FÉ E RAZÃO NA FILOSOFIA E NA CIÊNCIA

Prof. Dr. Urbano Zilles
Diretor da Faculdade de Teologia – PUCRS

O problema da relação entre fé e razão é tão antigo como o próprio Cristianismo. Já S. Pedro, em sua primeira epístola, exorta os cristãos “a saberem dar as razões de sua confiança (fé) a quem o solicitar” (*1 Pd* 3, 15). Este problema coincide, em grande parte, com a relação entre Teologia e Filosofia.

A Filosofia não se satisfaz com o imediatamente dado, com os fatos externos do mundo ou com a experiência subjetiva interna. Transcende os diferentes campos, enquanto volta seu olhar para o todo de nossa realidade. Orienta-se para as estruturas fundamentais, para aquilo em que se apóia o real e nosso saber sobre ele. Fé e razão encontram-se na transcendência do fático, embora em perspectivas diferentes. A Filosofia somente tem compromisso com uma visão racionalmente fundada, mas não com uma tradição autoritativa. Seu caminho e critério é a razão responsável em si e para si. A Filosofia formula a simples exigência de juízos racionais. Isso não significa que, de antemão, deve rejeitar as afirmações da fé que funda nosso mundo no âmbito do divino ou transcendente. A indagação filosófica racional tem uma orientação semelhante. Mas não pode esgotar-se na explicação de uma tradição da fé. Para ela vale somente o que se pode justificar racionalmente. Com isso abre-se o campo para um diálogo fecundo entre Filosofia e Teologia, entre fé e razão.

A Filosofia formula questionamentos contra certas concepções religiosas, contra a falta de consistência ou insuficiente

fundamentação. Por sua vez, a fé pode interessar-se em discernir, com a ajuda da Filosofia, conteúdos essenciais de outros secundários para obter bases mais sólidas. Por outro lado, a fé pode proteger a Filosofia contra reduções racionais, evitando que chegue a conclusões apressadas que contradizem a abertura e o alcance da razão. A fé também não deve fugir das objeções da razão científica, mas deve estar disposta a argumentar. Se realmente busco a verdade, em princípio, devo interessar-me na discussão. Cada postura deve justificar-se perante o fórum crítico da razão. O acesso à verdade somente é possível através do *dialégesthai* (dialogar). Por isso a história da Filosofia é a grande mestra, pois é o diálogo que supera o tempo. Ensina a grandeza, mas também os limites das muitas e diferentes concepções. A historicidade e o condicionamento constituem nossa liberdade. Somente conseguimos transcender esse condicionamento enquanto o conhecemos e dele temos consciência. A fé precisa ter a coragem de dialogar com opostos e não limitar-se ao diálogo com clones.

Segundo o saudoso Papa João Paulo II, na *Fides et ratio*, a separação entre Teologia e Filosofia, a partir da Baixa Idade Média, tornou-se nefasta: “Alguns começaram a professar uma desconfiança geral, cética ou agnóstica, quer para reservar mais espaço à fé, quer para desacreditar qualquer possível referência racional à mesma” (n. 45).

1 Considerações históricas

O trabalho teológico, ao longo da história, pressupõe e exige uma razão conceptual filosófica. A Teologia precisa da Filosofia como interlocutora. Teologias sem sólida base filosófica tendem a perder-se em estruturas de pensamento pouco consistentes e pouco idôneas à compreensão da fé. O cristão, crendo pensa e pensando crê. A fé não pensada não é fé adulta.

Na era patrística, o jovem Cristianismo via, na Filosofia grega, um aliado. Com a ajuda da Filosofia estóica e platônica, os Padres da Igreja podiam argumentar contra o politeísmo e as múltiplas formas de superstição. Mas também é verdade que os cristãos tinham que anunciar aos pagãos doutos uma mensagem que conflitava com suas Filosofias, como no caso da doutrina da encarnação de Deus em Jesus Cristo, sua paixão, sua morte e ressurreição. Tais doutrinas eram estranhas aos antigos filósofos. Eram motivo de zombaria (*At 17, 32*) ou eram consideradas estultas (*1 Cor 1, 23*). É possível pensar a divindade como uma parte deste mundo? Não é absurda a idéia de uma ressurreição da carne?

Entre os Padres, S. Justino iniciou uma postura de discernimento em relação à Filosofia. Depois de sua conversão, afirmou ter encontrado “a única Filosofia segura e vantajosa” no Cristianismo (*Diálogo com Trifão, 8,1*). S. Clemente de Alexandria chamava o Evangelho de “a verdadeira Filosofia” (*Stromata, I, 18, 90, 1*). Orígenes recorreu à Filosofia platônica para argumentar contra os ataques do filósofo Celso ao Cristianismo.

