

Outros Saberes

Teologia e Ciência na Modernidade

Vítor Westhelle

1. Começando

Por que deveria a teologia latino-americana interessar-se pela discussão tipicamente norte-atlântica sobre a crise da modernidade? O que está em jogo nessa discussão que nos importaria? Estaríamos mais uma vez, como disse Neruda, “llenandonos la cabeza con el último de los transatlánticos”? Seria essa discussão, que pretendo exemplificar com textos um tanto inusitados, mais um esoterismo através do qual poderes e saberes do Norte continuariam sua vocação imperialista?

A razão deste artigo é a existência de um vínculo extremamente importante entre o fenômeno de uma global fragmentação, em que discursos particulares e localizados escapam das grades epistemológicas que dominaram o pensamento ocidental pelos últimos séculos, e a assim chamada crise da modernidade que se ensaia nos discursos dos assim chamados “pós-modernos”. Há algo nesta simultânea estratificação entre globalização e localização que bem se expressa no neologismo “glocalização”. Não pretendo, portanto, trazer novas lições com as quais a teologia latino-americana poderia avançar e sofisticar-se, uma nova teoria informativa que substitua a já sovada tradição marxista ou que simplesmente a renove. O interesse é outro. Tênto aqui discutir, isolar e analisar um momento do pensamento europeu em que, pela primeira vez, me parece, surge uma agônica consciência dos limites da modernidade européia, dos paradigmas que, ainda quando criticados, dominavam as possibilidades do que se convencionou chamar de ciência, de discurso rigoroso e, finalmente, de racionalidade. Tênto fazer o que Alejandro Serrano Caldera certa vez chamou de “o retorno das caravelas”: uma volta para a Europa, para assim conhecê-la pela primeira vez¹. Olhar o pensamento e a prática discursiva que lá se exercita, com olhos de etnógrafo, daqueles que uma vez vieram a estas margens para definir, inscrever e inventar a América. É preciso, como disse certa vez Rabinow, antropologizar o Ocidente.

O termo “pós-moderno” é problemático e é emblemático. Problemático enquanto sugere que a modernidade, essa atitude fáustica de auto-superação, possa ela mesma ser superada. Emblemático enquanto codifica um etos, uma atitude que

a modernidade em si mesma cria, sua própria contradição, sua maneira de voltar-se contra si própria. Emblemática, sobretudo, quando não é confundida com um período que supostamente superaria a modernidade. Se algo resta no termo para ser usado, é o de congelar e manifestar o que a modernidade amiúde dissimula, sua própria potencialidade de negação. É uma atitude de auto-reflexividade que examina os limites mesmos da modernidade sem a pretensão de passar além deles, mas para revelar sua impertinente existência. É uma maneira de evitar qualquer busca de fundamentos ocultos que sustentariam os mastros do circo e, então, de voltar à superfície dos exercícios da racionalidade que se estabeleceu como hegemônica no Ocidente e que a América Latina não só adotou e mimetizou, mas que está no próprio fundamento dessa abstração inventada pela Europa e nomeada América. Nas palavras de Carlos Fuentes: “Descoberta porque inventada porque imaginada porque desejada porque nomeada, a América tornou-se a utopia da Europa.”²

Inventada porque desejada! De onde vem esse desejo? Que desejo é esse? Uma resposta a esta pergunta me leva a um momento crucial da história européia em que surge como prática dominante o imperativo que Sêneca já havia enunciado no período clássico da fundação do Ocidente e que Kant celebrou no apogeu da era moderna: *Sapere aude*³ — a ousadia de saber, que, em latim, tem o duplo sentido de “degustar” (*sapere*) e “discernir”. Foi no séc. 15, com as viagens em busca das especiarias da Índia, com as viagens de Colombo, com a criação da imprensa, com a primeira gramática moderna, com a revolução de Copérnico, com a crítica às hierarquias em favor de um centro imutável na órbita em torno da qual tudo se nivelaria, com a expulsão dos mouros e de judeus da Península Ibérica, com a disseminação de cismas religiosos que logo confluíram na Reforma do início do séc. 16 — foi neste período que a Europa central e peninsular não apenas criou sua auto-referencialidade, fez-se centro, mas inaugurou o que se convencionou chamar de “modernidade”⁴. Este é o momento da realização do desejo de sabor como desejo de saber em que se confundem o criar, o inventar e o descobrir. Foi na passagem para o séc. 16 que a palavra “descobrimento” passou a ser metáfora para três práticas que se consagraram simultaneamente: o achar terra além-mar, a nova inscrição científica e a proliferação de traduções e comentários bíblicos. Nenhum destes atos em si foi algo novo. Os vikings já haviam encontrado terras além do Atlântico séculos antes de Colombo. As estrelas já haviam sido observadas com tanta precisão quanto o fez Tycho Brahe, e textos bíblicos já eram copiados, traduzidos e comentados muito antes de Lutero⁵. O que une todos esses eventos e lhes lega uma importância singular está na capacidade de os registrar, reproduzir e disseminar com uma eficácia jamais antes imaginada. É nesta junção que a América se inscreve peculiarmente dentro do projeto da modernidade. A América, o Novo Mundo, emerge como a consciência de que um lugar novo instaura também um tempo novo, marcado por uma nova atitude: a de legitimar-se com referência apenas a si próprio, sem necessitar mais de uma norma externa, de uma heteronomia⁶.

O resultado dessa nova prática possibilitou o surgimento de uma técnica de discernimento e disseminação de informação jamais antes vista. O texto inscrito, as Escrituras, os relatos da Conquista ou um tratado de Galileu podiam, pela precisão de sua duplicação, ser lidos simultaneamente em vários lugares e ao mesmo tempo conferidos, sem os malfadados erros de escribas. “A cada tribo seu escriba” foi a regra contra a qual se voltaram os novos sistemas de conhecimento e de poder. Ao perder o escriba, o texto perdeu sua ambigüidade, mas ganhou um sujeito, o autor. E entre autor e leitor multiplicaram-se diferenças possibilitadas pela reprodução e pelo livre exame dos textos disseminados. O falso e o verdadeiro, o sujeito e o objeto, o finito e o infinito, cultura e natureza, a escrita e a fala, o tempo e o espaço, o significado e o sinal, o externo e o interno, o imanente e o transcendente e todos os assim chamados binarismos ocidentais foram estratificados em polaridades que se excluíam e que a inscrição divisava.

O que veremos mais adiante é como a crise da modernidade é na verdade a consciência de que esses binarismos são uma espécie de ilusão ótica; quando levados aos seus extremos, eles revelam sua própria inconsistência revelando não que a modernidade falhou, mas que está construída sobre oposições que o hábito criou e normatizou. Mas o que aqui devo fazer em primeiro lugar é voltar à superfície de um discurso que já está se tornando por demais generalizado e examinar, com o exemplo da ciência, como essa maneira peculiar de ver o mundo e categorizá-lo acabou por se tornar hegemônica. Para isso tomo os exemplos do desenvolvimento das ciências e da teologia desde que a prática da disseminação da inscrição se tornou o padrão pelo qual qualquer questão de verdade poderia ser examinada.

