

Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?

Carlos Palácio, SJ

Novos paradigmas é uma dessas expressões afortunadas que, de repente, começaram a circular como moeda corrente na discussão acadêmica. Não é fácil explicar o seu sucesso. E menos ainda o sentido exato que adquire nas suas diversas transposições.

O seu solo natal, como é sabido, é a filosofia da ciência e, mais exatamente, a epistemologia do conhecimento científico. Desse seu contexto originário foi transposta para outros âmbitos do conhecimento humano. E hoje esta expressão pode ser encontrada nos mais distintos campos do saber.

A teologia não podia constituir uma *exceção*. A temática desta semana de estudos é um exemplo patente. Basta passar os olhos por algumas das publicações mais recentes para convencer-se do sucesso desta fórmula mágica. Mas é tão evidente o que significa assumir esta expressão na teologia?

O objetivo desta palestra é esclarecer um pouco essa pergunta. A minha suspeita é que o encantamento dos "novos paradigmas" sobre a teologia acaba ocultando o verdadeiro desafio diante do qual ela se encontra. Essa é a razão pela qual me permiti modificar o título sugerido ("Incidências dos novos paradigmas para a teologia sistemática"). Porque mais do que os "novos paradigmas" o que repercute hoje sobre a teologia é a situação de crise da cultura ocidental e o que está por trás dela: a crise da razão moderna. E para responder - à altura e de maneira original - aos desafios deste momento histórico, a teologia tem que ir ao fundo da questão levantada pela sua simbiose histórica com essa civilização da razão. De fato, esse foi até hoje o seu paradigma.

Parece, pois, conveniente apontar desde o início para a diferença que existe entre paradigma e mudança epocal (I). Essa distinção permite compreender por que a crise da razão moderna e ocidental pode significar simultaneamente o ocaso de uma era teológica (II). Então será possível perguntar-se de que maneira pode contribuir a teologia para superar a crise global dos saberes na cultura ocidental (III).

I- NOVOS PARADIGMAS OU MUDANÇA EPOCAL?

O sucesso dessa expressão dever-se-ia, em parte, a uma certa magia pela qual ela oferece pontos de apoio para essa indeterminação ou insegurança que parecem caracterizar hoje os diferentes ramos do saber. Crise que poderia receber esta formulação paradoxal: quanto mais cresce o conhecimento do particular menos o homem moderno e a sociedade como um todo sabem o que fazer com ele.

Trata-se, portanto, de uma crise de sentido que afeta todos os aspectos da vida humana e social. Não é por acaso que todas as ciências ou ramos de saber se reconhecem de uma forma ou de outra nesta situação. Os novos "direitos" das minorias não encontram resposta na antiga ordem jurídica e institucional; a subjetivização extrema do que sejam o bem e a felicidade desencadearam a busca de uma ética mínima de consenso; o fenômeno da globalização suscita novos problemas sociais, econômicos e políticos. E os exemplos poderiam multiplicar-se até chegarmos ao âmbito da religião e da teologia.

O denominador comum dessa situação é a consciência do que há de radicalmente *novo* no atual momento histórico com relação a outras épocas. Não existem, por isso, *modelos ou soluções* pré-fabricados que possam responder aos desafios do presente. Aqui entra, precisamente, o conceito "paradigma". Etimologicamente ele significa modelo ou exemplo ao qual é possível referir-se numa determinada situação. Mas, além disso - e esse é um traço da sua ascendência científica - ele acena para o fato que, numa sociedade como a nossa, será impossível o consenso em torno de novas soluções para os problemas que emergem sem um mínimo de reconhecimento ou de unanimidade relativa por parte de uma "comunidade". Essas duas características, unidas e adjetivadas com a mágica palavra "novo", poderiam ser uma primeira explicação para o sucesso da expressão "novos paradigmas". Mas é aqui que começam os problemas.

1. Uso ambíguo do conceito

O conceito de "paradigma" está associado aos nomes de Th. Kuhn e K. Popper e às suas tentativas de compreender como funciona o conhecimento científico. Na sua acepção específica dentro da epistemologia das ciências o paradigma se apresenta como o marco conceitual, amplamente aceito pela comunidade científica num determinado momento, que permite a generalização de certos resultados da ciência e oferece uma explicação coerente dos mesmos, dando lugar à formulação de uma "teoria científica" capaz de orientar a pesquisa e sustentar um progresso tranquilo da ciência.

Fora desse contexto o conceito de "paradigma" recupera o sentido primigêneo de modelo ou exemplo. Na medida em que se tornou linguagem comum, a expressão "novos paradigmas" acaba sendo simples sinônimo de *temas* ou *problemas* novos com os quais a teologia - para nos limitarmos ao nosso caso - tem que se enfrentar. Ora, que a teologia seja obrigada a debruçar-se sobre problemas aos quais não estava acostumada não significa ainda que tenha mudado de *paradigma*.

Basta conhecer um pouco a história da teologia para constatar a sua profunda evolução ao longo dos séculos. Não só quanto à matriz da reflexão mas também no que se refere às categorias utilizadas ou aos eixos que estruturaram o pensamento teológico em cada época. Uma é a teologia patrística e outra bem diferente a teologia escolástica. Sem falar nos rumos seguidos pela teologia na época moderna. Mas numa macroperspectiva histórica não seria exagerado afirmar que, apesar das inegáveis diferenças, a teologia nunca saiu do âmbito da razão ocidental, seja da "razão antiga" (nos primeiros séculos e até à síntese de Santo Tomás), seja da "razão moderna" (desde o s. XIV até hoje).