S. Agostinho distinguiu uma Teologia *mítica*, uma *política* e uma *natural* (*De civ. Dei, VI, 5*). A Teologia mítica é a dos poetas com suas histórias dos deuses; a política é a do culto do Estado e a natural é a dos filósofos. Agostinho rejeitou as duas primeiras. Contudo levou a sério a terceira, pois os filósofos, sobretudo os platônicos, disseram muitas coisas verdadeiras sobre Deus (*De civ. Dei, VIII, 1 ss.*). A Filosofia é o terreno de encontro entre culturas e a fé cristã. O bispo de Hipona elaborou a primeira grande síntese do pensamento filosófico e teológico.

A palavra *Filosofia* significa, literalmente, “amor à sabedoria”: “Se Deus é a sabedoria (...), o verdadeiro filósofo é um amante de Deus” (*De civ. Dei, VIII, 1*). Segundo Agostinho, os platônicos chegaram à idéia de Trindade (*De civ. Dei, X, 23*). Desconheciam, contudo, a encarnação, mas, por seu conceito de graça, deveriam estar abertos para essa idéia. Até à Idade Média

manteve-se a concepção da possibilidade de fundamentar filosoficamente a fé. Na Bíblia, a palavra Deus apresenta o problema do sentido da existência e revela a resposta para o mesmo, encaminhando o homem para o Verbo de Deus encarnado.

Anselmo de Cantuária diz que, em suas obras *Monologion* e *Proslogion*, queria mostrar que aquilo que cremos sobre a essência de Deus e suas Pessoas, excetuando a encarnação, pode ser demonstrado, sem recurso à Bíblia, com razões necessárias (*De inc. Verbi*, 6). Em sua obra sobre a encarnação, *Cur Deus homo?*, manifesta o desejo de provar a impossibilidade da redenção sem Cristo, isto é, sem recorrer à revelação. Tamanha confiança na razão só reencontraremos mais tarde em Hegel. A fé de seres racionais quer compreender. Busca razões de plausibilidade.

Na Alta Idade Média, muda a situação por causa do conhecimento da Filosofia aristotélica como um sistema fechado, ao qual os conteúdos da fé aparecem como corpos estranhos. A visão patrística e a do início medieval, que no espírito de Agostinho era caracterizada por uma múltipla integração entre Filosofia e Teologia, estava rompida. O que restava para fazer? A solução dos averroístas é a da dupla verdade: de um lado, a filosófica e, do outro, a teológica.

Contra tal solução argumenta Tomás de Aquino, reconhecendo à Filosofia o limite da luz natural da razão. Além disso, para o Aquinate, há ainda a visão sobrenatural das coisas, que advém da Revelação, da autoridade da Escritura e da doutrina da Igreja. Com isso a Idade Média introduz a distinção entre *natural* e *sobrenatural*, determinante para a Escolástica e até foi fixada pelo Magistério (*DH 2751, 2755*). Tornou-se praxe considerar a função da Filosofia como *ancilla theologiae*. Passou a designar-se a Teologia filosófica de *teologia natural*, a Teologia baseada na luz natural da razão, em oposição à Teologia fundada na Revelação. Para Agostinho, o conceito de Teologia natural ainda

era mais abrangente, pois referia-se à verdadeira natureza de Deus.

A separação entre conhecimento natural e sobrenatural, ou seja, entre Filosofia e Teologia, mais tarde foi radicalizada pelo nominalismo, para o qual a razão natural não consegue penetrar até às essências das coisas, pois os conceitos são reduzidos a construtos subjetivos. Com isso atribui-se maior importância à fé e à Revelação como único caminho para o conhecimento de Deus e do sobrenatural. Lutero foi muito influenciado pela visão nominalista. Dessa maneira compreende-se seu ceticismo em relação à Filosofia e à razão e a importância que dá à fé com sua postura fideísta. Através do humanismo de Melanchton, todavia, retornam elementos filosóficos para dentro da Teologia protestante. Na França, o Jansenismo foi a expressão católica de certa tendência ao fideísmo, no qual fé e graça opõem-se à razão humana e à sua insuficiência. Pascal deu formulação clássica a essa oposição: “O Deus de Abraão, Isaac e Jacó e não o Deus dos filósofos e dos sábios”.