2. O Princípio “Európico”

Volto à superfície para examinar o que é essa prática do discurso de que falo e como ela se tornou hegemônica ao ponto de relegar outras formas de discursividade como exóticas e até sem sentido. Como exemplo refiro-me a um texto de Jorge Luis Borges que Foucault assim introduz no prefácio do seu celebrado livro *As Palavras e as Coisas*:

Este livro surgiu de uma passagem em Borges, do riso que, lendo-a, desequilibrou todos os marcos familiares de meu pensamento — nosso pensamento, o pensamento que leva a estampa de nossa era e de nossa geografia — rompendo todas as superfícies ordenadas e todos os planos com que estamos acostumados a domesticar a selvagem profusão das coisas existentes, e continuou muito tempo depois a causar distúrbio e a ameaçar de colapso nossa secular distinção entre o Mesmo e o Outro. Esta passagem cita “certa enciclopédia chinesa” na qual consta que “os animais são divididos entre: (a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) domesticados, (d) porcos amamentando, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cachorros abandonados, (h) incluídos na presente classificação, (i) loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com

um fino pincel de camelo, (l) et cetera, (m) tendo recém rompido o jarro d'água, (n) que à distância parecem moscas.” No pasmo desta taxinomia, as coisas que apreendemos em um só salto, por meio da fabulação, demonstrado o charme exótico de um outro sistema de pensamento, está a limitação da nossa própria maneira de classificar as coisas, a virtual impossibilidade de pensar *aquela outra*.⁷

Este texto revela, ou melhor, detecta os limites de nosso próprio pensamento. Limites que não são eles mesmos inscritos. O que se chama de pós-moderno não é, então, a superação da modernidade, mas a demonstração de limites que ela mesma dissimula nas suas pretensões universalistas. Expressando-o em termos teológicos: o que a modernidade buscou ou desejou é o sonho de uma linguagem pré-lapsária, um esperanto que revertesse a representação da queda que temos miticamente expressa na narrativa da torre de Babel. É o desejo de descrever uma realidade ideal que não tem lugar (*u-topos*) no mundo irredutivelmente plural das coisas. O pós-moderno manifesta a consciência de que o que dizemos, o que inscrevemos revela a mesma estrutura “amártica”, pós-lapsária e, portanto, finita de nossa experiência cotidiana. E a prática que esse desejo enseja é o que se chamou de “descobrimento”. E o que aqui sucede é que entre teologia e ciência existe uma crescente bifurcação. Senão vejamos.

Quando Karl Popper escreveu seu famoso livro *A Lógica do Descobrimento Científico*⁸, seu argumento foi uma crítica do empirismo lógico que dominava as ciências. Seu princípio de falsificação foi então proposto como uma abertura no rígido sistema lógico-positivista a que se havia submetido a prática científica. Mas, voltando à superfície, é interessante notar que a palavra “descobrimento” no título do livro jamais é discutida em toda a obra. Serve apenas para ancorar tacitamente o empreendimento como que se todos soubessem e concordassem quanto a seu conteúdo. Popper, seguido de muitos outros — começando com Feyerabend, passando por Kuhn e indo até Rorty —, ainda que defendendo posições distintas, concordavam com a crítica ao representacionalismo realista. Enfatizaram o papel da imaginação na prática das ciências e criticaram toda disjunção entre imaginação heurística e a representação objetiva. Mas, enquanto faziam isso, uma nova abordagem começou a criticar o que eles ainda tinham como certo e que está oculto na palavra “descobrimento”, i. é, que exista uma realidade dada a ser descoberta. A esta nova linha de pesquisa, inspirada na relativização que Kuhn e Foucault impuseram às pretensões universais de teorias científicas (o reconhecimento da impossibilidade de decidir entre paradigmas científicos), deu-se o nome de “etnografia da ciência”⁹. Trata-se de uma tentativa de descrever o que o cientista faz quando se diz que está descobrindo algo. É nesta área que a prática científica e os relatos da Conquista se imbricam.

Um exemplo vem da missiologia: os povos do Novo Mundo, aqueles que teriam sido descobertos, foram apresentados, inscritos para os europeus de acordo com modos de classificação vigentes na Europa. Foram reconhecidos como cristãos que se haviam desviado (o modelo jesuíta que seguiu sua prática de Contra-

Reforma), como pagãos (i. é, muçulmanos que deveriam ser convertidos ou por atração ou por coerção) ou então como judeus (cuja herança representava a preparação para o evangelho). Aí temos a primeira das práticas que constituem a ciência contemporânea: a classificação que vê o que já conhece ou que deseja conhecer¹⁰.

Outro exemplo vem da própria ciência e se chama de ordenação genética. Nesta prática o que é observado é colocado numa tábua de medida, delimitada por dois pólos, que vai do inferior ao superior. Um exemplo dessa polaridade é o que separa natureza e cultura. Nas palavras de Alexander von Humboldt: “No Velho Mundo, as nações e as diferenças de suas civilizações são o ponto dominante na observação; no Novo Mundo, o homem e suas produções quase que desaparecem na estupenda manifestação de uma selvagem e gigantesca natureza.”¹¹

Essas duas práticas, acrescentadas de uma terceira, que é a matemática, a capacidade de submeter os dados da observação a uma matriz em que se possam quantificar incidências e probabilidade, formam juntas a base de toda a prática científica moderna desde o séc. 16¹². De Colombo a Vespúcio, a Humboldt, a Darwin, até aos Relatórios de Santa Fé, o que se chama de “América Latina” foi o resultado de uma prática de invenção e inscrição. “A sistematização da natureza”, nos diz Marie Louise Pratt em seu livro *O Olho Imperial*, é “um peculiar projeto europeu”¹³.

O que não pode ser classificado, ordenado geneticamente e por fim colocado em uma matriz de cálculo está fora da cena no sentido mais estrito do termo. O contrário então também vale: o que quer que exista, para existir precisa ajustar-se aos padrões aceitos e reconhecidos pelos quais possa ser classificado, ordenado e calculado. O que não é reconhecido nesta prática não faz parte do quadro, é o obscuro, o irracional. Em analogia ao chamado “princípio antrópico” na física moderna (que diz que o que observamos é a condição necessária para nos constituirmos como observadores), poderíamos chamar isso de “princípio európico”: o que os europeus viram e registraram está restrito às condições necessárias para sua presença como observadores e escribas. É neste sentido que os relatos da Conquista não são essencialmente diferentes da outra grande empresa intelectual que marcou o início da era moderna: o surgimento da ciência ocidental. A característica mais importante dessa prática não é, então, nem o olho que vê nem o que é visto, mas o que é inscrito para que outro olho possa ver, tomando presente o que está ausente. O que é então transmitido como conhecimento não é tanto o que constitui a cena descrita, mas a moldura com a qual esta é passada e disseminada. O que está fora da moldura, o indefinido, é também o obscuro, o irracional, o oculto. Mas não é isso o que todo o mundo faz? Certamente! Mas o que é de interesse é saber o que fez com que uma prática específica tenha se tornado a forma hegemônica de saber e de poder.

3. Consistência Ótica

A novidade não está na invenção ou na inscrição como tal, nem nas práticas específicas que a constituem, mas no fato de que a representação produzida e reproduzida está sempre à disposição de outros olhos. Heidegger, um dos pensadores que contribuiu singularmente para o entendimento desta auto-reflexividade que constitui a crise da modernidade, observou com razão que “o evento fundamental da idade moderna é a conquista do mundo como figura”¹⁴. Elizabeth Eisenstein, em uma obra impressionante sobre o surgimento da imprensa, já observava que o que conta na era moderna não é a observação como tal, mas o fato de que todo dado registrado “precisa ser processado, inscrito e posto à disposição para ser examinado e confirmado por outros olhos”¹⁵. “A única maneira de ‘abrir’ o livro da natureza à inspeção pública requer (paradoxalmente) uma codificação preliminar de dados em equações sofisticadas, diagramas, modelos e esquemas.”¹⁶ Com isto a variada e multifacetada experiência da natureza e das coisas torna-se uniforme e é apresentada em um plano normalmente bidimensional com figuras, diagramas, listas e textos explicativos. Isto é o que está por trás da sugestão de Galilei de que o livro da natureza encontra-se escrito em fórmulas geométricas e matemáticas. A questão não está em reproduzir a informação, mas em reduzir o campo de percepção a, basicamente, um sentido, a visão. Na observação de Foucault:

A observação, desde o séc. 17, é um conhecimento perceptivo equipado com uma série de condições negativas. O ouvir dizer é excluído, nem é necessário dizê-lo; mesmo o paladar e o olfato, por sua falta de certeza e suas variações, tornam impossível qualquer análise em elementos distintos que poderiam ser universalmente aceitos. O tato é vastamente limitado a designar apenas algumas distinções mais evidentes (como entre o liso e o áspero); isto deixa a visão com privilégios quase exclusivos, sendo o sentido pelo qual percebemos, expandimos e estabelecemos uma prova.¹⁷

Desde a afirmação de Hobbes de que *veritas non in re, sed in dicto consistit*¹⁸ até o dito de Max Planck de que “é real apenas o que pode ser medido”¹⁹, a peculiaridade da inscrição é afirmada. A universalidade da ciência depende de padrões estáveis para classificação, ordenação e medição que tornam a representação científica algo móvel. Através desta mobilidade disseminam-se padrões de dominação. Nas palavras de Bruno Latour, “a racionalização tem pouco a ver com a razão de burocratas e tecnocratas, mas muito com a manutenção de cadeias metrológicas”²⁰. A metrologia, como ciência que organiza padrões estáveis de medida, é o que torna a universalidade da ciência possível²¹. Lugares e tempos distantes podem “ser reunidos em um mesmo lugar numa forma que permite todos os lugares e tempos estarem simultaneamente presentes”²².

Uma condição necessária para tal prática universalizante é manter-se, tanto quanto possível, longe de um modo narrativo de discurso. O problema da narrativa

não é que ela seja ficção, mas, por estar contaminada de oralidade²³, que não seja uma forma puramente visual, como um esquema, uma lista, um diagrama ou mesmo um comentário. Assim, não se presta para a combinação das operações que formaram a ciência moderna (classificação, ordenação genética e cálculo). Eis por que a distinção básica que separa a ciência do que não é ciência não é a distinção entre ficção e não-ficção, mas entre permitir ou não a abertura de significados a outros sentidos que a visão.

A capacidade de uma representação ser sistemática e universal corresponde à linguagem simbólica de que é dotada. Sistemas e ciências são, ambos, fenômenos modernos, como observou Heidegger: “Na Idade Média, um sistema seria impossível, porque, então, essencial era apenas uma ordem hierárquica de correspondências.”²⁴ Observação similar é feita por Ernst Cassirer ao observar que “a ciência moderna torna-se sistemática por tornar-se simbólica no sentido estrito. Quanto mais perde o caráter de semelhança com as coisas, tanto mais se torna consciente da normatividade de seres e eventos.”²⁵ Ou, nas palavras de Foucault: “Desde o séc. 17, a semelhança foi sendo excluída dos limites do conhecimento.”²⁶

Com a transição de outros sentidos para a percepção visual o que se ganha não é, como se crê, objetividade, mas o que se tem denominado de “consistência ótica”²⁷. Esta possibilidade que realidades ausentes tornem-se presentes e emolduradas no campo de visão do que é inscrito em um plano bidimensional, permitindo assim que o objeto ausente/presente circule no tempo e no espaço sem que sofra mudanças e sem que haja necessidade da presença imediata do objeto externo ao qual se refere. Essa presença/ausência da inscrição em um plano bidimensional, ou ocasionalmente em um plano tridimensional de uma projeção computadorizada, deve, então, satisfazer estes dois critérios básicos: mover-se no tempo e no espaço e não sofrer mudanças nesta locomoção. A simultânea imutabilidade e mobilidade é o que possibilita à representação tornar presente o que está ausente. No entanto, vale recordar que o que se torna presente foi já filtrado pelo que acima chamei de princípio európtico. Qualquer conhecimento que esteja além da inscrição científica é obscuro e misterioso como o é a conjectura de uma coleção de universos para uma cosmovisão informada pelo princípio antrópico. Assim é que o mundo e a mente são domesticados.

No entanto, como observou Latour, não há grande ganho em analisar apenas a visualização. Cair-se-ia facilmente em clichês baratos que não explicariam por que uma forma particular de visualização tornou-se hegemônica. O que precisa ser ainda analisado é exatamente o que faz com que nem toda visualização seja de igual interesse. E isto é resumido no que tem sido descrito como a “situação agônica”²⁸. “É necessário (...) observar a maneira como alguém convence outrem a aceitar uma afirmação, passá-la adiante e torná-la ainda mais um fato.”²⁹ Nas palavras de Donna Haraway, “explicações de um mundo ‘real’ não dependem de uma lógica do ‘descobrimento’, mas de uma relação social de ‘conversação’ carregada de poder”³⁰.

O que estou sugerindo é que o conhecimento não é apenas poder no sentido baconiano do termo, i. é, um instrumento para prever e controlar eventos da natureza, mas que o conhecimento é constituído em e por relações de poder. Portanto, a questão não é tanto saber se uma representação é fictícia ou realista, mas se é capaz de “alinhar consigo o maior número de aliados leais”³¹. Para que isto seja alcançado não é apenas a inscrição como tal que conta, mas uma “cascata de inscrições cada vez mais simplificadas que se move na direção de uma síntese crescente de figuras, números e letras”³². Uma teoria, que etimologicamente significa visualização ou observação, é exatamente a capacidade de reduzir uma coleção de dados a “inscrições cada vez mais simples e caras, tornando papel menos papel”³³, tornando possível que um maior acesso a dados possa ser preservado e organizado em menos espaço.

Portanto, a busca de objetividade não é o resultado apenas da imutabilidade e mobilidade de uma representação, mas sim do fato de ser aceita por um número crescente de aliados. O custo da dissidência, o oferecer uma apresentação diferente, cresce proporcionalmente, porque a nova apresentação terá de agregar novos aliados em uma cascata correspondente à nova versão simplificada dos dados. Assim, a consistência ótica cresce na proporção inversa à abertura narrativa de uma inscrição, não porque haja objetos e ciências exatos e inexatos, mas porque a inscrição se torna tanto mais exata quanto mais aliados agrega.

Isto poderia ser entendido como um argumento circular, mas não o é porque o consenso em torno de uma inscrição cresce porque e quando a inscrição se desloca de sistemas abertos de comunicação e práxis para uma linguagem simbólica e artificial, quando vai da hermenêutica à representação. Eisenstein comenta neste sentido que a precisão alegada pelas ciências exatas na verdade tem a ver com a precisão com a qual o conhecimento é duplicado e reproduzido. Falando da virada que aconteceu com a introdução da imprensa no séc. 15, ela comenta que “a nova confiança na exatidão de construções matemáticas, de dados e números foi resultado de um método de duplicação que transcendeu os antigos limites impostos pelo tempo e pelo espaço”³⁴. A produção do conhecimento enquanto representação é uma forma de disciplinar a mente criando, através da inscrição, um novo binarismo, o que separa a mente/espírito do corpo/natureza. A distinção cartesiana entre a *res cogitans* e a *res extensa* é um efeito colateral desse processo que a ciência criou na sua prática de inscrição.

Assim, a disputa tradicional na epistemologia entre idealismo ou mentalismo e materialismo pode ser superada mantendo-se o enfoque não na relação dos pólos, mas no que os medeia e os cria: a inscrição. Isto é o que se tem chamado, no contexto da crise da modernidade, a “virada lingüística” na filosofia. Em outras palavras: não é a relação entre sujeito e objeto que cria a linguagem e a inscrição, mas é a linguagem e sua inscrição que precedem a separação entre o ser e a idéia, entre o objeto e o sujeito. Hegel foi talvez quem primeiro elaborou este argumento postulando, contra os empiristas, que a externalidade do objeto surge primeiro

através de uma “reversão da consciência”³⁵, um espelhismo da própria linguagem que pela primeira vez postula a existência do objeto. Por isso também o sujeito é uma criação recente, “a mais nova criação”, como dizia Nietzsche, ou, no estilo mais sóbrio de Foucault, um produto do séc. 17 que já está a desaparecer³⁶.

