ciência teológica’ realizada no começo do século XIII.”⁹⁸ Como muito bem coloca Henrique de Lima Vaz:

Ao abrir-se o século XIII, o Ocidente latino está já de posse de importante literatura aristotélica, neoplatônica e árabe-judia. É a partir desse momento que, em vagas sucessivas, a grande corrente aristotélica, arrastando consigo um complexo material da tradição filosófica grega, vai penetrar irresistivelmente em todos os centros de estudo do Ocidente latino, e, sobretudo em Paris, coração intelectual da cristandade, e cuja universidade acaba de ser constituída.⁹⁹

Se o século XII foi o século de Abelardo, o século XIII sem dúvida, se destaca como o século de um dos maiores gênios intelectuais do pensamento ocidental: Tomás de Aquino. Momento onde a chamada *teologia urbana* ganha *status* de ciência teológica, pois esse é o momento, também, das universidades “porque é o século das corporações.”¹⁰⁰ O século XIII é considerado por muitos historiadores o apogeu do Ocidente medieval.¹⁰¹

A partir desse momento o chamado escolasticismo medieval recebe seu maior coroamento: a chegada do pensamento aristotélico às universidades, mais especificamente à Universidade de Paris. Como diz Danilo Marcondes:

A primeira universidade a seguir o modelo de uma faculdade de artes e uma de teologia foi a de Paris. (...) Segue-se a de Oxford, na Inglaterra, e logo após muitas outras, destacando-se as de Toulouse, na França, de Salamanca, na Espanha, e a de Cambridge, na Inglaterra. (...) O termo *universitas* designa inicialmente apenas o conjunto de mestres e estudantes, provenientes de diferentes regiões, reunidos numa determinada cidade. (...) A Igreja logo percebe a importância e eficácia das universidades na elaboração e sistematização de um saber teológico e filosófico

⁹⁸ DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. Op., cit., p. 354.

⁹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Problemas de fronteira**. Op., cit., p. 19.

¹⁰⁰ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 93.

¹⁰¹ Cf. LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Op., cit., p. 143.

necessário para combater os hereges e desenvolver a cultura do mundo latino até então menos desenvolvida do que a árabe e bizantina.¹⁰²

Na Universidade de Paris, Tomás de Aquino desenvolve aquela que viria a ser a grande obra teológica da Idade Média, reverberando até nossos dias no pensamento dos neotomistas.

Por mais que suas obras tenham sido censuradas no contexto da condenação da filosofia de Aristóteles em Paris em 1277, “dada a importância do aristotelismo em sua filosofia, bem como o apoio dos dominicanos, sua obra continuou a ser estudada. Logo em seguida a Igreja reconhece seu valor. Em 1323 é canonizado, e no período da Contra-Reforma, o Concílio de Trento, em 1567 o declara doutor da Igreja.”¹⁰³ Na verdade como deixa claro Pannenberg:

Foi só na época de Alberto Magno, a partir da metade do século XIII, que a autoridade “do filósofo” se impôs definitivamente. (...) Também a metafísica aristotélica passou a ser autoritativamente reconhecida, não por último, pelos comentários de Alberto e Tomás de Aquino.¹⁰⁴

O apelo dessa teologia à razão fica como marca de uma maneira de se fazer teologia em forte contraste com a tradição patrística. Um olhar mais atento para esse mundo de então da escolástica nos ajuda a compreender o gradual afastamento da espiritualidade do núcleo rígido da teologia. A metodologia teológica cada vez mais abraçava as abordagens dedutivas, fruto da filosofia de então, dando à teologia uma nova configuração. Como veremos à frente, com a chamada Baixa Escolástica esse distanciamento entre teologia e espiritualidade ganha contornos inéditos. Para o historiador da teologia, o sueco Bengt Hägglund:

O caráter distintivo da escolástica foi seu emprego do método filosófico. Os escolásticos empregaram o sistema dialético herdado da antiguidade e introduzido nas escolas e nas universidades que floresceram na Idade Média sob a proteção da Igreja. (...) O método dialético gradualmente conduziu à divisão infinita dos problemas teológicos: a especulação foi levada sempre avante, até as minúcias periféricas.¹⁰⁵

¹⁰² MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 127.

¹⁰³ Ibid., p. 129.

¹⁰⁴ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 74.

¹⁰⁵ HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. 5ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 139.

Com raras exceções - entre essas estavam Tomás de Aquino e Boaventura - a espiritualidade ainda era cultivada e alimentava a dinâmica do labor teológico, apesar da ênfase tomista na razão. Como deixa claro acima Bengt Hägglund, o normal na dinâmica da teologia nesse momento era de cada vez mais se afastar das fontes espirituais da fé, focando mais e mais a teologia de então nos silogismos bem arquitetados, nas *especulações de caráter metafísico*. A teologia monástica continuava sua aventura teologal paralela a essa “teologia oficial”. Todavia, como assevera Paul Gilbert:

As escolas monásticas, que se encontravam no campo, de fato desempenharam um papel importante nos séculos XII e XIII. Distantes das escolas catedrais e das agitações citadinas e dialéticas, os monges evocavam a dimensão orante da razão teológica. Contudo, não apresentavam um sistema categorial preciso e rigorosamente definido capaz de acolher as exigências científicas ou críticas da razão. Esta, no curso dos séculos, buscava sempre mais a verdade verificando o *logos* no qual se exprimia.

E conclui:

A teologia monástica terá, assim, grande influência sobre a espiritualidade e sobre a ética, mas a aridez que inevitavelmente acompanha a pesquisa intelectual não podia contentar-se facilmente com seus impulsos. Pode-se dizer, no entanto, que Santo Tomás realizara o último grau do amor de São Bernardo e, cultivando a razão teológica, rendera homenagem a Deus: amara a razão por amor a Deus. Contudo, na passagem do século XII ao XIII, a percepção comum da essência da verdade modificou-se. Anteriormente, a verdade era ainda transcendente, uma propriedade divina na qual o sábio devia meditar, contemplando-a, ao passo que, agora, será submetida cada vez mais à técnica dialética.¹⁰⁶

Ora, a ávida busca pela verdade, encarada sob a égide dessa objetividade teológica, gerou gradualmente um distanciamento da face contemplativa da teologia, que parecia obscurecer ainda mais a verdade objetivamente revelada. Somente uma teologia armada de outro instrumental, poderia dar conta de descrever objetivamente o conteúdo da verdade divinamente revelada, sem cair nas “subjetividades da experiência”.

Fazia-se necessário uma nova epistemologia. Conseqüentemente uma nova maneira de se fazer teologia (metodologia teológica), passa a desenvolver-se hegemonicamente no Ocidente. Essa postura epistemológica passa a fomentar a sistematização na teologia de escola, visando a defesa da fé ortodoxa

¹⁰⁶ GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. Op., cit., pp. 103-104.