Nesse sentido poderíamos dizer que ela nunca mudou de paradigma, mesmo que as suas relações com a "razão antiga" a tenham configurado concretamente de uma forma radicalmente diferente do que seria depois a sua configuração pela "razão moderna". De uma ou de outra forma, o problema último com o qual terá que defrontar-se sempre a teologia cristã é o da sua especificidade. A razão teológica não pode prescindir da razão humana ou "natural". Mas ela não pode sair desfigurada desse encontro. Foi a intuição profunda de Santo Tomás ao *assumir e integrar* a filosofia aristotélica no teo-centrismo da sua experiência de fé. E esse parece ser o verdadeiro desafio para a teologia atual face às vicissitudes da "razão moderna".

Não se trata, evidentemente, de uma logomaquia vazia. Podemos dar ao termo "paradigma" um sentido cada vez mais englobante, como faz H. Küng. Mas, em definitivo, a questão da qual não podemos fugir é a da cosmovisão subjacente. Por trás dos "novos paradigmas" está - se assim quisermos falar- o "paradigma da razão moderna" que é toda uma maneira de entender o ser humano na sua existência real: em

todas as suas dimensões, nas suas opções concretas por valores e fins, na sua responsabilidade pela história e na sua relação com a transcendência.

A teologia - como as outras ciências - não pode eludir as questões emergentes da peculiar situação histórica que é a nossa. Mas a introdução de novos *temas* na teologia não quer dizer ainda que tenha mudado a maneira de *pensá-los*. E essa maneira só mudará quando "problemas" como a afirmação da mulher na sociedade, o reconhecimento das minorias ou a questão ecológica, por exemplo, forem pensados dentro de uma lógica diferente da que preside à razão moderna. Porque é inegável que, antes de serem reconhecidos como *perspectivas novas* sobre a totalidade social, eles foram apenas "temas" de reflexão - e temas "problemáticos" - precisamente porque neles emergiam os desequilíbrios introduzidos na cosmovisão ocidental pela unilateralidade da razão moderna.

A ambigüidade no uso do conceito de "paradigma" tem a ver, portanto, com as suas raízes científicas e, finalmente, com o que se revelou como o triunfo unilateral e dominador da ciência sobre qualquer outro modo de conhecimento ou de saber. O modelo da razão moderna ocidental acabou sendo a razão técnico-instrumental. O resultado desse estreitamento é a crise do conhecimento ou o esquecimento da sabedoria e do sentido para o sujeito como existente.

Ora, a razão ocidental é o paradigma dentro do qual se desenvolveu e com o qual se identificou até hoje a teologia. O problema para a teologia não é como integrar na reflexão temas até agora ignorados por ela, mas como *pensá-los de outra maneira* e como integrá-los numa cosmovisão diferente da que subjaz à razão técnica. Em outros termos, o desafio consiste em recuperar a autonomia da razão teológica face à razão moderna, mostrar o que há de específico na teologia como *sabedoria da fé* e contribuir, com o seu discernimento, para que esses "temas" deixem de ser "problemas" e se tornem de fato *perspectivas* que abram para *outra cosmovisão*. Mas isto é muito mais do que uma mudança de paradigmas.

2. O fundo da questão

Já no início do século Freud utilizou a imagem do "mal-estar" para referir-se às transformações da moderna cultura ocidental. Mas é preciso ir além de um sentimento difuso e indefinido para compreender as causas da situação. À medida que o século caminha para o seu fim aparece mais clara a raiz do mal-estar. E seu verdadeiro alcance também. Estamos assistindo neste momento histórico a uma verdadeira *mudança epocal*. Algo muito mais profundo do que uma simples mudança de paradigmas. Mutaçãõ comparável, sob certos aspectos, ao que, a partir de K. Jasper, se denominou mudança do "tempo-eixo". Tempo que abrange aproximadamente uns 500 anos, entre 800 e 200 antes de Cristo, e que introduz na consciência humana uma ruptura radical, a partir da qual se operou uma profunda inflexão no curso da história e da civilização tais como as conhecemos até hoje.

Simplificando muito, essa mutação poderia ser resumida nestes dois traços: uma nova auto-compreensão da existência humana que estava inseparavelmente unida a uma maneira nova de relacionar-se com a transcendência. As repercussões dessa mutação se fizeram sentir tanto no âmbito sócio-cultural quanto no religioso. A passagem de uma consciência arcaica, cósmica e mítica para uma consciência abstrata e reflexiva tornou possível a emergência da consciência individual e, com ela, a afirmação da pessoa diante da coletividade e dos seus condicionamentos.

De alguma forma, pelo menos na cultura ocidental, ainda vivemos dos resultados dessa conquista e das conseqüências que essa virada teve para a ordem social e política. Do ponto de vista religioso nela radica a tomada de consciência do destino pessoal e a busca inquieta de salvação que estão na origem das grandes religiões salvíficas e universais, em contraposição às religiões nacionais até então dominantes.

É precisamente na área geográfico-cultural do tempo-eixo (China, Índia, o atual Irã, no oriente; Grécia e Israel no mediterrâneo) que teve lugar uma profunda depuração da idéia da transcendência: na linha das religiões orientais (sobretudo do budismo), na linha profética do monoteísmo ou ainda na linha da crítica racional que a filosofia grega desferiu contra a mitologia religiosa.

Existem muitos indícios que levam a interpretar os sintomas de mal-estar e de crise do nosso tempo como uma mudança de tempo-eixo. É o conjunto da cosmovisão até agora dominante no ocidente que está em jogo: velhos problemas humanos (como a questão da verdade, a ética, a religião) são revisitados, ao mesmo tempo que a tomada de consciência da dimensão planetária da história levanta novos problemas. É inegável que a cultura ocidental passa por uma dessas mutações que afetam todos os aspectos da vida social e cultural. Há uma semelhança surpreendente entre os traços característicos daquela fantástica mudança epocal e o que parece constituir o cerne da crise atual. Crise de sentido, que afeta não só o indivíduo, mas a sociedade como um todo. Também hoje o que está em jogo é uma maneira de entender a existência humana (pessoal e social). O homem moderno não sabe mais como situar-se com relação ao cosmo e com relação à transcendência.