4. Os Saberes Subjugados

O que se tem chamado de ciência é o que tem feito o exercício do conhecimento ser também um exercício de poder. Richard Rorty, o neopragmático norte-americano, disse certa vez que “preocupações com o ‘status cognitivo’ ou com a ‘objetividade’ são características de uma cultura secularizada em que o cientista tomou o lugar do sacerdote. O cientista é agora visto como a pessoa que mantém a humanidade em contato com alguma coisa além dela mesma.”³⁷ O comentário é interessante porque também aponta para um diferencial entre as ciências humanas e as assim chamadas ciências exatas, visto que as últimas postulam o conhecimento do que está além da realidade humana. Mas é necessário corrigir parcialmente esta afirmação. O que está correto é que a ciência está de fato habilitada a acentuar a divisão entre o sujeito e a natureza “externa” através da prática da inscrição, situando o cientista como mediador entre os dois pólos. Mas a palavra “sacerdote” no texto de Rorty só pode ser entendida como uma metáfora, ou apenas como uma analogia imprópria. No sentido religioso a palavra “sacerdote” define explicitamente quem se situa e reconhece a distinção qualitativa entre o infinito e o finito, enquanto que nas ciências a distinção é entre o indefinido (*apeiron*) e o definido que resulta do processo de inscrição como tal. “A única maneira de definir o mundo”, observou George Bataille com ironia, “é reduzi-lo a nossas medidas e então, com um riso, descobrir que ele está além de nossas medições.”³⁸ É esse riso que distingue o sacerdote do cientista. Este último despreza o além e crê poder trazer o mundo para dentro da inscrição. O cientista é sempre taciturno. O riso é uma concessão à loucura quando os próprios limites dos cânones de racionalidade esbarram com o indefinido, com o que resiste, em princípio, a ser reduzido à inscrição: o que fica fora, além dos limites da racionalidade, não herda o reino do conhecimento. O riso de Bataille é o que nos move da figura para as margens da moldura.

A razão dos presentes comentários não é mostrar que a ciência seja intrinsecamente demoníaca e perversa ou inerentemente boa e virtuosa, mas que ela está virtual e genuinamente vinculada ao poder em ambos os sentidos: o mais óbvio, que se refere ao controle dos objetos, e o mais insinuante, o que se refere ao controle das condições pelas quais os objetos podem ser conhecidos. O poder não está somente no resultado tecnológico das aplicações científicas, mas na própria constituição da ciência como tal. Com esta observação desloca a discussão: não se trata de julgar primeiramente a ciência e a tecnologia pelo resultado que produzem,

mas de trazer à tona os limites que a ciência cria para o que pode ser legitimamente inscrito e o que não pode (por que não seria legítimo um discurso sobre a benzedura, a oração miraculosa ou a telepatia? ou por que a química superou a alquimia, ou a astronomia a astrologia?). Meu interesse aqui é enfocar o que a ciência elimina do campo de visão. Quais são os saberes que mantêm a existência, mas não são codificados e processados pelos cânones normativos do conhecimento?

Outros saberes — na medida em que não preenchem os critérios de mobilidade e imutabilidade das inscrições que se impuseram, na medida em que não sobrevivem à situação agônica na qual o poder constitui-se ao nomear a realidade — serão marginalizados em nome do triunfo da razão sobre o que é considerado o oculto, o irracional. “Que sociedade é esta”, pergunta Latour, “na qual uma fórmula matemática escrita e impressa tem mais credibilidade, em caso de dúvida, do que qualquer outra coisa: o senso comum, sentidos outros que a visão, uma autoridade política, a tradição, ou mesmo as Escrituras?” A pergunta pode ser entendida no seu sentido retórico mais imediato, mas é importante tê-la em mente como uma pergunta que questiona os limites de um mundo que a ciência define, os limites além dos quais o indefinido se confunde com o infinito.

Uma sugestiva resposta à pergunta de Latour pode ser encontrada em Anthony Giddens com sua noção de “seqüestro de experiências”³⁹. Giddens aponta para os contextos institucionais que a modernidade cria como sendo correlatos ao que a ciência faz com a representação e a linguagem⁴⁰. Através de sistemas de referencialidade de poder e conhecimento internalizados (o que pode ser dito e o que não pode, etc.), separamos da vida cotidiana experiências que sugerem questões inquietadoras, como a enfermidade, a loucura, a criminalidade, a morte e, sobretudo, a sexualidade. Este seqüestro é o que nos poupa de problematizar essas questões como parte da normalidade de nossos discursos uma vez que eles elevam os níveis de ansiedade. Ou melhor, estes falares elevam o nível de ansiedade e causam inquietude precisamente porque tendem a interferir nos sistemas referenciais que definem a relação que temos com o saber e o poder. Produzem, por assim dizer, aquele riso incômodo de que falava Bataille. Examinando algumas dessas práticas e experiências marginais, o anormal, sugere Giddens, talvez possamos achar as razões por que a normalidade é definida como é e como esta definição condiciona nossa maneira de olhar o mundo.

Foucault faz uma observação similar, apontando para a “insurreição de saberes subjugados (...) sob o nível da cognição e da cientificidade (...) com a qual a crítica executa seu trabalho”⁴¹. Ele inclui em sua lista o paciente psiquiátrico, o enfermo, o delinqüente e outros. Mas vai um passo além de Giddens ao sugerir a necessidade de uma “anticiência”. Esta “anticiência” não visa “negar o saber ou (...) estimar virtudes outras que a cognição que escapa a seu encapsulamento no conhecimento”. Ao contrário, diz ele, “estamos preocupados, antes, com a insurreição de saberes que se opõe primeiramente não aos conteúdos, métodos ou conceitos das ciências, mas aos efeitos dos poderes centralizadores que estão

vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado em uma sociedade como a nossa”⁴². Ao invés de um apelo irracionalista, Foucault faz a defesa da “união de um saber erudito com memórias locais” para assim registrar e “estabelecer o conhecimento histórico de lutas e fazer uso tático deste conhecimento na atual situação”⁴³.

O que é óbvio em ambas as listas de experiências e memórias subjugadas é a ausência das experiências, mitos e ritos religiosos — muito embora estes não possam ser incluídos nos critérios de cientificidade em Foucault ou de referencialidade interna em Giddens. Numa visão geral do que aconteceu com a teologia durante o período em que se constituiu o discurso científico da modernidade, sugiro que se possa argumentar plausivelmente em favor da inclusão da teologia como uma forma de conhecimento que seria considerada como anti-ciência por Foucault, ainda que a teologia deva ser distinguida, de certa maneira, do que tanto Foucault quanto Giddens entendem por saberes marginais.

Antes de continuar, revisemos o argumento principal da crítica que se faz ao discurso científico. Ao delimitar e reduzir a experiência ao campo de visão dos móveis imutáveis, a ciência ou a racionalidade moderna criou um paradoxo: ao tentar compreender o objeto externo ao seu discurso, criou ou inventou este objeto pretendendo-o tanto mais presente no conceito quanto mais ausente na realidade. Em decorrência disto, essa forma de racionalidade tornou-se auto-referencial, quer dizer, ao alegar que re-presenta a realidade, o que faz é justificar-se a si própria na situação agônica pela qual um paradigma busca agregar leais aliados. A questão fundamental é se o paradoxo mesmo é explicitado ou não. Como vimos, nas ciências o paradoxo é sempre dissimulado. A teologia, por outro lado, é uma forma de saber que pressupõe o paradoxo e tenta torná-lo explícito. É neste sentido, na superfície mesma da prática representacional, que a teologia funciona de forma diferente da prática de inscrição científica.