(apologética). No fundo, como diz Alister McGrath: “Essa pressão para sistematizar, que é parte integrante do Escolasticismo, levou ao desenvolvimento de sistemas teológicos sofisticados.”¹⁰⁷

Nesse momento o terreno estava preparado para o aparecimento de um novo instrumental filosófico capaz de dar conta dessa demanda. Aristóteles ganha proeminência no meio teológico de então, ao ser cada vez mais traduzido. O que aos poucos irá se tornar a base filosófica mais sólida da Alta Escolástica. Como diz Le Goff:

A herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, quer dizer, a produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e mais especialmente as universidades no século XIII. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética, uma das disciplinas do *trivium*, que é a arte de argumentar por perguntas e respostas numa situação de diálogo.¹⁰⁸

Portanto, é esse método lógico-dialético fruto das mudanças oriundas do século XII, que irão amadurecer na escolástica universitária do século XIII. Esse novo método de reflexão e ensino nascido no século de Abelardo trata-se, em primeiro lugar, de construir um problema, de apresentar uma *quaestio*, e essa era discutida entre o mestre (professor) e seus alunos, a chamada *disputatio*, até que se chegava a um veredicto dado pelo professor. Essa solução dada ao problema era chamada de *determinatio*.¹⁰⁹

No século XIII a produção intelectual da escolástica produziu duas formas de abordagem e construção intelectual: os *comentários* e as *sumas*.¹¹⁰ Diz Le Goff:

Com a *disputatio*, o *comentário* foi o agulhão essencial do desenvolvimento do saber no século XIII. Graças ao *comentário* pôde ser elaborado um saber original produzido pelos mestres em função das preocupações contemporâneas, mas apoiando-se na tradição e fazendo-a evoluir. A Europa dos comentários inaugurava a Europa do progresso intelectual, sem ruptura com a tradição. (...) O outro produto da escolástica do século XIII foram as *sumas*. O próprio nome de *suma* exprime o desejo dos intelectuais do século XIII oferecerem uma síntese documentada e argumentada de uma filosofia que não estava ainda separada da teologia. Este é o lugar de lembrar o acento que o Padre Chenu colocou na promoção no século XIII da teologia como ciência.¹¹¹

¹⁰⁷ MCGRATH, Alister. **Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 137.

¹⁰⁸ LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Op., cit., p. 185.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., p. 186.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 187.

¹¹¹ Ibid., Idem., p. 187

Essa realidade da teologia agora encarada como “verdadeira ciência” faz da teologia o carro chefe das ciências medievais, a partir do grande arquiteto teológico de então, o grande Aquinense (Tomás de Aquino), ao demonstrar a compatibilidade da filosofia de Aristóteles com a doutrina cristã.¹¹² A partir de então a teologia medieval passa a ser *a ciência por excelência*. Como nos mostra João Batista Libânio, a ciência estava então “submissa à teologia”¹¹³, o que mudaria radicalmente mais tarde com a virada copernicana. Diz Libânio:

Teologia e ciência viveram longa lua de mel ou, mais exatamente, matrimônio patriarcal de fidelidade. As ciências dependiam da teologia que desempenhava o papel de rainha. Santo Tomás, nesse contexto, define com rigor a relação entre teologia e ciência, servindo-se do conceito aristotélico de ciência readaptando-o de tal modo que a teologia lhe realiza as condições básicas.

E conclui:

Ciência define-se, nesse sentido, como conhecimento certo e sempre válido, resultado de dedução lógica. Certo porque procede de evidências primeiras e indemonstráveis. Dedutivo, porque articula as conclusões com os princípios universalmente válidos por meio de raciocínios necessários. Por conseguinte, ciência pretende conhecer, de maneira certa, as causas ou razões de ser. (...) Estribando-se na própria ciência de Deus, que não se pode equivocar nem pode enganar-nos, toda verdade teológica se faz normativa para as outras ciências. Em qualquer conflito de intelecção, a teologia nessa compreensão levava vantagem inegável. Tutelava, por isso, tranqüilamente todos os outros saberes humanos.¹¹⁴

Portanto, essa teologia que agora gozava de supremacia no Ocidente, vê-se cada vez mais atrelada aos argumentos racionais. Unindo as leis da razão, às prescrições da autoridade, os argumentos da ciência numa só ciência, a *ciência teológica*.¹¹⁵ Nesse sentido, a escolástica marcou a história do pensamento ocidental com seu desenvolvimento baseado nas regras da razão, que preparara o chão sobre o qual René Descartes mais tarde construirá sua filosofia racionalista no século XVII. Ou seja, sem a escolástica fica impossível entender a fundo o arcabouço fundamental do pensamento ocidental.

¹¹² MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 128.

¹¹³ Cf. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 80.

¹¹⁴ Ibid., Idem., p. 80.

¹¹⁵ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 119.

Surgem algumas perguntas com relação à influência desse período da história da teologia, para a futura relação entre teologia e espiritualidade. Conforme questiona Le Goff: “Os intelectuais do século XIII saberão defender um outro tipo de equilíbrio, aquele entre a fé e a razão?”¹¹⁶ Ele responde:

Essa é toda a aventura do aristotelismo no século XIII. Porque se Aristóteles é coisa bem diferente do espírito racional, e se a razão escolástica se alimenta de outras fontes além do Estagirita, é em torno dele que se joga o jogo. (...) Não é um, senão pelo menos dois Aristóteles que penetram no Ocidente: o verdadeiro e o de Averróis. (...) Mas duas tendências se desenham nesse movimento: a dos grandes doutores dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que querem conciliar Aristóteles e a Escritura.¹¹⁷

Todavia, a relação entre fé e razão, e mesmo a relação mais estreita entre razão e experiência, ou entre teologia e espiritualidade, continua sua jornada em direção a uma nova relação entre ambas. Como sinteticamente afirma Le Goff: “A escolástica aqui se prepara para negar, o equilíbrio está prestes a ser rompido, o empirismo se manifesta.”¹¹⁸ Ele completa: “Ligado às verdades abstratas e eternas, o escolástico arrisca-se a perder o contato com a história, com o contingente, com o movente, o evolutivo.”¹¹⁹ Como explica o teólogo de Munique, Wolfhart Pannenberg para se entender a escolástica é necessário que se entenda que:

Fundamental para o aristotelismo cristão tornou-se o posicionamento em relação à teoria do conhecimento, preparada pela discussão em torno do universais. Em oposição à descrição agostiniana do conhecimento como resultado da iluminação do espírito humano pela luz da verdade divina, à qual aderiram sobretudo os teólogos franciscanos até o último quarto do século XIII, Alberto Magno e Tomás de Aquino optaram pela concepção aristotélica de que a formação de nossos conceitos dá-se pela abstração do teor conceitual a partir das imagens da percepção.¹²⁰

Outra questão que não poderia passar despercebida quando se trata do influxo do pensamento aristotélico na teologia escolástica diz respeito à complexidade da metafísica aristotélica e a des-historicização na metodologia teológica, ou seja, a verdade teológica tem uma só possibilidade de ser cognoscível, por ser essa verdade *única*. E a historicidade não era levada em consideração, muito menos a experiência de fé, como *locus* metodológico.

¹¹⁶ Ibid., p. 139.

¹¹⁷ Ibid., p. 140.