A razão moderna se revela cada vez mais como uma razão fragmentada, incapaz de encontrar a unidade que existia no universo racional da sabedoria grega e, menos ainda, no teocentrismo do mundo cristão-medieval. Ao fazer do sujeito o fundamento e o ponto de referência absoluto, tanto do conhecimento da verdade quanto da experiência ética do bem, a filosofia moderna colocou os pressupostos de uma ruptura entre homem, mundo e Deus que se tornou mortal para o próprio ser humano. A exaltação da utopia individualista, a depredação da natureza em nome de um crescimento sem limites e a volta surpreendente de uma religiosidade sob muitos aspectos selvagem, são algumas das manifestações do que pode ser essa afirmação absoluta do homem curvado sobre si mesmo, esse "homo clausus" que parece ter emigrado definitivamente da "agorá" grega para os modernos "condomínios fechados".

É evidente que a solução não deverá ser buscada num impossível retorno ao pré-moderno. As conquistas da ciência são irreversíveis. Mas é inegável que a razão moderna clama por uma unidade de sentido para a experiência humana como um todo. Unidade que requer uma forma inédita de relações do ser humano com o mundo (equilíbrio entre domínio do mundo e aliança com a natureza), dos seres humanos entre si (ou seja a integração do indivíduo na consciência maior de um "nós") e da humanidade com Deus (a referência à transcendência como horizonte último de sentido do próprio antropocentrismo).

Diante da complexidade do mundo atual esta leitura pode parecer precipitada e excessivamente apologética. Seja como for, a aproximação com a mutação cultural do tempo-eixo pode ser iluminadora.. Pouco importa o nome que queiramos dar-lhe. O fato é que uma simples mudança de paradigma é insuficiente para dar razão da crise da modernidade nas suas raízes mais profundas.

Tal situação não podia deixar de ter repercussões sobre o cristianismo e sobre a teologia enquanto expressão teórica da fé cristã. Novo tempo-eixo ou "nova era", para

usar uma linguagem de moda? Em todo caso um traço característico do atual momento histórico é a aproximação entre culturas e religiões que coincidem, em parte, com as áreas geográficas afetadas por aquela primeira mutação. É verdade que esta espécie de "ecumenismo" é muito mais *econômico-tecnológico* do que político e religioso. De qualquer maneira esse é o contexto no qual tem lugar a fusão de horizontes e se dá o reencontro de universos simbólicos e religiosos que podem explicar a mudança epocal diante da qual se encontra hoje a teologia.

II.-O FIM DE UMA ERA TEOLÓGICA

Desde a sua origem a teologia se viu às voltas com a "razão": quer no encontro do cristianismo com o helenismo (civilização da razão por excelência), quer durante a sua convivência, duas vezes milenar, com a cultura ocidental. Não seria descabido, portanto, afirmar que a teologia teve até hoje um único paradigma: o da razão ocidental. Nem é de estranhar que ela sofra também os impasses da crise dessa razão. De modo particular nos dois aspectos sob os quais se manifesta mais agudamente essa crise: a depauperação do conhecimento como saber e o ocultamento de Deus.

1. O "pensamento débil"

A razão moderna se tornou alvo de muitas críticas. As perspectivas podem variar mas todas acabam por denunciar o mesmo mal: o caráter unilateral, fragmentário, instrumental do conhecimento científico como protótipo do conhecimento humano. Por trás dessas denúncias transparecem o ceticismo diante da razão e dos seus poderes absolutos e a decepção com o que foi o mito da "ciência pura". Indícios, talvez, do fim do seu reinado absoluto. A ciência está deixando de ser o paradigma epistemológico para os outros ramos do saber. E, portanto, também para a teologia.

Nesse desencanto se expressa o esgotamento de um modelo de conhecimento, insuficiente em si mesmo e insatisfatório nos seus resultados. Insuficiente não porque desprovido de importância e validade mas porque manifesta o estreitamento final na maneira de entender a razão humana, característica da modernidade. Insatisfatório porque o homem, qual aprendiz de feiticeiro, não consegue mais controlar as conseqüências do crescente poder que detém em suas mãos. Basta pensar, por exemplo, na questão ecológica e na engenharia genética. Insuficiente em si mesmo por não responder às exigências de unidade e de sentido inscritas na experiência humana. O conhecimento não é mais fonte de sabedoria. É o triunfo do "interesse": conhecimento do imediato, do verificável, do útil, das causas "primeiras", sem fôlego para remontar-se até às "últimas" causas. A crise do conhecimento é uma crise antropológica. A razão instrumental pressupõe um modelo de "sujeito" e se apóia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana. O chamado "pensamento débil" é a expressão perfeita desse "homo debilis", desse estado de penúria ao qual foi reduzida a experiência humana.

Mas não se trata de fazer da ciência o bode expiatório dessa situação. As causas devem ser buscadas nos alvares da época moderna. E mesmo nesse tempo de transição que foi o s.XIV. Porque aí se encontram os pressupostos e as opções que modelaram a razão moderna e, finalmente, essa concepção do ser humano absolutizado, mas curvado sobre si mesmo. De fato, o mundo moderno é a inversão da ordem intelectual do mundo cristão-medieval: a harmonia se tornou separação, a síntese ruptura. O resultado foi a fragmentação da experiência humana. O homem moderno renunciou à unidade da sua experiência ou, pelo menos, se tornou incapaz de harmonizá-la integrando as suas diferentes dimensões.

A aceitação dessa ruptura é um dos pressupostos da razão moderna. Ela começa com a constituição da que poderia ser chamado "razão natural" em oposição à razão teológica ou à perspectiva da fé no universo medieval. E coincide com a descoberta da obra de Aristóteles que representa o outro lado da cultura grega até então desconhecido pela teologia. Em oposição ao neoplatonismo - forma de pensamento dominante na elaboração da teologia cristã - o aristotelismo, com a sua teoria da ciência e a sua concepção da natureza como centro autônomo de operações, representou a descoberta da razão indutiva e experimental.