As similaridades e diferenças entre ciência e teologia já foram expressas de várias maneiras, tanto em relação à metodologia quanto em relação ao próprio conteúdo. Em ambos os casos, no método e no conteúdo, há argumentos a favor de uma correspondência analógica ou de uma divisão de competências entre ciência e teologia. Mas o que aqui estou sugerindo ao dizer que a teologia não preenche as condições de cientificidade não é nenhuma das duas opções. A proposta inicial foi de tomar as ciências a nível de superfície, a nível do *agon*, no qual a inscrição é produzida com o propósito de ordenar e controlar as coisas e eventos. Tomemos agora a teologia no mesmo nível, aquém das restrições do binarismo ocidental.

Ora, ao sugerir isso, ao evitar um discurso metafísico ou mesmo positivista (no sentido revelatório do termo), parece que me entrego de vez às críticas mais frequentes a que a teologia tem sido submetida na modernidade. São três, pelo menos, os argumentos que se poderiam usar contra minha proposta. Menciono-os. Primeiro, desde Xenófanes e culminando com Feuerbach, Bruno Bauer, Marx e

Freud, a religião e por implicação a teologia foram acusadas de ser exatamente aquilo que acima disse que as ciências eram: uma representação ilusória inscrita no meio de uma situação agônica com o propósito de dominar e disciplinar em larga escala. Este argumento pressupõe e sustenta que existe uma razão inversa entre o significado da existência humana e a idéia do transcendente.

As respostas a essas críticas variaram, indo desde os extremos de abordagens funcionalistas (como de Durkheim) até outras de caráter essencialista (como de Otto ou Tillich). Sem pretender esgotar a discussão, gostaria apenas de apontar para uma proposta alternativa. Tanto quanto posso estabelecer, ela foi primeiro sugerida por Friedrich Hölderlin no seu ensaio “Sobre a Religião”⁴⁴. Hölderlin considera a religião como sendo essencialmente mítico-poética, não estando fundada nem na sua função social (como querem os funcionalistas) nem em uma realidade numinosa além das aparências (como querem os essencialistas). A religião surge de um encontro ou de uma relação que se abre para ambos os lados, o de pensar o impensável e o de aceitar a finitude. No entanto, esse encontro é originário: não é decorrente, mas cria esta polaridade. Constituída por esse núcleo, a religião é o âmbito constituído por expressões e imagens nas quais e através das quais o outro emerge e é também ocultado. Esta concepção é importante por dois motivos: a) ela corresponde à nossa pretensão de permanecer a nível de superfície, na frágil textualidade das representações religiosas; e b) ela sugere a religião como a experiência que se situa no espaço entre o que pode ser definido e o infinito, o abismo do ser. Um pensador contemporâneo, embora sem apelar a Hölderlin, parece argumentar de maneira similar. Cito Cornelius Castoriadis:

A religião dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável. Ela realiza e satisfaz, simultaneamente, a experiência do Abismo e a recusa a aceitá-lo, circunscrevendo-o — pretendendo circunscrevê-lo —, dotando-o de uma ou muitas figuras, designando os lugares que ele habita, os momentos que ele privilegia, as pessoas que o encarnam, as palavras e textos que o revelam. A religião é por excelência, a representação/ocultação do Caos.⁴⁵

Castoriadis argumenta que a religião habita o *chiaroscuro* entre a existência social e o abismo, constituindo-se “em uma *forma de compromisso* que combina ao mesmo tempo a impossibilidade, para os seres humanos, de se confinarem ao aqui-agora de sua ‘existência real’ e sua impossibilidade, quase igual, de aceitar a experiência do Abismo”⁴⁶. Neste sentido a religião habita não a cena, mas a moldura, recusando-se a ser parte do quadro, exatamente o contrário do que pretende a ciência. Seguindo Castoriadis, a teologia é então essa formação de compromisso nos limites da cena, participando dela, mas simultaneamente transcendendo-a, desviando o olhar do campo privilegiado dos móveis imutáveis, corroendo a consistência ótica. Isto não quer dizer que a teologia não tenha a pretensão ou mesmo a capacidade de tornar-se uma forma hegemônica de discurso codificada em instituições disciplinares. Castoriadis atribui esta característica contraditória à idolatria como a forma de a religião instituir-se socialmente⁴⁷. Na apta

definição de idolatria oferecida por Jean-Luc Marion: “O ídolo mostra o que vê. Mostra, de fato, aquilo que ocupa o campo do visível, sem ilusão. Congela em uma figura aquilo que a visão almeja no olhar.”⁴⁸ Meu interesse aqui é mostrar que a situação crítica em que se encontra a teologia em tempos modernos é um convite a superar a tentação da idolatria.

O segundo argumento em favor de uma afinidade entre teologia e ciência como disciplinas engajadas na mesma equação de saber e poder segue o ataque lançado por Nietzsche contra o poder institucional que a teologia exerce para domesticar a mente e o corpo. O argumento é de que tanto a teologia quanto a ciência organizam-se em instituições que promovem a disseminação e o controle do saber e do poder. De fato, sabemos muito bem o custo da dissidência. Neste caso, a principal razão para a teologia não ser arrolada entre os saberes insurgentes, por gente como Giddens ou Foucault, é que a teologia, ao contrário dos saberes produzidos por experiências seqüestradas, ainda funciona institucionalmente, quer dizer, eclesiologicamente. A objeção é válida na medida em que as igrejas, no caso da teologia cristã que aqui nos ocupa, funcionam socialmente como formas de organizar o saber e o poder ao instituir-se socialmente. Mas a objeção é questionável pelo menos desde o iluminismo, que dissolveu a capacidade institucionalizante do cristianismo, embora este tivesse sido de fato o caso desde Constantino até então. Com a emergência dos tempos modernos, argumentarei a seguir, estabelece-se uma crescente bifurcação entre a prática científica da inscrição e a teologia.

O terceiro argumento é de que ambas, ciência e teologia, beneficiaram-se de maneira similar pela disseminação de material impresso desde Gutenberg. No que se segue, defendo que, embora este tenha sido o caso inicialmente, o desenrolar das práticas teológica e científica aponta para caminhos significativamente diferentes.

5. A Bifurcação de Gutenberg

Quando a teologia e a ciência ganharam novo impulso, tirando partido da invenção de novas técnicas de impressão, ao invés de homogeneizar-se, revelaram resultados profundamente diferentes. A consistência ótica legada pela nova imprensa à ciência revelou-se em última análise embaraçosa para a teologia. Em outras palavras, o que contribuiu para o implemento da consistência ótica nas ciências contribui, na teologia, para a consciência de uma inconsistência ótica. Ilustro isso com um exemplo oferecido por Arthur Wilson:

Certo dia, no séc. 18, alguns cientistas suecos descobriram certas alterações na costa do Báltico... Os teólogos de Estocolmo apelaram ao governo dizendo que “esta observação dos cientistas, sendo inconsistente com Gênesis, deveria ser condenada”. Como resposta ouviram que Deus havia criado tanto o Gênesis quanto o Báltico (...) e, se havia uma contradição entre ambos, o erro deve ser encontrado nas cópias do livro e não no Oceano Báltico, do qual temos o original.⁴⁹

O que as novas técnicas de impressão foram capazes de produzir de forma incorruptível, permitindo a consistência ótica da nova ciência, teve um efeito significativamente diferente na teologia. Não há dúvida de que por parte de teólogos as promessas que as novas técnicas de impressão ofereciam foram bem recebidas. Os reformadores em geral consideraram a imprensa uma dádiva divina. John Foxe, protestante inglês, chamou-a de “admirável obra da sabedoria de Deus (...) apta a conceber a luz do conhecimento e do julgamento pela qual a escuridão foi invadida e a ignorância detectada, a verdade discernida do erro e a religião da superstição”⁵⁰. No entanto, o que foi comemorado como uma dádiva converte-se muitas vezes em uma maldição, criando para a teologia embaraços e uma consciência de inadequação que antes não tinha. Vale o comentário de David Jasper: “O poder que o cristianismo medieval exerceu sobre suas comunidades tornou-se mais uma vez institucionalizado na autoridade atribuída aos textos da Escritura na Reforma, e continua em face da crescente incapacidade da teologia de lidar hoje com seu sentido de contradição e deslocamento.”⁵¹ Mesmo reconhecendo que esta tem sido a intenção e também a prática eclesial no cristianismo, Jasper não se dá conta de que interessa realmente examinar o que chamou de “sentido de contradição e deslocamento”, ou a ironia que resulta da própria pretensão de a teologia ganhar, com a disseminação da imprensa, “a luz do conhecimento e do julgamento”.