¹¹⁸ Ibid., p. 146.

¹¹⁹ Ibid., p. 147.

¹²⁰ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 74.

Portanto, a sublevação da metafísica em detrimento da metáfora, do discurso “preche” dos símbolos, das experiências de fé, tal como emerge nas páginas de boa parte da Sagrada Escritura, passa a ser marginalizado, desde a entrada da metafísica grega na história da teologia cristã.¹²¹

Na verdade a abstração intelectual rondou sempre a escolástica. A tensão aumenta com o tempo, a decadência da escolástica faz aumentar ainda mais as abstrações da tecnocracia intelectual da época e conseqüentemente a possibilidade de ruptura definitiva entre experiência de fé e razão teológica, teologia e espiritualidade.¹²² Segundo Libânio com a escolástica já se pode perceber os seguintes complicadores:

Forte conceptualismo, racionalismo, essencialismo, metafisicismo, abstratismo, tendência ao dedutivismo, a-historicismo. (...) Falta uma consideração suficiente sobre o componente intuitivo e metaconceitual no campo do conhecimento espiritual, que estava presente na patrística. Predomina o conceptualismo, por vezes árido e abstrato. Perde-se o sentido histórico-salvífico da fé cristã e de seu pensamento reflexo. A ênfase no momento científico-racional da fé favorece a separação crescente da teologia com a espiritualidade, liturgia, Escritura e vida da Igreja. A distinção conduz à dilaceração.¹²³

Com a decadência da escolástica essa realidade tende a se agravar ainda mais. Sobre esse período da história da Igreja ocidental é que nos ateremos agora.

3.5.3

A escolástica decadente

Não obstante a tensão entre razão e fé (como foi dito anteriormente) na Alta Escolástica e por mais que esta tenha levado a intelectualidade teológica ao auge, fomentando certo tipo de racionalismo, a geração dos grandes escolásticos como Tomás de Aquino e Boaventura, ainda conseguiu manter unida a teologia com a espiritualidade. Como diz João Batista Libânio: “A alta escolástica não perde o sentido espiritual e sapiencial da teologia, acrescentando-lhe essa dimensão

¹²¹ Não é nosso intuito a partir dessas afirmações, negar a importância da tentativa de inculturação da fé em ambiente helenizado, como era a cultura da época nos primórdios do cristianismo. Mas, o que queremos criticar, é a permanência (estratificação) desse *único* discurso na história da teologia e sua tendência de afastar outros “lugares” para se tematizar a fé, como é o caso da espiritualidade. As chamadas abordagens dedutivas, ao que tudo indica, sempre privilegiaram o uso da metafísica na tematização da fé e vice-versa.

¹²² LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p.147.

¹²³ LIBÂNIO, João Batista ; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 133.

racional. Mas pouco a pouco, com sua decadência, a razão mais fria destrona a sabedoria e entroniza como normativa da verdadeira teologia.”¹²⁴

A tensão ficara cada vez mais grave à medida que a escolástica entra numa dinâmica de decadência vertiginosa até os séculos XV e XVI, quando Lutero enfrenta alguns de seus adversários mais ferrenhos, como o famoso cardeal Caetano. Ou como diz Alain De Libera:

No início do século XIV, a união do racionalismo e do fideísmo tornou-se moeda corrente *entre os teólogos*. O racionalismo se exercia pela crítica das estruturas argumentativas dos teólogos anteriores; o fideísmo se manifestava tão logo fossem abordados os conteúdos últimos. O nominalismo havia nascido.¹²⁵

Na esteira dessa afirmação está, também, o modo como vê o período o teólogo Paul Gilbert:

Certamente, durante toda a Idade Média, a teologia enfrentou uma tensão entre o pensamento e a fé. Mas foi somente no fim de tal período que essa tensão tornou-se uma oposição decidida, enquanto o amor de Deus foi entendido como uma vontade insondável para nossa inteligência.¹²⁶

Já com Guilherme de Ockham e Duns Scotus a *fides quaerens intellectum* (fé em busca de compreensão) de Anselmo, se esvai. Já não se parte da fé, da experiência de fé, para se teologizar. Cada vez mais a vida de espiritualidade passa a ser vista com suspeitas pelos teólogos profissionais das grandes universidades da época. Alain De Libera esclarece acerca do nominalismo. Sobre essa corrente de pensamento ele diz o seguinte:

Nesse ponto, nada o distinguia do “averroísmo”. (...) A não ser o aperfeiçoamento das técnicas argumentativas, uma certa indiferença pela teses dos filósofos e o fato de a bola ter doravante passado para o campo dos teólogos – uma nova raça de teólogos, aquele *theologus logicus*, que nos anos de 1500, Martinho Lutero qualificaria de “monstro”.¹²⁷

A razão, que para os grandes escolásticos como Santo Tomás deveria estar a serviço da fé, agora cada vez mais passa a ser encarada com ceticismo. De igual forma a dimensão experiencial deixa de ser “lugar” para a dinâmica da teologia especulativa dessa escolástica decadente. Para Le Goff:

¹²⁴ Ibid., p. 78.

¹²⁵ DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Op., cit., p. 125.

¹²⁶ GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Op., cit., pp. 149-150.

¹²⁷ DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. p. 125.

Duns Scotus foi quem deu a partida para a separação entre a razão e os assuntos da fé. Deus é tão livre que escapa à razão humana. A liberdade divina, tornando-se o centro da teologia, deixa a teologia fora do alcance da razão. Guilherme de Ockham caminha no mesmo sentido e torna completo o divórcio entre o conhecimento prático e conhecimento teórico, aplicando as conseqüências da doutrina escotista à relação entre o homem e Deus. Distingue um conhecimento abstrato de um conhecimento intuitivo. (...) O processo do conhecimento não implica necessariamente a existência do objeto conhecido. Chegar-se-á a verdade por dois caminhos inteiramente separados: a prova não se relacionava com aquilo que se podia constatar por experiência; todo o resto era objeto de especulação, não levando a nenhuma certeza, no máximo a probabilidades.¹²⁸

Resumindo os pontos de partida e tendências das diferentes abordagens teológicas desde Anselmo de Cantuária até a Baixa Escolástica, podemos dizer o seguinte: com Anselmo de Cantuária, principalmente a partir do seu famoso axioma, o **creio para compreender** (*credo ut intelligam*); com Abelardo e Tomás de Aquino (guardadas as devidas diferenças), tanto no realismo moderado quanto no conceptualismo, temos outro axioma, o **creio e compreendo**, ou mesmo, compreendo para crer (*intelligam ut credo*); já na chamada escolástica decadente ou Baixa Escolástica, com os nominalistas - em sua tentativa de superação da metafísica pela lógica empirista - o axioma passa para o **creio x conheço**, ou seja, um radical divórcio começa aqui na relação entre o que creio, vivo, pratico e o que conheço ou compreendo.¹²⁹ Se o afastamento da metafísica parecia favorecer a unidade entre razão teológica e fé, na verdade é o contrário que se verifica. Nesse momento teologia e espiritualidade se afastam mais e mais.