Em termos antropológicos esse foi o ponto de partida para uma concepção do ser humano como "natureza pura", ou seja, à margem de qualquer referência à visão da fé.. Na medida em que essa maneira de pensar foi se estendendo a todas as dimensões da experiência humana, a razão moderna desembocou numa das mais trágicas rupturas do pensamento ocidental: a concepção do homem "natural" em oposição ao homem "cristão". E a teologia não está isenta de culpa nessa ruptura pelo uso que fez do conceito de natureza.

Um dos símbolos dessa nova estrutura mental é o mito da "dupla verdade" - a verdade da razão (natural) e a verdade da fé (sobrenatural) - que marcou o caráter antagônico e cada vez mais agressivo do pensamento moderno contra a fé e a teologia e que assumiu progressivamente a forma de uma afirmação do homem (natural) contra Deus (sobrenatural). O não reconhecimento da teologia como ciência, o problema do acesso a Deus pela razão, a oposição entre razão e fé, etc. são apenas alguns aspectos da nova situação do conhecimento.

Um segundo pressuposto é a primazia absoluta dada à perspectiva do sujeito que conhece. Primeiro em Descartes, com a sua afirmação radical do "cogito"; depois em Kant, com a sua revolução copernicana que faz do sujeito o "princípio e fundamento", i.é. critério das condições de possibilidade para o conhecimento da verdade e do bem. Essa absolutização do sujeito que "conhece" (primazia do lógico sobre o ser), e do "sujeito no mundo"(enclausurado na sua finitude imanente) poderia explicar não poucas das características de uma razão que se tornou cada vez mais formal, unilateral e dominadora. Não só com relação à natureza, mas também no que diz respeito às relações sociais e econômicas. No fundo, a "dominação intelectual" é condição para a "dominação da natureza" pela tecnologia e, finalmente, para a "dominação social", na qual o outro também é transformado em objeto.

Há uma misteriosa convergência na reviravolta operada pela razão moderna. Porque ela não é só obra da *inteligência* humana, mas também do *desejo*. Ao fazer da transformação e da dominação do mundo criado o seu fim supremo, o conhecimento científico se torna radicalmente operativo e prático. É a vitória do produzir para ter e para consumir. O mesmo desejo inclina o coração humano à dominação "via inteligência" e à posse das coisas via dominação tecnológica e material. Não é por acaso que o reino da ciência e o reino do dinheiro se encontram na aurora do mundo moderno, concluindo o ciclo da total imanência. O ideal do homem decepcionado do fim do s.XX parece ser a utopia terrestre, um esforço desesperado para encontrar a unidade perdida reintegrando-se numa natureza atravessada de forças misteriosas e buscando ilusoriamente transcender-se nesse "divino natural".

Essa razão exorbitada, que perdeu as referências do seu lugar dentro de um conjunto maior, não sabe mais situar-se com relação ao mundo (problema da ecologia), à sociedade (problema da injustiça e da exclusão das minorias) e à transcendência (problema de Deus). Os resultados se fazem sentir cada vez mais no estado de desamparo em que se encontra hoje o ser humano. Por isso, talvez, o homem moderno

se move cada vez mais na direção de experiências-limite (drogas, terrorismos revolucionários e anárquicos, violência, sexo sem barreiras etc.) que parecem mergulhá-lo nas zonas mais obscuras e tenebrosas do humano ou na vontade desesperada de suprimir as fronteiras entre razão e sem-razão, ou seja, de afirmar o irracional.

Não há nada de pessimismo nesta descrição. Nem se trata de uma apologia do passado. As conquistas da ciência são irreversíveis. Trata-se apenas de tomar consciência dos desequilíbrios introduzidos por essa afirmação unilateral e exclusiva da razão científica que cada vez conhece mais (como mostra a dinâmica da especialização e o acúmulo de dados) sem saber para quê (fragmentação do conhecimento). A racionalidade funcional é *uma* das dimensões do ser humano; e a ciência *uma* forma de captar a realidade. Quando se perde de vista essa limitação, o conhecimento científico tende a desenvolver-se a partir de si mesmo, sem vínculo essencial com o mundo da vida. E, portanto, com a questão do sentido: dos valores, dos fins, das perguntas últimas. A sabedoria é sempre ciência mas nem toda ciência é sábia. Reconciliá-las, numa harmonia vital e espiritual é o desafio que, já em 1935, Maritain considerava o problema próprio da nossa época. Mas isso pressupõe a crítica urgente do conhecimento humano.

As marcas que essa longa convivência com a razão ocidental deixou na teologia são mais do que visíveis e levam os traços de cada época. A teologia soube adaptar-se às vicissitudes e aos avatares da razão ocidental mas acabou sendo vítima dos mesmos desequilíbrios. Ela se fez tudo a todos correndo o risco de não ser mais ela mesma. O seu maior engano, talvez, foi ter aceitado situar-se no mesmo nível da razão "natural" sem perceber quão diferentes eram os seus pressupostos. Talvez porque não teve consciência suficiente da profunda tensão entre o antropocentrismo da razão moderna e o teocentrismo da razão teológica. Ou porque era necessário que os pressupostos da razão moderna fossem explicitados na história para cair na conta da distância que a separa da razão teológica. É o que se faz patente nesse "eclipse de Deus" que acaba privando a teologia do seu próprio objeto e da sua razão de ser.

2. O ocultamento de Deus

Parece paradoxal, senão contraditório, falar de ocultamento de Deus num momento de efervescência religiosa como o que conhece a nossa época. De fato, a indiferença religiosa e o ateísmo como mentalidade convivem com as buscas mais contraditórias do sagrado e do divino. Mas o caráter heteróclito dessa religiosidade pode ser o indício de um problema mal resolvido: a questão de Deus, a pergunta pela transcendência. Não é esse outro dos grandes impasses da razão moderna que esperam por uma resposta?