Consciente do caráter frágil do texto bíblico, a nova pesquisa teológica, na busca de clareza e precisão, procurou reavaliar as línguas bíblicas para eliminar do texto glosas e corrupções produzidas por escribas ignorantes. Eisenstein resume o resultado irônico: “É, com certeza, uma das ironias da civilização ocidental que os estudos bíblicos, visando penetrar a obscuridade gótica para recobrar a pura verdade cristã — visando, em outras palavras, remover as glosas e os comentários para revelar o puro sentido pleno do texto —, acabaram interpondo uma camada impenetrável de recônditas anotações entre o leitor da Bíblia e o Livro Sagrado.”⁵²

A grande diferença entre a teologia e a nova ciência é que a última, nas palavras de Michel de Certeau, “conhece apenas o texto mais recente”⁵³. O que garantiu à ciência um novo começo, elevando-a ao mais alto *status* dentre os empreendimentos acadêmicos, quase causou o colapso da teologia no cristianismo ocidental. Enquanto que as ciências criaram sua objetividade a partir de novas representações, a teologia perdeu-a pelo mesmo motivo. Fazendo uso da distinção que Cassirer faz entre linguagem narrativa e simbólica, entre palavras e construções matemáticas, Eisenstein chama a atenção para o fato de que na teologia, sobretudo protestante, “é válido imaginar um movimento que vai da ‘imagem à palavra’; mas a fórmula contrária, ‘da palavra à imagem’, deve ser aceita quando se fala da emergência da ciência moderna”⁵⁴. No protestantismo fica evidente a crise que nas formas “visuais” ou icônicas do cristianismo (na ortodoxia oriental e, em certa medida, ainda no catolicismo) tem sido dissimulada. Os ícones e as imagens, mesmo que visualmente dominantes, não podem se tornar móveis imutáveis. Uma vez mais, nas palavras de Marion, “a hermenêutica do ícone significa:

o visível torna-se a visibilidade do invisível somente quando recebe sua intenção (...); o visível apenas apresenta à visão (como visível) ao passar para o invisível (como intenção).”⁵⁵

Oposto à situação agônica das ciências na sua busca por definir e controlar a realidade, o contexto teológico revela uma situação crítica, pela qual ganha consciência da inconsistência de suas representações. Da ortodoxia protestante, com sua draconiana mas vã busca de uma consistência ótica, à ênfase pietista na prática da piedade, temos as reações à situação crítica que culminará na frustrante consciência do “fosso vasto e nojento” (*garstiger breiter Graben*)⁵⁶ que separa a verdade histórica do que a razão pode estabelecer. Em outras palavras, as representações bíblicas são mais uma indicação da crise do que uma afirmação de sua própria verdade.

Se, para as ciências, a consistência ótica rompeu com a identidade medieval entre estrutura e conteúdo, entre cânones de saber instituído e a renovada busca de conhecimento (que cria novas instituições), a mesma ruptura deixou a teologia a meio caminho entre a necessidade de afirmar os velhos cânones de verdade e a nova busca de conhecimento. Nas palavras de um dos mais perceptivos comentaristas dessa situação, Hegel, a teologia tornou-se ciente de que na religião “não é o pensamento que tem a prioridade, mas o determinante aparece na forma de mito. Em todas as religiões há uma oscilação entre o imaginar e o pensar”⁵⁷. Esta oscilação é o resultado mesmo da inconsistência das inscrições religiosas.

Consciente de sua situação crítica, a teologia não é capaz de produzir móveis imutáveis com a consistência ótica requerida para eliminar quaisquer preocupações com o que resta fora do objeto visual. Na verdade, isto não chega a ser estranho para a teologia, que, na tradição da *via negativa* (na teologia apofática), sempre reconheceu a incapacidade final e peremptória de descrever seu objeto. Mas, desde o séc. 16, até mesmo a tentativa de produzir uma teologia negativa sempre ficou atrás do desiderato científico da objetividade, ou seja, de criar a consistência ótica. As tensões teológicas que tantas vezes desembocaram em sangrentos conflitos e guerras religiosas, algo que não se viu nas ciências, parecem realmente apoiar o argumento da *ultima ratio*, quer dizer, o uso da violência para adjudicar argumentos. Neste caso o uso da violência para resolver conflitos parece indicar que aquilo que as ciências conseguiram unificar de maneira tácita, i. é, o saber e o poder, a teologia não conseguiu fazer. Se a unidade de saber e poder é o que se pode chamar de hegemonia, foi a hegemonia que a teologia não conquistou. Isto não é mais do que uma outra indicação da maneira contraditória como a teologia relaciona-se com a modernidade. Deseja-a, mas não consegue cumprir seu programa. Parafraçando o aforisma de Clausewitz, a teologia é a ciência continuada por outros meios. Na teologia as diferenças internas são enormes e até brutais, mas o são na proporção em que cada partido se entende como o legítimo e fiel intérprete da tradição canônica. Ser um intérprete fiel significa apelar para critérios que se encontram fora do campo visível, fora mesmo da inscrição, mas através dos quais

as reivindicações de verdade da inscrição são feitas, embora sem jamais serem justificadas. Este é um princípio espiritual. Precisa ser aceito por fé, o dom do Espírito.

Como se conecta o princípio espiritual com a inscrição visível é um problema tradicional da teologia. Em tempos pré-modernos, a solução clássica foi oferecida por Agostinho. No livro XI, capítulo 4 de *A Cidade de Deus*⁵⁸, Agostinho começa dizendo: “De todas as coisas visíveis, o mundo é a maior; de todas as invisíveis, a maior é Deus. Mas que o mundo existe nós vemos; que Deus existe, nós cremos.” Há aqui um abismo intransponível entre ver e crer. Obviamente, como seria de se esperar, o problema de Agostinho é o de explicar a relação que existe entre a realidade invisível de Deus e o mundo visível, uma vez que a fé nada tem a ver com os sentidos. Como saberia a razão que é informada pelos sentidos de uma realidade que os elude? Sua solução consiste em postular um ponto arquimédico a partir da qual a fé pode ganhar autonomia. Deus nos informou desta relação através do profeta que escreveu: “No princípio criou Deus os céus e a terra.” Mas como teria o profeta sabido disso se lá não estava? A resposta de Agostinho é engenhosa: “A sabedoria de Deus insinua-se em almas santas, e sem ruído informa-as de Sua obra.” Agostinho já sabia que o sinal externo, a inscrição era necessária se a fé fosse ter um conteúdo móvel e imutável. Mas, ao contrário de outros testemunhos que os sentidos pudessem corroborar, a este que estabelece a relação entre Deus e o mundo foi dado um *status* especial. Este foi infundido “sem ruído” (*sine strepitu*) pela sabedoria divina. Tinha que ser sem ruído porque o som e a audição pressupõem movimento no espaço. “Não por estes, então, Deus fala, mas pela verdade mesma, se alguém está preparado para ouvir com o espírito e não com o corpo.”