Por mais que com Santo Tomás a união entre teologia e espiritualidade se mantivesse favorecido principalmente por sua visão mais integrada (nada dualista), contudo, o grande Doutor Angélico passa a dividir sua teologia – principalmente em sua *Summa Theologiae* – em diversas partes componentes.¹³⁰ Como diz Sheldrake:

Com o passar do tempo a um lento processo de divisão que chegaria ao clímax no desenvolvimento de diferentes “disciplinas” teológicas séculos mais tarde. O novo método teológico, com sua abordagem mais “científica”, levou a uma lenta, mas inexorável separação da teoria espiritual do núcleo rígido da teologia.¹³¹

¹²⁸ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 163.

¹²⁹ Cf. CAIRNS, Earle. E. **O Cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 198.

¹³⁰ Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 59.

¹³¹ *Ibid.*, Idem., p. 59.

Em seus escritos Tomás de Aquino “colocou aquilo que poderíamos chamar de espiritualidade na segunda parte de sua *Summa*, como uma subcategoria da teologia moral, e separada do dogma.”¹³² Sheldrake conclui: “Quaisquer que tivessem sido as intenções dos primeiros teólogos das escolas, a teologia dogmática finalmente se desenvolveu à parte daquilo que chamaríamos de espiritualidade. Isso foi uma tragédia para ambas.”¹³³

Nada mais dogmático do que a escolástica dos séculos XIV e XV, quando então o dogma não deveria mais ser aceito com base em argumentos racionais, a autoridade eclesiástica era invocada como fundamento para a crença nos dogmas revelados.¹³⁴ Como diz Earle Cairns:

Os nominalistas foram os precursores medievais dos empiristas dos séculos XVII e XVIII e dos positivistas e pragmatistas contemporâneos. Os nominalistas não negavam a revelação; antes afirmavam que ela só pode ser aceita com base apenas na autoridade, independentemente da razão, uma vez que muito do que a Igreja afirmava ser absoluto, não podia ser demonstrado pela razão.¹³⁵

Daí podermos afirmar que com a escolástica decadente vive-se uma relação esquizofrênica entre razão e fé. Tendências ao racionalismo e ao fideísmo revezaram entre si, do século de ouro dos pensadores medievais (século XIII), até a decadência da baixa Idade Média (dos séculos XIV ao XVI).

Se o apelo à razão para fundamentar a fé era forte entre os grandes escolásticos, o que sucede principalmente com os nominalistas é a inversão dessa lógica, ou seja, a fé no fundo não teria base racional, nem poderia. Por não carecer de base racional, a fé se afirma por si só. Na verdade, a decadência (como vimos acima numa afirmação de Alain De Libera), se resume na capacidade dos nominalistas de serem, um tanto racionalistas por um lado, como agudamente fideístas por outro. Sofre, assim, a relação entre teologia e espiritualidade no Ocidente, adoecendo gravemente.

Contudo, a saga do divórcio entre teologia e espiritualidade ainda viveria outros momentos nefastos, reverberando até nossos dias. É sobre outro momento desses do qual nos aproximamos agora.

¹³² Idem., p. 59.

¹³³ Ibid., Idem., p. 59.

¹³⁴ CAIRNS, Earle. E. p. 193.

¹³⁵ Idem., p. 193.

3.6

Renascença e Reforma: a gestação da razão secular

Ao se tratar a relação entre Renascimento e Reforma e o futuro desenvolvimento de uma razão radicalmente secular, surgem naturalmente algumas possíveis perguntas (entre outras): até que ponto é correta a afirmação, que diz ser *a razão emancipada da religião* (da fé), um desenvolvimento coerente surgido na esteira da Reforma Protestante do século XVI? Ou ainda: o Iluminismo gera a Reforma ou é gerado por esta?

Ora, se a análise privilegiar a *ordem cronológica* dos fatos a resposta é óbvia: o Iluminismo é o filho amadurecido da Renascença e da Reforma Protestante do século XVI. Contudo, se analisamos o que entendemos por Iluminismo não somente como um fenômeno histórico-cultural, mas *um princípio, uma postura, uma nova maneira de perceber a realidade*, já fortemente presente nos movimentos renascentistas do século XVI, então, a Reforma Protestante foi o “filho religioso” mais importante desse Iluminismo. Muito provavelmente a resposta certa seja: as duas concepções estão corretas, dependendo de *como se olha, e a partir de que referencial* se percebe o fenômeno.

Para Alister McGrath parece que a própria *natureza do protestantismo* tinha em si o germe do pensamento iluminista, muito provavelmente por causa do seu espírito crítico, de protesto, repercutindo à frente. Outro fator, que esse teólogo elenca, como um dos fatores para o aparecimento de uma postura de criticismo no Ocidente relaciona-se com o incentivo dado ao desenvolvimento educacional nos países e territórios de hegemonia protestante.¹³⁶ Ele diz:

A fundação da Academia de Genebra e da Faculdade de Harvard são claros exemplos desse aspecto. No final do século XVI e o início do século XVII, as igrejas luteranas e reformadas na Alemanha fundaram universidades de teologia, a fim de garantir uma constante oferta de pastores instruídos.

Ele continua:

No século XVIII, o protesto político foi bastante reprimido na Alemanha; a única forma pela qual o radicalismo poderia se expressar era intelectualmente. As universidades alemãs se transformaram, portanto, em centros de revolta contra o

¹³⁶ Cf. MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**. Op., cit., pp. 126-127.

Antigo Regime. Por consequência, os estudantes universitários protestantes da área de teologia tendiam a se alinhar com o Iluminismo, ao passo que a liderança eclesial mais conservadora tendia a apoiar o Antigo Regime.¹³⁷

Dito isso, é importante salientar a posição de destaque, também, da intelectualidade da Idade Média, mostrando a complexidade do assunto e justamente corroborando com afirmações como essa de Philip Sheldrake, que diz:

A razão secular foi entendida *tradicionalmente* como filha da Reforma e do Iluminismo do final do século XVII e do século XVIII. Entretanto suas origens intelectuais estão nos fatos teológicos da Alta Idade Média em que o “pensamento” começou a ser entendido como um domínio de fatos e detalhes em vez de atenção à verdade expressa em símbolos. Para colocar de modo mais simples, a razão começou a triunfar sobre a imaginação e a capacidade de definir a verdade por vivências do sagrado.¹³⁸

Na verdade a emancipação da razão já estava sendo fomentada desde a Alta Escolástica. O que significa dizer que a “modernidade” é, *também*, fruto do racionalismo de boa parte do intelectualismo da Idade Média. Portanto, se por um lado faz todo sentido traçar a forte descontinuidade entre pensamento medieval e pensamento moderno:

Por outro lado, é importante observar que essa forma de cultura medieval, que é a teologia, situa-se na linha de uma tradição intelectual que tem início com a filosofia grega, impõe-se ao cristianismo primitivo e *persiste no mundo moderno*. Nesse sentido, a cultura moderna continua a ser – não obstante a profunda revolução epistemológica que está na sua origem e que implica uma reformulação do espaço hermenêutico onde se articula a sua linguagem – uma cultura de matriz *teológica* nos seus grandes temas e problemas.¹³⁹

Conforme esclarece o historiador Richard Tarnas:

A causa mais imediata, que foi o dispendioso patrocínio da alta cultura, lança alguma luz sobre o fator mais profundo por trás da Reforma: o espírito anti-helênico com que Lutero procurou purificar o Cristianismo e devolvê-lo à base bíblica de seus primórdios. (...) No entanto, talvez o elemento mais fundamental na gênese da Reforma fosse o emergente espírito de individualismo auto-determinante rebelde, especialmente o crescente ímpeto para a independência intelectual e espiritual, que agora chegara ao ponto decisivo em que era possível sustentar uma postura de grande poder crítico contra a mais elevada autoridade cultural do Ocidente, a Igreja Católica Romana.¹⁴⁰

¹³⁷ Ibid., p. 127.