A trajetória da moderna razão ocidental evoluiu da descoberta do "homem natural", separado do teológico, ao esquecimento da transcendência ou negação de Deus, passando pela afirmação do antropocentrismo radical. A lógica interna da modernidade é, portanto, a lógica de uma *razão secular* no sentido etimológico da palavra, ou seja, o confinamento do ser humano na *imanência* do mundo e da história.

De fato, uma das características da sociedade moderna é o deslocamento social da religião. A sociedade se organiza - em todas as suas dimensões - segundo critérios próprios, sem referência alguma à religião ou à transcendência. Fato que é absolutamente inédito na história da humanidade. Mas, contra todas as previsões dos sociólogos, a secularização não é tão absoluta como se poderia imaginar. A prova mais cabal é o que se convencionou chamar a "volta do sagrado", ou ainda a "revanche de Deus". O religioso voltou pela porta dos fundos e de maneira nada convencional, antes anárquica, heterogênea e mesmo selvagem.

A teologia da secularização foi uma primeira tentativa de interpretar este fato histórico. Aos olhos da fé cristã tratar-se-ia apenas da justa autonomia do mundo criado. Mas a vertiginosa evolução da sociedade nas últimas décadas mostrou que essa leitura pecava por excesso de otimismo. Se o mundo moderno não se deixa cristianizar tão facilmente é porque há uma ruptura entre cultura e evangelho. A fé cristã não é mais a matriz da cultura moderna. E esse é, segundo Paulo VI o "drama do nosso tempo".

Para outros - e esta seria uma segunda interpretação - estaríamos entrando numa nova etapa da história religiosa da humanidade. As grandes religiões, sobretudo nas suas formas tradicionais e institucionalizadas, estariam cedendo espaço para outras formas religiosas mais adequadas à cultura da modernidade. Transformação do sagrado mas não desaparecimento da religião e menos ainda negação da transcendência.

O que está em jogo é a evolução religiosa do ocidente. E mais exatamente a sua matriz cristã. O fenômeno histórico da secularização não pode ser analisado unicamente na sua vertente teórica, segundo a lógica inerente à razão secular. A indiferença religiosa e o ateísmo moderno no ocidente têm causas *históricas* e explicações *culturais* que não podem ser transpostas em argumentações *ontológicas*. É preciso levar em conta os *condicionamentos históricos* que tornaram possível a inflexão atéia da cultura ocidental para não fazer do mundo moderno um mundo constitutivamente a-teu e incompatível com a fé cristã.

À primeira vista a sociedade moderna teria "resolvido" o problema de Deus banindo-o do ser horizonte cultural. Do ponto de vista teórico é a passagem do ateísmo militante para a indiferença tranqüila, que é mais o ar que se respira do que um resultado de conclusões teóricas ou de opções existenciais. Do ponto de vista prático é a marginalização social da religião e o abandono da prática religiosa, mesmo que a relação do homem com Deus continue a ser vivida e buscada por outros caminhos.

A teologia não está isenta de toda culpa. Identificada com a razão moderna sem a suficiente distância crítica, ela foi incapaz de apresentar-lhe um anúncio cristão capaz de abrir essa reclusão na imanência da história à autêntica transcendência cristã. Desorientada, a teologia se aventurou numa busca desesperada de legitimação. É o que explicaria o recurso acrítico às chamadas "linguagens de empréstimo". Fenômeno que se repete, de outra forma, no empolgamento atual pelos "novos paradigmas". Tendo perdido o seu objeto próprio, a teologia acaba tomando emprestadas não só a linguagem como também a temática de outras ciências humanas, descaracterizando-se e perdendo a sua especificidade.

Não é por um simples mimetismo com a razão natural que a razão teológica se fará ouvir, mas num confronto dialético com ela. Ou seja, "suprassumindo" os seus desafios da razão moderna, acolhendo-os e integrando-os na perspectiva própria da fé. Mas isso pressupõe um discernimento crítico não só da razão moderna como da teologia também.

III.- A TEOLOGIA COMO "SABER" IRREDUTÍVEL

Constatar o fim de uma "era teológica" -essa longa convivência da teologia com a razão ocidental -não significa que a alternativa esteja no abandono da razão. Nem se trata de optar pelo retraimento da teologia à sacristia da vida e da história, num olvido irresponsável dos problemas reais. Mas é inegável que a contribuição da teologia haverá de passar pela recuperação da sua especificidade como "saber".

Por isso, a crítica dos limites da razão deve ser, ao mesmo tempo, uma autocrítica da teologia. A sua palavra só será levada a sério se for capaz de mostrar o que possui de

novo, de diferente, de irreduzível. Saber específico, mas não absoluto. E muito menos totalitário. Dito com outras palavras, a "ratio theologica" deve mostrar que é "ratio" e que é "theologica", ou seja, que é um *saber sensato* (e, portanto, racionalidade, não puro sentimento nem experiência cega) sobre a experiência comum da vida humana. Por isso pode interessar a outros. Mas saber *específico*, a partir da perspectiva particular que é a fé (e, portanto, irreduzível a outros saberes, ainda que não oposto a eles).

Ou a relevância social da teologia brota do que ela é, ou estará condenada a ser um discurso mimético e repetitivo de linguagens já conhecidas. Apontar em que direção pode ser prolongada esta reflexão, levando em conta as lições tiradas da crise da razão moderna, é o que se trata de fazer agora a modo de conclusão.

1. Da crítica à autocrítica

A história da teologia, do ponto de vista das suas relações com a cultura ocidental, pode ser resumida num duplo encontro: com a razão grega e com a razão moderna. Aquela era uma razão *metafísica*, mas integrada ainda numa cosmovisão *religiosa* do universo. Esse foi o espaço de reflexão dentro do qual se elaborou o primeiro discurso cristão. Em contraposição, a razão moderna representa um deslocamento radical do ponto de vista epistemológico que faz dela uma razão decididamente *secular*: anti-metafísica e não-religiosa.