Com este argumento, Agostinho conseguiu duas coisas: primeiro, enquanto justificou o caráter visível da narrativa judaico-cristã, removeu-a do âmbito da verificação ou falsificação pelos sentidos; segundo (e aqui está o problema da sua solução), tornou a representação incapaz de incorporar novos dados que lhe possibilitariam entrar na situação agônica quando a nova ciência começou a revisar e refazer seus textos. A teologia não o poderia fazer sem, pelo menos, relativizar a importância de seus próprios fundamentos. O exemplo mais evidente dessa dificuldade está no processo contra Galileu. Este, ao contrário da versão política que explica sua indisposição com Roma por razões político-ideológicas decorrentes de sua filiação à astronomia de Copérnico, se deveu a um problema filosófico que pouco ou nada tinha a ver com Copérnico. Galileu era um atomista e como tal não podia aceitar a versão que a teologia medieval criou do hilomorfismo aristotélico, que, distinguindo o conteúdo material da forma, admitia numa mesma forma um conteúdo distinto, o que era fundamental para a interpretação realista da Eucaristia. Em outras palavras, o atomismo não admitiria um Deus capaz de atuar no mundo transformando pão em carne. O deísmo seria capaz de se ajustar, como de fato foi. Mas neste caso a própria especificidade da teologia se perderia na situação agônica

em que se disputa um lugar dentro das ciências onde o mesmo bilhete de ingresso é também a passagem de saída.

Ao contrário das ciências, há na teologia um resíduo irreduzível e inelutável (como a “infusão espiritual sem ruído” de Agostinho) que torna a consistência ótica um princípio inatingível. Quando os criacionistas chamam a doutrina da evolução de apenas uma hipótese, fazem de fato o jogo da situação agônica, mas dela escapam imediatamente ao não argumentar a consistência ótica de sua própria “hipótese”. Ainda que alguém acreditasse que Deus inscreveu pessoalmente o texto sagrado nas Escrituras, o critério para esta crença é extrínseco às próprias Escrituras. É, em última análise, uma questão de fé e não de visão. Na inscrição científica, por outro lado, o critério também é em última análise externo (o que se aceita desde que Gödel propôs o teorema da incomplementaridade, ou da indecidibilidade), mas este é oculto dentro da inscrição como tal, e a ciência “normal” (como Kuhn⁵⁹ a definiu) não se deterá neste “detalhe” em sua prática. Não é assim na teologia, ainda que o fundamentalista teológico, em termos metodológicos, seja o vizinho mais próximo do cientista. É a propósito disto que a crítica pós-moderna tem levantado sua voz tentando chamar a atenção para o fato de que, embora a ciência moderna tenha tido tanto sucesso em dissimular seus limites, estes existem e precisam ser expostos, o que na teologia já tem sido feito há séculos.

O que agora podemos entender é que a inadequação científica da teologia deve ser examinada à luz do que ela traz ao conhecimento e que não está compreendido ou exaurido na visualização e sistematização. O recurso à imaginação e à experiência não é somente uma condição prévia da tarefa teológica, mas é o que se encontra em seu âmago, dando sustentação e vitalidade à narrativa que ela produz. Este é o saber incorporado do qual a teologia depende, embora simultaneamente ela o queira ocultar na ilusória tentativa de alcançar consistência ótica.

A situação crítica da teologia é apenas um sintoma de algo muito mais importante que se revela nas fissuras da própria crise. Em outras palavras, o “fosso vasto e nojento” que Lessing identificou como o problema insuperável da teologia é não mais do que o escuro abismo, o *bathos*, a dimensão profunda e oculta da sempre renovada vitalidade religiosa que não apenas nutre a fé, o amor e a esperança, mas também motiva todas as construções teológicas. Mover-se entre os códigos canônicos e as experiências contextuais e locais expressas em mitos, ritos e práticas (em linguagem convencional: entre tradição e experiência) é apenas uma maneira de ancorar o *bathos* e evadir-se, ainda que provisoriamente, da insuportável visão do abismo e do *deus nudus*. A falha da teologia na sua tentativa de adquirir consistência ótica traz consigo também a promessa de que possa dar expressão e incorporar saberes marginais que se insinuam pelas fissuras da inscrição. Nas palavras de David Jasper: “Tudo que um teólogo (...) pode fazer é mostrar um texto desmembrado e incorporante, purgado dos demônios da continuidade.”⁶⁰

6. Concluindo

A irredutível inconsistência da inscrição teológica está na sua própria convicção originária de que o infinito não é o indefinido e jamais será inscrito. A crítica à teologia não é apenas a de irracionalidade, como se acontecer em relação a saberes subjugados como a loucura, a delinquência, a transgressão, etc., é mais, é a crítica do “ocultismo”, de postular o Outro da própria razão, o *absconditus* mesmo. Esta é a diferença entre a teologia e a lista dos saberes subjugados de Foucault ou das experiências seqüestradas de Giddens. As últimas listas podem em princípio transladar-se, sob certas condições, do âmbito do indefinido para a inscrição (creio que a psicanálise oferece aqui um exemplo⁶¹). A teologia é até mesmo incapaz desse traslado enquanto a inscrição permanece como critério da racionalidade. É neste contexto que a noção mesma da morte de Deus deve ser vista como um reconhecimento da incapacidade teológica de inscrever seu objeto em uma era em que a vida tornou-se o objeto primário da inscrição científica (a “biologia” é uma disciplina que emerge apenas no início do séc. 19). A morte de Deus é o suplemento radical à igualmente radical apologia da prática da inscrição, como a encontramos no *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: “O que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio.”⁶² Foucault conhece os limites da inscrição e decide olhar criticamente o que a margeia, mas, como Giddens, ele também não distingue entre o indefinido e o infinito, entre o conhecimento ainda não, ou não mais, inscrito e a explícita recusa, em princípio e por fé, de sujeitar-se à inscrição. *Credo quia absurdum* permanece como o grito de resistência frente àqueles que ainda demandam visualização e racionalidade (1 Co 1.22).

A crítica à racionalidade ocidental não avaliza um gesto de alívio teológico. Para o que, no entanto, essa crítica aponta é para a necessidade inaudita na modernidade de exercer sua tarefa de suscitar vozes e imagens que habitem o *chiaroscuro* que margeia os saberes e as instituições que definem os cânones de racionalidade. Talvez seja uma tarefa “herética” esta de não evocar nem a positividade ortodoxa nem o silêncio da mística apofática, e sim a linguagem transgressiva de um mito que não apenas denota o “real”, nem se esquivava em uma espiritualidade “irreal”, mas que anuncia uma presença messiânica nos gritos e sussurros de quem, como cupim, faz da moldura seu *habitat*, recusando a normatividade do quadro e corroendo seus limites. Eis um tema, uma proposta para a teologia latino-americana que se situa entre uma realidade institucional e o silêncio que a margeia. O que essa crítica à racionalidade ocidental avaliza é o direito a uma teologia que não mais necessita pagar ingresso para o teatro europeu.