¹³⁸ SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., pp. 59-60. Grifo nosso.

¹³⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Problemas de fronteira**. Op., cit., p. 71. Grifo nosso.

¹⁴⁰ TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op., cit., p. 256.

Em pleno século XVI, época da Reforma, a relação entre a teologia dogmática e a “teologia mística” adentrava seu inverno. As próprias disciplinas espirituais passam por transformações desde o fim da Idade Média, numa tendência cada vez maior de sistematização das mesmas. Como diz Sheldrake, nesse período “a relação entre a espiritualidade e a teologia em geral era ambígua na melhor das hipóteses, e antagônica na pior.”¹⁴¹ A dinâmica de uma viva espiritualidade passa para o lado da não intelectualidade, o que significa que cada vez mais o cultivo de uma intelectualidade teológica se vê à parte da espiritualidade.

Na verdade com a tendência à fragmentação e divisões no cristianismo ocidental, tal como aparece fortemente na esteira da Reforma, a teologia se encontra pressionada ao mero serviço de defesa da ortodoxia, tanto do lado católico, como do lado protestante. Com isso o dogmatismo acaba sendo fortalecido de ambos os lados “a fim de se tornar guardião das ortodoxias católica ou protestante prevalentes.”¹⁴² Diz Sheldrake:

A teologia dogmática católica romana opunha-se não só à suposta subjetividade desequilibrada protestante, como também aos reformadores e místicos espirituais em suas próprias fileiras. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas, foram alvo de suspeitas de inortodoxia por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. O acréscimo das “Regras para Pensar com a Igreja” (inclusive a defesa da teologia escolástica!) como um apêndice aos *Exercícios Espirituais*, a tradução do texto do espanhol para uma versão oficial em latim, assim como a direção geral assumida pela espiritualidade inaciana depois da morte de Inácio, bem podem ter algo a ver com o clima teológico prevalente.¹⁴³

Com o passar do tempo, já com o aparecimento de alguns dos místicos mais importantes da época como Inácio de Loyola, Teresa de Ávila, João da Cruz ou Francisco de Sales, a terminologia desses autores ainda não tinha se desenvolvido como a da futura teologia ascética.¹⁴⁴ Na verdade um vocabulário mais especializado foi se desenvolvendo mais especificamente a partir do século XVIII tornando-se corrente no final do século XIX. E como diz Sheldrake:

¹⁴¹ SHELDRAKE. p. 63.

¹⁴² Ibid., Idem., p. 63.

¹⁴³ Ibid., pp. 63-64.

¹⁴⁴ Cf. SHELDRAKE. p. 64.

Mesmo assim, seus escritos demonstravam os primórdios de uma linguagem distinta concernente ao conhecimento da vida espiritual. Paralelamente a isso, o escolasticismo tardio do período barroco tendia a dividir a teologia em disciplinas cada vez mais separadas.¹⁴⁵

Com o Iluminismo clássico do século XVIII podemos testemunhar o crescimento exponencial da investigação científica. Essa nova cultura de cientificidade acaba por se tornar o único caminho crível em direção à verdade e a certeza. Isso agravou ainda mais o divórcio entre teologia e espiritualidade. A espiritualidade passa a ser encarada cada vez mais com suspeita pelos teólogos de então, sendo a mesma vista como que cheirando a misticismo e superstição. A verdade da fé deveria ser expressa em proposições em conformidade com o positivismo defensivo de algumas parcelas do cristianismo ocidental.¹⁴⁶

A espiritualidade era vista como algo dissociado da realidade (não realista), “pois era associada com uma devoção teologicamente dúbia e era de interesse opcional porque parecia se relacionar somente com certa disposição mental. O valor da inteligência foi superestimado.”¹⁴⁷ Para esse teólogo essa postura gerou que:

Como conseqüência, a dimensão espiritual da vida humana deveria ser continuamente questionada por uma jornada analítica rumo àquilo que poderia ser provado. A noção de que a teologia era uma ciência ficou ligada à crença de que a ciência podia gerar conhecimento livre de valor. Isso direcionou a teologia para uma posição de isolamento do contexto ou sentimento pessoal.¹⁴⁸

Queremos ampliar a discussão lançada nesse tópico de nossa pesquisa fazendo nossas as palavras de Richard Tarnas que diz:

Embora a natureza judaica conservadora da Reforma fosse uma reação contra os aspectos helenísticos e pagãos do Renascimento, em outro nível a afirmação revolucionária de autonomia pessoal servia de continuação do impulso renascentista – e assim era um elemento intrínseco, quando não parcialmente oposto, de todo o fenômeno de todo o Renascimento. O Renascimento e a Reforma foram sem dúvida revolucionários e, talvez por conta desse *Zeitgeist* prometício, a rebelião de Lutero rapidamente se tinha amplificado muito além do que ele havia previsto ou mesmo desejado. No final das contas a Reforma era uma expressão particularmente notável de uma transformação cultural bem maior que ocorria na cultura e no espírito ocidental.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Idem., p. 64.

¹⁴⁶ SHELDRAKE. p. 64.

¹⁴⁷ Ibid., p. 65.

¹⁴⁸ Idem., p. 65.

¹⁴⁹ TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op., cit., pp. 261-262.

No fundo o protestantismo ao recuperar a Palavra de Deus nas Escrituras, acabou por promover na cultura europeia emergente uma nova ênfase na necessidade de descobrir a verdade objetiva, sem distorção – que era o foco do protestantismo – sem os preconceitos da Tradição tal como formulara Igreja Católica – com isso, acabara por apoiar o desenvolvimento da mentalidade científica crítica.¹⁵⁰ Diz Tarnas:

A Bíblia fundamentalista apressaria o cisma que há muito aumentava entre a Fé e a Razão, no momento em que a cultura moderna procurava adaptar-se à Ciência. A fé cristã estava muito profundamente entranhada para ser rapidamente abandonada por inteiro, mas as descobertas científicas também já não poderiam ser negadas. Mais adiante, mostrariam ter peso maior do que a primeira em seu significado prático e intelectual. Em meio a essa mudança, a “fé” ocidental seria realinhada de modo totalmente diferente e transferida para o vencedor. A longo prazo, o dedicado restabelecimento luterano de uma religiosidade baseada na Escritura ajudaria a precipitar a sua antítese laica.¹⁵¹

A relação entre teologia e espiritualidade caminha mais um pouco em direção ao seu divórcio radical. Olhando mais de perto para o protestantismo pós-reforma (século XVII), mais conhecido como a Escolástica Protestante ou ortodoxia, a ruptura entre teologia e espiritualidade ganha outros contornos. É sobre essa realidade que nos ateremos a seguir.