Em ambos os casos o desafio para a razão teológica foi o da sua especificidade. É preciso reconhecer que a teologia não teve sempre a lucidez necessária para manter a distância crítica sem a qual era impossível preservar o seu "logos" próprio. Porque a encarnação, como experiência histórica, é critério definitivo para a elaboração *teológica* de qualquer *logos* sobre Deus e sobre o homem. A pergunta que surge então é saber até que ponto a teologia, na sua convivência com o paradigma da razão, antiga ou moderna, se deixou con-figurar pela estrutura da razão "natural".

É inegável, sob muitos aspectos, que a razão teológica foi assumindo não poucos traços da razão dominante: grega com os gregos, moderna com os modernos. Neoplatônica, em grande parte, nos primeiros séculos; nominalista no fim da Idade Média e, na época moderna, lutando desesperadamente para ter reconhecido o seu estatuto "científico". Mas nem sempre com a distância crítica necessária para deixar claros os pressupostos que comandavam a estrutura da razão em cada época. Foi o caso, por exemplo, da "apologética" no século passado. E o que explica também que a unidade da teologia se tenha feito em pedaços a partir do s.XVII. Esse parece ter sido igualmente o problema das "teologias em genitivo", nas quais se fragmentou a "teologia de escola" no tempo pós-conciliar. De todas formas, contemplando o extremo último desse arco histórico, a razão teológica apresenta muitas das características da razão ocidental: unilateral, fragmentada e sem raízes na experiência.

Unilateral por ter reduzido a razão a uma forma de racionalidade que acabaria expulsando da teologia outros tipos de conhecimento. A razão teórica tende a ser em si mesma -também na teologia- totalizante senão totalitária. Mesmo quando variam as suas metamorfoses: da teologia de "controvérsia" à sistemática, como se prefere dizer hoje, passando pela apologética ou pela dogmática. Também na teologia se deu a primazia do conhecimento sobre a vida, do abstrato sobre o concreto, do sujeito que conhece sobre o mistério conhecido. Como explicar senão essa espécie de confiança incondicional na razão, o fascínio pelas idéias claras e distintas e a ilusão enganadora de que a realidade do mistério se esgota no conceito?

É visível, por outro lado, o caráter fragmentário da teologia atual, reflexo de uma razão fragmentada. Em parte por opção metodológica. Como a ciência, também a teologia avança separando e dividindo. A especialização é necessária e, ao mesmo tempo, perigosa. Ela permite conhecer sempre mais. Mas sacrificando a unidade da experiência. A teologia não escapa à especialização do conhecimento e ao acúmulo de dados. Mas para que? o que fazer com eles? O difícil diálogo entre as disciplinas mostra que a lógica da especialização, na teologia como nas ciências, é a divisão do trabalho e o campo próprio de aplicação do conhecimento. A desarticulação dos currículos é a expressão mais clara dessa fragmentação e dessa perda da unidade.

Mas essa fragmentação tem ainda outro motivo, do qual nem sempre somos conscientes. A visão que a teologia tem da realidade, ao adotar a perspectiva das ciências humanas, é necessariamente fragmentada. Porque essa é a condição da razão "científica": escolher um ponto de vista. O problema começa quando a justa delimitação metodológica de um ponto de vista, esquecida da sua parcialidade, se apresenta como a visão da realidade. O resultado é a absolutização do que não passa de um aspecto: o psicológico, o econômico, o político. As pessoas estão assim condenadas a viverem compartimentadas numa perigosa esquizofrenia de sentido. Pode a teologia renunciar a uma visão unitária da realidade? E não poderia ser uma das suas tarefas importantes, em diálogo com outros saberes, devolver a unidade à experiência humana? Mas para isso é necessário que ela encontre a sua própria unidade.

A teologia, como as ciências, perdeu, em parte, as suas raízes na experiência. É mais claro à primeira vista para as ciências. O reino da ciência, prolongado na tecnologia, é o mundo dos "interesses". Em função deles se tomam as opções. O conhecimento científico se desenvolve a partir de si mesmo e sem vínculo essencial com o mundo da vida e das suas verdadeiras urgências.

O paralelismo não pode ser forçado, mas basta conhecer um pouco a história da teologia para concluir que a reflexão teológica esteve, e continua a estar muitas vezes, longe da experiência concreta da vida de fé, das urgências pastorais, dos problemas reais da comunidade eclesial. Não só pelo *lugar* em que se elabora a reflexão teológica. Também pelos "interesses" que a comandam.

Estes são apenas alguns traços nos quais a teologia pode encontrar um campo importante para repensar as suas relações com a razão moderna. Sem uma autocrítica lúcida e radical ela não podera recuperar a sua especificidade nem encontrar o seu lugar no conjunto dos outros "saberes".

2. A teologia como "saber"

Nada disto deveria soar como uma apologia do isolamento da teologia, esplendidamente alienada por trás das muralhas de fé. Mas a preocupação com a relevância social da teologia faz com que qualquer esforço para resgatar a especificidade se torne suspeito. Ora, a pertinência humana da teologia passa por uma redefinição honesta e despreziosa do seu lugar e do seu papel no conjunto das outras ciências.

A moderna distinção entre os diversos campos de saber obriga a teologia a recolher-se a uma posição mais realista. Ela não é a única ciência sobre o mundo, sobre o homem e nem mesmo sobre Deus. E muito menos - como na visão medieval da "universitas scientiarum" - a rainha, o coroamento de todas as ciências. Ela é *um* saber ao lado de outros saberes. O que pressupõe não só a distinção como também a autonomia de cada saber. Todos os saberes são limitados, parciais e, por isso,

complementares. Também a teologia, que não pode se confundir com o "espírito absoluto".