O que estou sugerindo não é que a teologia seja um saber subjugado, apenas que preenche a condição de ser o que Foucault chamou de anticência, e, mais, que ela não satisfaz, na modernidade, os critérios de referencialidade interna ou de consistência ótica para se tornar uma forma hegemônica de conhecimento capaz

de controlar e dominar em larga escala, apesar de frustrantes tentativas que se fizeram e ainda se fazem para alcançar tal fim. A questão que se coloca é se ela é capaz de abraçar, ao invés de evitar, sua própria situação crítica para, em assim fazendo, ser capaz também de recobrar saberes locais incorporados em mitos, ritos e nas práticas que revelam a fragilidade dos sistemas e instituições. É devido à perturbante presença da alteridade que o falar de Deus, o Outro-discurso pode ser praticado. Isto é o que pode ser chamado de saber transgressivo, um saber que intervém no próprio discurso científico nos obscuros limites das inscrições dominantes. Por estes limites obscuros insinuam-se outros saberes.

Notas

- 1 A. Serrano CALDERA, *Filosofia e Crise*; pela Filosofia Latino-Americana, Petrópolis, Vozes, 1984.
- 2 C. FUENTES, *Myself with Others*; Selected Essays, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1988, p. 184.
- 3 Veja seu ensaio intitulado Resposta à Pergunta: que É “Esclarecimento?”, in: I. KANT, *Textos Seletos*, Petrópolis, Vozes, 1974, p. 100.
- 4 Veja J. HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Dom Quixote, 1990, pp. 16-17.
- 5 E. L. EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change*; Communication and Cultural Transformation in Early-Modern Europe (2 vols.), Cambridge, Cambridge University, 1979, vol. 2, pp. 601-602.
- 6 HABERMAS, op. cit., pp. 16-24.
- 7 M. FOUCAULT, *The Order of Things*; an Archeology of Human Sciences, New York, Vintage, 1973.
- 8 S. K. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Harper Torchbooks, 1968.
- 9 Veja as obras de S. WOOLGAR, *Science: The Very Idea*, New York, Ellis Horwood, 1988; B. LATOUR & S. WOOLGAR, *Laboratory Life*; the Construction of Scientific Facts, Princeton, Princeton University, 1979; K. D. KNORR-CETINA, *The Manufacture of Knowledge*; an Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science, Oxford, Pergamon, 1981.
- 10 Desenvolvo este argumento em V. WESTHELLE, Erobring og evangelisering i Latinamerika, *Mission*, Copenhagen, 4:3-7, nov. 1992. Outro exemplo são os “autos-de-fé”, que continham, durante o segundo quartel do séc. 16, a seguinte formulação: “Deixaram este reino para se tomarem luteranos” (J. P. BASTIAN, *Protesto y Sociedad en Mexico*, Mexico, Casa Unida de Publicaciones, 1983, p. 23). Fora dos tipos reconhecidos havia, para os peninsulares, apenas heresia, exclusão e, finalmente, inexistência.
- 11 Ap. M. L. PRATT, *Imperial Eyes*; Travelling, Writing and Transculturation, London, Routledge, 1992, p. 111. Veja também T. TODOROV, *La Conquista de América: el Problema del Otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 50.
- 12 Veja FOUCAULT, op. cit., pp. 71-76. Esses processos, que Foucault chama de “taxinomia”, “classificação genética” e “mathesis”, não são novos. Sabemos da importância da classificação desde Aristóteles. Ordenação genética temos desde os pensadores de Iona. E Pitágoras já havia estabelecido a matemática como fundação da realidade. Veja A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, New York, Mentor Books, 1948, pp. 33-37.
- 13 PRATT, op. cit., p. 29.

- 14 M. HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1977, p. 134.
- 15 EISENSTEIN, op. cit., p. 477.
- 16 ID., *ibid.*, p. 694.
- 17 FOUCAULT, op. cit., pp. 132-133.
- 18 Ap. E. CASSIRER, *Phenomenology of Knowledge*; vol. 3: The Philosophy of Symbolic Forms, New Haven, Yale University, 1957, p. 205.
- 19 Ap. HEIDEGGER, op. cit., p. 169.
- 20 B. LATOUR, *Drawing Things Together*, in: M. LYNCH & S. WOOLGAR, eds., *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, MIT, 1990, p. 57.
- 21 ID., *ibid.*, p. 57.
- 22 *Ibid.*, pp. 56-57.
- 23 W. ONO, *Orality and Literacy; the Technologizing of the Word*, London, Methuen, 1982, pp. 139-155.
- 24 HEIDEGGER, op. cit., p. 141.
- 25 CASSIRER, op. cit., p. 452.
- 26 FOUCAULT, op. cit., p. 71.
- 27 LATOUR, op. cit., p. 31.
- 28 ID., *ibid.*, p. 24.
- 29 *Ibid.*
- 30 D. J. HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women; the Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 198.
- 31 LATOUR, op. cit., p. 23.
- 32 ID., *ibid.*, pp. 40-41.
- 33 *Ibid.*, pp. 47-48.
- 34 EISENSTEIN, op. cit., vol. 2, p. 699.
- 35 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, p. 79 (Werke, 3).
- 36 FOUCAULT, op. cit., p. 387.
- 37 R. RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth; Philosophical Papers: Volume I*, Cambridge, Cambridge University, 1991, p. 35.
- 38 G. BATAILLE, *The Impossible*, San Francisco, City Lights, 1991, p. 99.
- 39 A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity; Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University, 1991, pp. 144-180.
- 40 ID., *ibid.*, pp. 155-156.
- 41 M. FOUCAULT, *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings: 1972-1977*, ed. por Colin Gordon, New York, Pantheon, 1980, pp. 81-82.
- 42 ID., *ibid.*, p. 84.
- 43 *Ibid.*, p. 83. Esta união de saberes populares e erudição é o que também caracteriza a definição que Foucault dá à “genealogia”. Veja P. RABINOV, ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon, 1984, pp. 76-97. Neste sentido, genealogia define melhor o que ele quer dizer com a expressão, um tanto hiperbólica, “anticiência”.
- 44 F. HÖLDERLIN, *Gesammelte Werke; philosophischer Nachlass*, Potsdam, Gustav Kiepenheuer, 1921, pp. 39-52.

- 45 C. CASTRORIADIS, *As Encruzilhadas do Labirinto*; Vol. 2: Os Domínios do Homem, Rio, Paz e Terra, 1987, p. 387.
- 46 ID., *ibid.*
- 47 *Ibid.* p. 382. Ele exclui desta caracterização “seitas e certos movimentos religiosos como o cristianismo e o budismo nas suas origens”.
- 48 J. L. MARION, *God without Being*; Hors-Texte, Chicago, University of Chicago, 1991, p. 26.
- 49 Ap. EISENSTEIN, *op. cit.*, p. 700.
- 50 L. SPITZ, *The Renaissance and Reformation Movements*, Chicago, Rand McNally & Co, 1971, p. 306.
- 51 D. JASPER, *Rhetoric, Power and Community*; an Exercise in Reserve, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p. 144.
- 52 EISENSTEIN, *op. cit.*, p. 700.
- 53 M. de CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California, 1984, p. 202.
- 54 EISENSTEIN, *op. cit.*, p. 701.
- 55 MARION, *op. cit.*, p. 23.
- 56 *Lessings Werke*; siebenter Band, ed. por Georg Witkowski, Leipzig, Bibliographisches Institut, s. d., p. 84.
- 57 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, p. 107 (Werke, 18).
- 58 St. AUGUSTINE, *The City of God*, New York, Modern Library, 1950, pp. 347-349.
- 59 T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. ed., Chicago, University of Chicago, 1970, pp. 46-47.
- 60 JASPER, *op. cit.*, p. 161.
- 61 Veja FOUCAULT, *Order of Things*, pp. 373-376.
- 62 L. WITTGENSTEIN, *Tratado Lógico-Filosófico*; Investigações Filosóficas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkain, 1987, p. 27. O livro conclui com uma formulação similar na tese 7: “Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio” (p. 142).

Vítor Westhelle
1100 East 55th Street
Chicago, Ill. 60615-5199
Estados Unidos da América