3.6.1

A escolástica protestante: *antigas bases numa nova forma*

Com o passar do tempo, num período ainda próximo à Reforma, começa a se desenvolver no protestantismo uma tendência cada vez mais dogmática, hermética e de caráter fortemente conservador - por mais que houvesse nesse período alguns autores que fugissem a regra, como no caso de alguns anglicanos do século XVII - que produziram obras de orientação espiritual ou meditação.¹⁵² Segundo nos ajuda a perceber John Leith essa fase do protestantismo desenvolvera a mesma ênfase numa teologia dedutiva, especulativa, que como o escolasticismo medieval dava uma grande importância às definições

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. 264.

¹⁵¹ TARNAS, Richard. p. 265.

¹⁵² Cf. Idem., p. 65.

matematicamente precisas, com afirmações embasadas na melhor lógica, altamente técnica do ponto de vista do método.¹⁵³ Sobre essa postura ele diz: “O perigo do escolasticismo é que, ao buscar definições cuidadosas e precisas, faz com que a teologia se torne muito abstrata e distante da vida. Esquece que a vida é mais do que a razão.”¹⁵⁴

No entanto, conforme alguns historiadores nos ajudam a perceber o período, a partir já de fins do século XVI, com a morte dos reformadores em diante - consolida-se uma postura dogmática no século XVII – quando uma ênfase cada vez maior se deu sobre a doutrina correta (ortodoxia). O que revela uma nova forma de escolasticismo, que começou a se desenvolver dentro dos círculos teológicos protestantes, na medida em que se procurava demonstrar a racionalidade e sofisticação de seus sistemas.¹⁵⁵ Nessa época havia um espírito paradoxal, pois se por um lado havia o desenvolvimento de uma abordagem cada vez mais racionalista, por outro lado, como diz Justo Gonzáles:

Durante todo esse período, continuaram existindo aqueles que se preocupavam com o conteúdo da doutrina cristã com um zelo semelhante ao de Lutero e Calvino. Mas os teólogos destas novas gerações já não viviam na época dos novos descobrimentos teológicos. Embora convencidos de que se propuseram a defender a doutrina dos antigos reformadores, sua teologia necessitava da vibrante tranquilidade de espírito de um Lutero e Calvino. Cada vez mais seu estilo ia tornando-se rígido, acadêmico e frio. (...) O dogma vinha a ocupar o lugar da fé viva e a ortodoxia parecia tomar o da caridade. Daí os dogmas que se contrapuseram às dúvidas da época e que deram lugar às ortodoxias rígidas tanto entre católicos como entre luteranos e reformados.¹⁵⁶

Com o subtítulo supracitado: A escolástica protestante: antigas bases numa nova forma, queremos sublinhar a realidade da presença do mesmo “espírito” do escolasticismo clássico sobre o qual já tratamos nesse capítulo. Principalmente por parte dos luteranos e reformados (calvinismo). No calvinismo, o dogmatismo hermético, rígido, marca esse período, como mostra Alister McGrath:

No período depois da morte de Calvino uma nova preocupação com o método – isto é, com a organização sistemática e dedução coerente de idéias – ganhou

¹⁵³ Cf. LEITH, John. **A tradição reformada: uma maneira de ser comunidade cristã**. São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 172.

¹⁵⁴ Ibid., p. 173.

¹⁵⁵ Cf. MCGRATH, Alister. **Teologia histórica**. Op., cit., p. 189.

¹⁵⁶ GONZÁLES, J. L. **Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos dogmas e das dúvidas**. Vol. 8. São Paulo: Vida Nova, 2001, pp. 18-19.

impulso. Teólogos reformados se viram obrigados a defender suas idéias diante de oponentes luteranos e católicos. O aristotelismo que Calvino encarou com certa suspeita, passou a ser considerado um aliado. Tornou-se cada vez mais importante demonstrar a solidez e coerência interna do calvinismo. Em decorrência disso, muitos escritores calvinistas se voltaram para Aristóteles na esperança de que seus escritos sobre método oferecessem indicações de como a teologia reformada poderia ser fundamentada numa base racional mais firme.¹⁵⁷

As bases, portanto, passam a ser as mesmas da escolástica clássica, só que agora com algumas diferenças (formas). A fundamentação epistemológica passa a ser cada vez mais semelhante a da escolástica católica de quatro séculos atrás, com “cara nova”. O que mostra um claro processo de espírito reacionário, fortemente conservador, recrudescendo, e levando aos graves sintomas de dogmatismo radical. Essa “nova abordagem” da teologia passa a desenvolver algumas características peculiares que resultou desse esforço de tornar a teologia reformada mais fundamentada racionalmente.

O que levou Wolhart Pannenberg a afirmar que: “Apesar da rejeição da filosofia aristotélica por Lutero, no século XVII também a teologia protestante retornou uma vez mais à orientação de Aristóteles, mais precisamente de sua metafísica.” O teólogo de Oxford, Alister McGrath, elenca quatro como sendo as características da fundamentação racionalizante da teologia protestante européia à época. São elas:

- 1 – Atribui-se à razão um papel central na investigação e defesa da teologia cristã;
- 2 – A teologia cristã foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente defensável, derivado de deduções silogísticas com base em axiomas conhecidos. Em outras palavras, a teologia começou dos princípios iniciais e passou à dedução de suas doutrinas com base nesses princípios;
- 3 – Considerou-se que a teologia tinha como base a filosofia aristotélica e, particularmente, a idéias de Aristóteles acerca da natureza do método; escritores reformados posteriores podem ser descritos mais adequadamente não como teólogos bíblicos, mas sim filósofos;
- 4 – A teologia se voltou para questões metafísicas e especulativas, especialmente aquelas relacionadas à natureza de Deus, á vontade de Deus para a humanidade e a criação e, acima de tudo, para doutrina da predestinação.¹⁵⁸

Dentro do luteranismo a postura não era lá muito diferente. No fundo a realidade era bem parecida em relação aos reformados. A chamada ortodoxia luterana em meados do século XVII desenvolvera uma visão cada vez mais otimista com relação ao uso da filosofia como aporte, a qual fora olhada com

¹⁵⁷ MCGRATH, Alister. p. 188.

¹⁵⁸ Ibid., Idem., p. 188.

desconfiança pelos reformadores. Essa postura não tem absolutamente nenhuma relação à compreensão de alguns com relação a Lutero. Na verdade, a fama dada a Lutero principalmente, de ser contrário à razão carece de base histórica, pois o que a história nos revela deixa explícito, a partir da própria resposta de Lutero diante da Dieta de Worms, sua postura a favor do uso da razão, quando o reformador disse que se não fosse convencido pelas Escrituras e pela *razão*, não se retrataria.