Por *fideísmo* define-se, na Teologia, a tendência a restringir o poder da razão ao conhecimento de verdades no campo moral e religioso, de modo especial no estabelecimento da credibilidade da fé. Fideísmo indica a atitude segundo a qual o desprezo ou a desconfiança pelo valor da razão leva a recorrer à fé ou à Revelação para fundamentar algumas verdades naturais ou persuasões espontâneas. Pode ser mais ou menos acentuado. Em alguns pensadores, a razão contrapõe-se de tal modo à fé que só esta nos leva a conhecimentos certos. A tendência ao fideísmo radical levou filósofos árabes, como Algazel (1057-1111), a defender a destruição dos filósofos, contrapondo a mística e a fé no Corão à Filosofia de Avicena (980-1037). Entre os ocamistas há os que fundamentam questões como a imortalidade da alma e os princípios da moral apenas na Revelação. Entre certos teólogos protestantes, a partir de Lutero, surgiu a doutrina segundo a qual a fé é justificante, mas injustificável. Criou-se, assim, um abismo

entre fé e razão, pois o fideísmo desenvolveu-se como reação ao racionalismo, como uma atitude que diminui ou até exclui a contribuição da razão no processo do ato de fé.

Em 1613, em carta ao Padre Benedetto Castelli, Galileu declarou explicitamente que as duas verdades, a da fé e da ciência, nunca podem contradizer-se, “procedendo igualmente do Verbo divino a Escritura santa e a natureza, a primeira como ditada pelo Espírito Santo, a segunda como executora fidelíssima das ordens de Deus”.

Na corrente do Iluminismo do século XVII e XVIII, vindo da Inglaterra, espalha-se o deísmo, uma Teologia que se apóia conscientemente na razão universal e, nesse plano, tenta justificar o Cristianismo em seus traços fundamentais. Essa tentativa está evidente no título do livro de John Toland (1696) *Christianity not mysterious*. Pressupõe-se que aquilo que se apresenta como verdade da Revelação também se pode justificar racionalmente. Do contrário deverá ser excluído da religião. Dentro desse espírito iluminista, Kant escreve *A religião dentro dos limites da razão pura* (1793). Para Kant, a religião é uma ampliação da moral e do postulado da existência de Deus, de modo que Kant chega à definição: Religião é o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos de Deus. O criticismo kantiano aceita os dogmas cristãos somente na medida em que podem ser explicados como fundamento religioso da moral. Cristo é o grande modelo moral. Sua Cristologia reduzia-se a isso. Rejeita-se a Trindade. Oração e ritos passam a ser considerados como superstição.

Hegel também funda a religião na razão. Mas, para ele, dogmas cristológicos e a doutrina da Trindade têm conteúdo especulativo que corresponde à visão mais profunda da razão. Dessa maneira, sua filosofia da religião, que ele também chama Teologia, é uma justificação racional da fé cristã em seus conteúdos centrais. Coisa semelhante faz Schelling.

No Iluminismo francês aliam-se tendências ateístas e agnósticas a uma crítica da Igreja e do Cristianismo, que depois desembocam numa confissão aberta do ateísmo. Desta maneira, Filosofia transforma-se constitui-se em crítica e destruição da religião e da Teologia. Na Alemanha, L. Feuerbach interpreta a religião como projeção do homem, fundando-a no seu desejo de infinitude. Com isso interpreta os conteúdos da religião em sentido antropológico. Karl Marx considera a religião somente como compensação da injustiça social (ópio do povo). Nietzsche vê nela a expressão de um ressentimento hostil dos mais fracos à vida. Freud designa a religião fuga neurótica e infantil diante da realidade.

O positivismo da analítica lingüística, inicialmente, qualificou proposições religiosas simplesmente como absurdas ou carentes de sentido. Contra tal crítica, Wittgenstein defende a experiência religiosa transcendental e o valor próprio do “jogo da linguagem” religiosa. Assim, do ponto de vista filosófico, Wittgenstein reserva à religião e sua Teologia limites para sua própria legitimação.

No que diz respeito à Teologia, enquanto dominada pela Escolástica, na posição católica predominava a ordenação do conhecimento natural para o sobrenatural de Deus. Tal distinção também penetrou na Teologia protestante. No pietismo, que acentuava a experiência religiosa, recorre-se a uma tendência da crítica racional da tradição evangélica.