De-limitar assim a teologia é relativizá-la, i.é. des-absolutizá-la e pô-la em relação. A teologia precisa das outras ciências como os outros saberes precisam da teologia. A revelação e a fé apresentam, sem dúvida, uma perspectiva, são uma "palavra" específica sobre a totalidade do real. Mas não oferecem conhecimentos nem conteúdos próprios sobre o cosmo, o ser humano, ou a história. A teologia precisa das outras ciências. De todas. O antigo ditado ("philosophia ancilla theologiae") deve ser corrigido e ampliado: porque a autonomia das ciências exclui a subordinação e porque nessa relação devem entrar também as outras ciências. A relação "ministerial" ou "ancillar" só é correta se for mútua, i.é. exercida nas duas direções. A teologia ilumina mas é também iluminada. Trata-se de saberes **diferentes** mas não *opostos*.ç

Relativização perigosa da teologia ou aceitação honesta da sua particularidade? A teologia é uma reflexão sobre a existência cristã. Mas esta existência é *uma* possibilidade de compreender-se humanamente, de habitar e de configurar este mundo de uma *maneira diferente*.. O pluralismo do mundo moderno está aí para prová-lo. Interpretação particular, sem dúvida, mas sensata. E capaz de gerar sentido. Passível de medir-se com outras visões e de contribuir com elas para a construção de um mundo mais sensato.

Aceitar esta particularidade é a condição para que possa ser reconhecida a especificidade da teologia. Mas isso significa também que ela não tenha vergonha de assumí-la. E que renuncie à pretensão de poder falar todas as "línguas". Coisa que nenhuma outra ciência ousaria fazer. Não haveria aí uma maneira muito sutil de continuar sendo a "rainha" das ciências?

Reconduzida ao seu devido lugar entre os outros saberes a teologia tem, evidentemente, uma palavra própria. Palavra que lhe é *dada na história* (é o sentido da "revelação") e nela tem que ser *acolhida livremente* (é o sentido da "fé") . Porque ela nos foi dita na história concreta de um homem, Jesus de Nazaré, que é para nós a *palavra indivisível* sobre o homem, sobre a história e sobre Deus. A experiência cristã gira toda ela ao redor da encarnação. Por isso, a história é parte integrante da elaboração teológica. Uma teologia que seja verdadeiramente *cristã* nunca poderá ser feita à margem da realidade. A teologia não precisa pedir licença para ser teologia sem acréscimos. Como se isso fosse sinônimo de alienação.

Mas dentro da realidade o que se espera da teologia é a sua palavra própria. E a palavra da teologia não é o que dizem as outras ciências, sejam elas exatas ou humanas. É delas que a teologia recebe os conteúdos concretos do que é hoje o homem, a sociedade, a história, o cosmo. E, portanto, os seus dinamismos, as suas interrogações, os seus impasses. Mas a sua tarefa não é substituir-se às ciências ou repetir a sua linguagem. É pôr em contato essa atualidade histórica com a tradição de Jesus de Nazaré, da qual vive a teologia. Nesse sentido a função da teologia é de mediação: fazer com que as questões do presente interroguem a tradição para que a tradição possa ressoar no presente. Não se trata apenas de colocar lado a lado duas leituras da realidade (paralelismo ou bilingüismo estéril), mas de mostrar que o evento único e irrepetível que é Jesus de Nazaré torna possível *outra* visão da realidade. Visão particular, sem dúvida, mas sensata e capaz de gerar sentido para um mundo mais humano.

Mas isso situa a proposta da teologia no espaço humano da liberdade e do sentido último. E, por isso, do diálogo, do confronto e da crítica. Porque Jesus Cristo não é uma

teoria mas um acontecimento concreto que nos coloca diante da questão do sentido (origem e meta da história humana) de maneira histórica, livre e pessoal. A relevância social e a pertinência humana da teologia dependem da adesão livre a essa "palavra" e da capacidade que ela possui de suscitar um modo de viver que é "sensato" e pode interessar aos homens e às mulheres com os quais convivemos. Mostrar, com alguns exemplos, essa força "reconstrutora" da razão teológica é o que nos resta por fazer antes de concluir.

3. A teologia como reconstrução de sentido

A teologia não é um discurso fechado sobre si mesmo. Ela tem seu conteúdo próprio, seu estatuto e sua coerência. Mas tudo isso tem que ser dito e elaborado *dentro* de uma perspectiva humana. A prova da teologia não é tanto a sua coerência lógica quanto a sua coerência antropológica face a algumas aporias da razão moderna.

a) Deslocamento do "cogito".

Ao afirmar de maneira absoluta a primazia do lógico sobre o ser, a razão moderna privilegiou a perspectiva do sujeito que impõe à realidade o seu código interpretativo. O resultado foi a ruptura nunca mais superada entre sujeito e objeto, com todos os seus desdobramentos, e o isolamento em si mesmo de um sujeito auto-centrado, não dialogal.

Para sair desta aporia não basta fazer uma crítica do conhecimento. Mesmo em nome de uma "razão comunicativa". É preciso descer até à antropologia que sustenta a pretensão absoluta da razão moderna. Porque ela não é a única maneira de entender o ser humano. A teologia pode oferecer para isso uma palavra "reconstrutora", sem necessidade de fugir ou de demonizar a razão moderna. Com efeito, em Jesus Cristo o ser humano aparece como ato de escuta e de acolhida da palavra que o constitui e o supera. O ser humano é constitutivamente dialogal, um "eu" face a um "Tu". Ser relacional em si mesmo. É a condição da filialidade de Jesus, i.é. da sua capacidade de reconhecer-se como filho, de reconhecer a Deus como Pai (e não como rival ou como poder) e de reconhecer os outros como irmãos.