Como lembra Paul Tillich: “Lutero não era irracionalista. Rebelava-se contra quaisquer tentativas de transformação das substancias da fé pelas categorias da razão. A razão não poderia salvar ninguém; ela precisava ser salva.”¹⁵⁹ Com a vitória final da filosofia na época da escolástica (ortodoxia) protestante, emerge nos escritos do movimento, o desenvolvimento de sistemas de compreensão da realidade a partir dos postulados da Reforma. Diz Tillich:

A vitória final da filosofia, dentro da teologia, vê-se na base de todos os sistemas teológicos da ortodoxia. Johann Gerhard acha-se entre os que desenvolveram sistemas clássicos na teologia luterana. Era grande filósofo e teólogo, comparável, até certo ponto, a Tomás de Aquino. Foi na verdade, o último rebento do escolasticismo protestante.¹⁶⁰

Como fica claro a partir desse período, “até a era moderna, dentro do protestantismo, não havia uma abordagem sistemática sobre a vida espiritual tal como havia no catolicismo romano.”¹⁶¹ Uma das razões porque o protestantismo não tratou de construir uma teologia espiritual tal como já aparece nesse período no catolicismo, tem a ver com a própria maneira dos reformadores compreenderem a relação entre teologia e espiritualidade. Como diz Sheldrake:

Os reformadores do século XVI, mais notadamente Martinho Lutero, eram inerentemente contra o tipo de divisões que o escolasticismo medieval tardio causou entre a espiritualidade e a teologia, especialmente a doutrina e a ética. Desde o princípio as teologias luterana e calvinista tiveram no âmbito uma preocupação com o que agora consideramos espiritualidade.¹⁶²

Não se pode dizer o mesmo da escolástica protestante do século XVII, com sua rigidez dogmática e tendência ao racionalismo. Os sistemas teológicos da

¹⁵⁹ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., p. 274.

¹⁶⁰ Ibid., p. 275.

¹⁶¹ SHELDRAKE. p. 65.

¹⁶² Ibid., p. 66.

época deixavam de lado o dado experiencial da fé como “lócus” teológico. O tradicional *sujeito teológico cognoscente* era, assim, incentivado a tratar a sua abordagem do real mais objetivamente possível, com a função de evitar a todo custo toda e qualquer sombra de subjetividade. Para Libânio essa postura revela o real pressuposto da época. O que ele chama de “linguagem especular”. Ele diz:

O esquema hermenêutico tradicional definia-se por linguagem especular, a saber, à maneira de “espelho”, no sentido de refletir objetivamente a realidade sem percepção interpretativa do sujeito. Evidentemente o discurso antigo era também interpretação, mas não tinha consciência de tal e se julgava objetivo e simples reflexão do real.¹⁶³

Mas se com a escolástica protestante a separação entre espiritualidade e teologia são ainda mais reforçadas, nada disso será comparado às agudas rupturas causadas pelo Iluminismo, do século XVIII em diante, ampliando ainda mais o abismo que já separava teologia de espiritualidade. Com o emergir da filosofia de René Descartes no século XVII, ampliando a separação entre sujeito e objeto, o Iluminismo lança suas raízes e cresce em direção à maturidade a partir do chamado “século das luzes” e sua apologia de uma razão onicompreensiva crescendo com todo vigor.

3.6.2

O Iluminismo e a razão onicompreensiva: o “esquecimento” da transcendência

O período conhecido como Iluminismo (*Aufklärung*) responde por boa parte da crise por que vem passando o cristianismo ocidental, reverberando até os dias de hoje, mesmo tendo em vista a tentativa de superação da modernidade-iluminista a partir do chamado paradigma “pós-moderno”.¹⁶⁴

Esse período é emblemático no que diz respeito ao divórcio entre razão e fé, teologia e espiritualidade. Nunca como na Idade das Luzes a razão e o potencial humano foram tão superestimados. Para o professor Danilo Marcondes,

¹⁶³ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 312.

¹⁶⁴ Não obstante, como vimos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, o chamado paradigma cartesiano persiste em dar as cartas. Todavia, estão cada vez mais explícitos os sintomas de inadequação desse paradigma frente à atual sensibilidade cultural, chamada por muitos de “pós-modernidade”.

o Iluminismo “abrange não só o pensamento filosófico, mas também as artes, sobretudo a literatura, as ciências, a teoria política e a doutrina jurídica.”¹⁶⁵ Já segundo o historiador da teologia Bengt Hägglund “pode se dizer, falando em termos gerais, que a era do Iluminismo no continente europeu coincidiu com o século XVIII.”¹⁶⁶ Esse historiador nos lembra a importância de levarmos em consideração a junção de alguns fatores para o aparecimento do pensamento iluminista. Ele assevera:

As raízes desta era e suas idéias encontram-se no humanismo da Renascença, bem como no deísmo da Inglaterra do século XVII. Os sistemas filosóficos que começaram a substituir a estrutura filosófica anterior, na segunda metade do século XVII (Descartes, Leibniz, Locke), Também auxiliaram a preparar o terreno para o Iluminismo. Novas descobertas no campo das ciências naturais (Newton), também contribuiu para o desenvolvimento do ponto de vista moderno, que se propagou amplamente no século XVIII.¹⁶⁷

Ao tratar diretamente da chamada modernidade-iluminista, Pannenberg faz questão de ressaltar a importância dos dois vultos mais importantes para a formação de todo arcabouço intelectual ocidental. Que são: René Descartes e John Locke. Podemos afirmar com Pannenberg o seguinte: “Essas duas posições são a renovação da metafísica por Descartes e o empirismo filosófico fundado por John Locke.”¹⁶⁸ Todas as demais posições do período podem estar associadas a eles em maior ou menor grau.

Portanto, o Iluminismo ou Ilustração - como às vezes é também chamado o período - passa a ser uma marca cultural do Ocidente transpassando com força, inclusive, a teologia feita a partir de então e, conseqüentemente, afetando diretamente o núcleo rígido de sua epistemologia e metodologia teológica. Subestimar os reflexos do pensamento iluminista na teologia, desde então, é no mínimo correr o risco de cair na superficialidade e não discernir as conseqüências nefastas à *episteme* da fé.¹⁶⁹ Sensibilidade essa que incide diretamente na dinâmica de *ruptura radical* entre espiritualidade e teologia.

¹⁶⁵ MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 206.

¹⁶⁶ HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Op., cit., p. 291.

¹⁶⁷ Ibid., Idem., p. 291.

¹⁶⁸ PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 133.

¹⁶⁹ Assim como foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação, nossa crítica ao Iluminismo não se faz negando qualquer aspecto positivo desse período, muito pelo contrário, para nós os avanços das ciências, da educação, das conquistas da medicina e das tecnológicas advindas daí da chamada modernidade-iluminista não podem ser menosprezados. Nossa crítica se dá contra o rígido estatuto epistemológico racionalista do pensamento ilustrado, ainda não superado no Ocidente.