Esta perspectiva sobre o ser humano poderia e deveria ser prolongada numa nova epistemologia: o des-centramento da razão. Não para negá-la, mas para transgredí-la, para "ir além". O primigênio na experiência humana não é o "cogito" que isola, o pensar auto-centrado, mas o *ser pensado* por alguém. E, portanto, *ser amado*. De modo que o "cogito ergo sum" cartesiano poderia e deveria ser transcrito como "*amor ergo sum*". Só um ser humano constitutivamente relacional é capaz de superar a aporia do "conhecimento sem amor".

b) Recuperar a unidade do conhecimento

A primazia do lógico na razão moderna leva consigo ou pressupõe o esquecimento do ser, o abandono do ontológico. Mas se o ponto de partida do conhecimento não for o ato de existir, na sua concretude histórica, a unidade da experiência estará definitivamente comprometida. E com a unidade desaparece também a questão do sentido. Não haverá mais correspondência entre a estrutura do conhecimento e a estrutura metafísica da realidade. A fragmentação do conhecimento e o distanciamento da experiência e da vida - duas características da razão moderna - são conseqüências inevitáveis. O ser humano se torna "razão" sem sentido.

Proteger essa unidade entre razão, ser e saber, é vital para a teologia mas também a sua maneira discreta de prestar um serviço importante à antropologia. Porque, ao

postular a unidade, a teologia aponta para o Absoluto que a habita e do qual fala. O ser humano é um *ser situado*: responsorialmente diante de Deus e responsabilmente diante dos outros. Nada escapa à totalidade desta experiência.

Haveria que perguntar-se se uma das razões da poderosa atração que exercem hoje as religiões orientais sobre o mundo ocidental não poderia estar na dimensão "sapiencial" que as caracteriza. Nelas parece buscar o homem moderno uma unidade, um sentido e uma salvação que a ciência e a razão não lhe podem dar. Uma contribuição importante da teologia no seu diálogo com as outras ciências não poderia consistir na recuperação da unidade da experiência humana? Dar sabor à vida, inspirar, alentar, animar, dar sentido. Mesmo que para isso tenha que ser menos "ciência" e mais "sabedoria", menos "sistemática" e mais aberta e inacabada, como a vida.

c) Transcendência, mas qual transcendência?

Esta é uma das questões pendentes da modernidade. A sociedade moderna não sabe como situar-se diante de Deus. Os deslocamentos da religião - tanto no nível pessoal como no institucional - são a face visível desse problema. Por um lado, o fenômeno sócio-histórico da secularização com todas as suas seqüelas; por outro lado, a efervescência do religioso sob as formas mais inesperadas. A relação do homem com a transcendência continua a ser vivida e buscada, embora as respostas - não tanto teóricas quanto pragmáticas - que o homem moderno vai encontrando nem sempre sejam coerentes. Mas pelo menos permitem colocar o problema em outros termos.

A consciência religiosa do homem moderno, nas suas mais diversas manifestações, poderia ser caracterizada como uma *vaga consciência do divino*. Vaga, porque os traços desse "divino" são muito difusos, e estão mais próximos do sagrado descrito por R. Otto, misterioso, tremendo e fascinante, do que de uma transcendência pessoal. Consciência, contudo, e, portanto, necessidade desse referencial para a construção do sentido. Mas para isso é indispensável que a maneira de viver e de tematizar essa referência ao divino não esteja baseada numa regressão impossível ao pré-moderno.

Ora, algumas tendências da atual busca religiosa - como o holismo, o fascínio pelas religiões orientais, a aspiração à mística, etc.- não parecem satisfazer às exigências do que estava inscrito na nova consciência de transcendência que emergiu no tempo-eixo. Ela, de fato, era inseparável de uma compreensão conseqüente do ser humano como ser responsável e livre diante de Deus. A busca de sentido e de salvação "em Deus" não pode significar a anulação do ser humano.

E aqui está a ambigüidade de muitas buscas atuais do "divino". Inspiradas ou não na tradição da sabedoria e da mística das religiões orientais, elas são, no fundo, um esforço desesperado para fugir da dureza do real. A salvação que propõem acaba comprometendo a transcendência de Deus e a autonomia humana. A descoberta do sentido -a "unificação do ser" - consistiria no mergulho do ser humano no cosmo para apropriar-se das misteriosas energias que o atravessam e poder assim transcender-se no "divino". Mas se a "salvação" consiste em libertar-se da condição humana, ela é a renúncia a uma existência contingente. Salvação ilusória, portanto, pois nada mais seria do que a aceitação impotente de que "fora" de Deus nada pode ex-sistir.

Também aqui a teologia cristã deveria mostrar a força "reconstrutora" inerente à sua concepção das relações entre o ser humano e Deus. A "sabedoria cristã", com efeito, parte da afirmação do ato de existir e, portanto, da aceitação serena do contingente, do que não é Deus. A idéia cristã de criação como separação é,

precisamente, a que dá consistência à realidade humana diante de Deus. Não é preciso "perder-se" no divino para existir com sentido. Em termos cristãos o ser humano existe de modo pessoal diante de Deus, é um "tu" em diálogo, é uma existência nomeada e reconhecida.

Abrir-se à transcendência, portanto, não significa negar a condição limitada da existência humana mas acolhê-la como dom. Para "existir com sentido" não é necessário perder-se em Deus, nem renunciar ao lugar central que o homem ocupa no mundo e na história. É suficiente situar-se nessa relação constitutiva sem que a "dependência" seja interpretada como humilhação e sem que a autonomia se entenda como o grito de independência.

* * *

A vida de Jesus de Nazaré é o lugar concreto no qual se opera a passagem da *onto*-logia para a *teo*-logia, ou seja de uma existência que ultrapassa a "analogia entis" para entender-se como "analogia amoris". Por isso, uma teologia cristã conseqüente não deveria ter medo de ser (valha a redundância!) teologia *de Deus*, desse Deus que se revelou na história concreta de Jesus de Nazaré. Porque Ele é para o cristão a palavra indivisível sobre o homem, sobre a história e sobre Deus.