Quando damos a esse espírito iluminista a designação de racionalista (e sua razão onicompreensiva), não ignoramos o fato das outras correntes que não seja o racionalismo. Na verdade como diz Richard Tarnas:

A Ciência substituíra a Religião como autoridade intelectual proeminente, sendo agora definidora, juiz e guardião da visão cultural do mundo. A Razão e a observação empírica substituíam a doutrina teológica e a Revelação da Escritura como principal meio para a compreensão do Universo. Os domínios da religião e da metafísica compartimentalizavam-se aos poucos, considerados pessoais, subjetivos, especulativos e fundamentalmente distintos do público conhecimento objetivo do mundo empírico. A Fé e a Razão estavam agora definitivamente cindidas.¹⁷⁰

O mundo da natureza agora era o foco de estudo do ser humano, bem como o meio de onde o mesmo obtinha as verdades científicas indubitáveis. Isso alimentava mais e mais o *immanentismo* filosófico fortemente influente na teologia do século XIX. As compreensões que envolviam uma realidade transcendental eram cada vez mais consideradas além da competência do conhecimento humano, modificando em muito a epistemologia nessa modernidade, pois como esclarece Tarnas:

Em lugar de explicação religiosa ou metafísica, as duas bases da epistemologia moderna, o racionalismo e o empirismo, acabaram produzindo suas parentes decorrências metafísicas: enquanto o moderno racionalismo indicava, depois afirmava e se baseava na concepção do Homem com a suprema ou maior inteligência, o moderno empirismo fazia o mesmo com a concepção do mundo material, como realidade essencial ou única – ou seja, humanismo secular e materialismo científico, respectivamente.¹⁷¹

Surge então aquilo que chamamos nesse tópico de o “esquecimento” da transcendência. O mundo passa a ser encarado com uma realidade radicalmente imanente. A dessacralização do mundo foi a consequência inevitável. A secularização no Ocidente cada vez mais passa a ser uma realidade que no século XX veríamos chegar a seu clímax. A teologia nesse contexto torna-se um empreendimento radicalmente à parte daquilo que chamamos de espiritualidade.

3.7

A modernidade em crise no século XX: tempo de novas oportunidades

¹⁷⁰ TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental*. Op., cit., p. 309.

¹⁷¹ *Ibid.*, Idem., p. 309.

É exatamente nesse século XX no qual, paradoxalmente, com a crise provinda das duas grandes guerras, dando cabo do fim do otimismo antropológico-cultural prevalecente, a crítica à teologia liberal européia, fruto das crises pastorais de um jovem teólogo chamado Karl Barth, o surgimento das filosofias da existência - todas tentativas de superação do imanentismo radical desde o século XIX - deram à epistemologia teológica uma nova oportunidade do restabelecimento de uma relação mais fecunda, saudável e integral entre teologia e espiritualidade no Ocidente. A transcendência volta a fazer parte da agenda do pensamento ocidental. Um novo romance entre ambas as disciplinas se faz possível.

Mas agora - é importante ressaltar – que essa possibilidade se dá numa nova dinâmica cultural, sob os ventos renovadores da teologia, que nesse século, dá cada vez mais valor às “vivências locais” de uma determinada cultura, de países ao sul do Equador e de continentes exilados socio-economicamente. Surge com força o chamado pluralismo.

Na América Latina, na esteira das mudanças ocorridas na década de 60, tanto dentro como fora dos “muros das Igrejas” e de determinadas teologias cada vez mais plurais, emerge uma “nova maneira de se fazer teologia”, uma teologia que passa a beber no próprio poço¹⁷², mais fontal, fruto da interpelação de uma realidade social de opressão e pobreza. A *práxis* começa a ser levada em consideração como “lócus” metodológico, gerando uma mudança na epistemologia e metodologia teológica gestadas nesse continente. A periferia do mundo grita¹⁷³, quer ter sua voz ouvida.

Mas, não obstante a tentativa de superação da ruptura entre teologia e espiritualidade, pode-se perceber ainda na metodologia teológica atual a necessidade de se articular a espiritualidade com a teologia, pois especificamente em âmbito acadêmico do estudo da teologia, nas casas de formação e nos seminários, essa dinâmica de superação ainda não se deu plenamente, principalmente, pela presença persistente de uma epistemologia de base

¹⁷² Esse é o título de um dos livros do padre peruano, Gustavo Gutiérrez o fundador da teologia latino americana da libertação. O título do livro é: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**: itinerário de um povo. Op., cit.

¹⁷³ Tal como aparece em texto como o de Leonardo Boff. Cf. BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

racionalista (cartesiana), e seu paradigma marcante ainda hoje, para além das fronteiras da teologia.

Conclusão

Até aqui, nesse capítulo, temos visto como se configurou o divórcio entre teologia e espiritualidade no Ocidente, desde o agudo influxo do dualismo antropológico já presente na *gnose* combatida já nas páginas do Novo Testamento. Também podemos realizar uma viagem até a gênese da ruptura entre teologia e espiritualidade desde o século XII, quando a teologia sofre um *turning point* (ponto de mudança) em sua metodologia, e, em seguida, ganha então *status* de ciência e passa a fazer parte das faculdades mais importantes, na época do surgimento das grandes universidades européias, mais especificamente a Universidade de Paris. A teologia torna-se o carro chefe da sensibilidade cultural de então, sendo considerada a ciência por excelência, ditando os rumos da visão de mundo no Ocidente desde então.

Esse divórcio radical entre teologia e espiritualidade ocasionou sérias crises no estatuto epistemológico da fé. Fragmentando a dinâmica da teologia no Ocidente. Afastando a teologia do horizonte existencial da fé vivida por homens e mulheres que passam a encarar com o tempo a teologia feita nas academias com certo ceticismo. Muitos teólogos e teólogas acabam por se distanciar radicalmente da possibilidade da vivência de uma rica espiritualidade, tornando-se cínicos em relação à espiritualidade, temendo quaisquer possibilidades de se vincularem à algum tipo misticismo ou coisa do gênero. Muitos dos intelectuais da teologia vêm a mística como alienante e carente de “fundamentação racional”. Todavia, para o bem da epistemologia da fé, a *dimensão afetiva* é reclamada por parte da sensibilidade “pós-moderna”, em detrimento do racionalismo ainda presente no trabalho teológico acadêmico. Sendo assim, a dinâmica da teologia passa novamente a vislumbrar o raiar de um novo dia para a relação entre teologia e espiritualidade no Ocidente.

Mas para que essa relação se restabeleça é *conditio sine qua non* que teólogos e teólogas, estudantes de teologia, estejam conscientes da premente necessidade de reintegração entre teologia e espiritualidade no Ocidente. Esse é o primeiro passo para avançarmos em direção à propostas concretas que tratem

diretamente a questão. É o que vislumbramos nessa dissertação. Mais especificamente, esse será o nosso foco no capítulo seguinte: propor a partir de teólogos e teologias, alguns paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade. Em busca de um *novo romance entre teologia e espiritualidade no Ocidente*. É o que veremos a seguir.