Schleiermacher, em seus discursos *Sobre a Religião* (1799), parte desse desejo do sentir para dar-lhe um fundamento filosófico. Funda a religião no sentir do infinito, que explicita racionalmente. Kierkegaard vê a justificação da religião somente na resposta ao apelo do Deus pessoal. A influência desse pensamento manifesta-se na *Teologia dialética*, que floresceu entre as duas grandes guerras, com Karl Barth. Seu grande tema é a autonomia da fé. Por isso, para Barth e seus seguidores, a Teologia funda-se em si mesma. Todo o recurso à argumentação filosófica

seria uma tentativa de buscar um falso apoio e com isso uma diminuição da fé pura na Palavra de Deus.

Wolfahrt Pannenberg , também teólogo luterano, critica a atitude antifilosófica da Teologia. Segundo ele, não se garante o específico da Teologia através de um salto isolado da fé, mas deve descrever-se também filosófica e antropologicamente a abertura do homem, que só se constitui num ato de fé, se não for cego, quando antecipa uma correspondência de Deus na pessoa e doutrina de Jesus Cristo.

Por parte dos católicos, Karl Rahner defendia uma superação da tradicional distinção entre natural e sobrenatural, que vincula Filosofia e Teologia, indicando novos caminhos. Segundo ele, a reflexão filosófica indica um vínculo transcendental do homem com Deus, que a partir dele sempre já se deve pensar como possível e que se plenifica na fé em Jesus Cristo que se revela.

Se Tomás de Aquino foi notável pelo conteúdo doutrinário em sua época, sua maior atualidade certamente está em sua coragem e capacidade de diálogo com o pensamento hebreu e árabe. Se a fé não teme a razão, mas a solicita e nela confia, como diz o Aquinate, não deveriam as Teologias ousar o diálogo com as Filosofias contemporâneas e com a tecnociência com discernimento crítico? A doutrina, sem dúvida, é condição necessária para fazer a boa Teologia, mas não é suficiente para o verdadeiro labor teológico em nossos dias.

2 Correspondência entre Filosofia e Teologia

Desde seu nascimento na antiga Grécia, a Filosofia do Ocidente manifesta uma afinidade interna com a religião. Nela experimenta-se e expressa-se um campo que transcende os sentidos imediatos. Com isso confronta o homem consigo mesmo. A capacidade de transcender e a capacidade de refletir são inseparáveis. A Filosofia nasce sobre o terreno da religião, isto é, da

crença. O homem toma consciência de sua capacidade de refletir, aplicando-a às concepções religiosas para clareá-las, pois essas também têm caráter histórico e evoluem. Ao mesmo tempo o divino e sagrado manifestam sua indisponibilidade e transcendência.

A Filosofia pergunta à luz natural da razão. A Teologia responde à luz da Revelação divina. A primeira alimenta-se da razão; a segunda, da fé. Mas há uma diferença entre a Teologia e a fé. O mundo da fé é muito mais amplo e mais rico que o da Teologia.

Há questões que se correspondem na Teologia e na Filosofia, como a idéia do Ser supremo e de sua incompreensibilidade, a integração do sujeito no objeto.

A reflexão filosófica encontra o limite do pensamento em um último, num supremo, no incondicionado. Quando afirmamos que não existe último e incondicionado, mas só o provisório, já o fazemos com uma reivindicação do conhecimento definitivo da verdade. Essa referência inevitável a um último e definitivo manifesta-se, sobretudo, no campo da moral e do bem. No esforço de esclarecer essa referência ao incondicional evidencia-se, ao mesmo tempo que o pensamento jamais consegue esclarecer plenamente tal limite, e essa limitação não só se manifesta de fato, mas como princípio. O que transcende todas as relações condicionais não se deixa definir como objeto.

Citemos alguns exemplos dessa transcendência do objeto na história da Filosofia. Segundo Platão, a Idéia do Bem, que é incondicional, é o princípio do universo, mas não é um ente que se possa captar com a mente como um objeto, pois está além do ente. Só pode ser representada na comparação (*Politeia* 506-9, 511). De maneira semelhante, segundo Plotino, o *Hén*, o Uno, encontra-se além do *noús*, da mente, do pensamento. Segundo Kant, o incondicional e necessário não é objeto teórico. Mas, na moral, à qual se refere a Filosofia prática, está presente como o bem supremo. No fim da *Metafísica dos Costumes* (1785) lemos:

“E assim não compreendemos a necessidade prática e incondicional do imperativo moral, mas compreendemos sua incompreensibilidade, o que é tudo que se exige de uma Filosofia que busca princípios até o limite da razão humana”. Segundo Fichte, o supremo “imutável” é dado e transcende, ao mesmo tempo, o saber reflexivo como último ponto unificador de si mesmo, pois “aqui dá-se o compreender do incompreensível como incompreensível”. Segundo Hegel, “o conteúdo da Filosofia e da religião é o mesmo” e este “como religioso é essencialmente especulativo” (*Enciclopédia*, § 575, anotação). Nesse campo o entendimento analítico e objetivante encontra seu limite e na lição sobre as provas da existência de Deus, Hegel conclui: “Por isso todo o especulativo é um mistério para o entendimento” (*TW* 17, 535). Em Wittgenstein lemos: “A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é sua contemplação como um todo limitado. O sentimento do mundo como um todo limitado é o místico” (*Tract.* 6.45). “Existe, todavia, o indizível. Este se manifesta. É o místico” (*ibidem*, 6.522).

Uma experiência própria da religião consiste em Deus ou o divino ser próximo e, ao mesmo tempo, distante do homem. O homem não consegue aproximar Deus de seus olhos. Na história das religiões, há muitas variantes do mito grego de Semele, que se aproximou de Zeus com máscara humana, mas, quando ele realiza seu desejo de mostrar-se a ela, em toda a sua divindade, deve morrer. Na Bíblia lemos que Deus diz a Moisés: “Não podes ver meu rosto, pois nenhum homem pode ver-me e continuar vivo”. Do Deus que passa, o homem só pode ver a sombra (*Ex* 33, 20). Segundo Isaías, Deus mostra os limites do pensamento humano: “Meus pensamentos não são os vossos caminhos e vossos caminhos não são os meus: Palavra do Senhor. Como o céu está alto acima da terra, assim meus caminhos estão alto acima dos vossos e meus pensamentos acima dos vossos” (*Is* 55, 8).

Segundo o NT, Deus “é aquele que mora em luz inacessível e homem algum o viu e pode vê-lo” (*1Tm* 6, 16). A metáfora

da luz já a encontramos no platonismo. Para a Teologia cristã, exemplifiquemos com um texto de Agostinho: “Falamos sobre Deus; mas tu não o compreendes? Se o compreendes, não é Deus” (*Sermo* 117, 3, 5).

O não-objetivável do Último ou Absoluto corresponde a uma realidade abrangente, que também inclui o sujeito, que não consegue separar as relações consigo mesmo das relações com aquele Supremo. Ou seja, a orientação para aquele Supremo só pode ter sucesso, se o sujeito tiver relação adequada para consigo mesmo. Como essa relação tem caráter normativo, trata-se, enfim, de o homem relacionar-se corretamente consigo mesmo, para que, assim, sua relação com o Incondicional e o Bem Supremo também se torne critério. Este foi o grande passo de Sócrates para além da Filosofia da natureza. Para ele, o “conhece-te a ti mesmo” é a grande chave do verdadeiro conhecimento filosófico (*Fedro*, 229 e). Para as Escolas filosóficas antigas, isso foi determinante, pois sempre se trata de uma atitude global em relação à vida e ao mundo. Nos tempos modernos, o ponto-chave para o conhecimento filosófico é a significação do prático considerado como único acesso adequado ao Incondicional, sobretudo a partir de Kant, para quem o campo do prático tornou-se o centro da Filosofia. Mas também para o Idealismo este permaneceu o centro, sobretudo em Fichte. Para Kierkegaard, e o Existencialismo vale a mesma coisa. Também as Filosofias mais orientadas nas ciências geralmente apresentam reivindicações éticas.

Na Teologia ensina-se que o homem não pode relacionar-se com Deus como sendo um objeto neutro. Deve ter a disposição adequada. Deve ter “coração puro”, isto é, não pode relacionar-se com Deus sem converter-se, ou seja, deve realizar o movimento de sua reflexão. O NT usa a palavra *metánoia* para isso. Deve mudar o sentido do espírito. O homem deve retornar a si mesmo para orientar-se totalmente para Deus. Exige-se, pois, uma dupla reflexão, ou seja, voltar-se para si mesmo e a partir de si para Deus. Melhor dito, primeiro para Deus para depois retor-

nar a si mesmo e reconhecer suas próprias limitações e a possibilidade de ser um homem novo. Dessa maneira, a mensagem de Jesus sobre o vindouro está ligada à exigência de voltar-se para esse Deus e nessa volta converter-se: “Chegou a plenitude do tempo, o reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede na boa-nova” (*Mc* 1, 15). A ação principal parte de Deus. A vida humana, antes de tudo, é graça. Trata-se de o homem permitir que Deus aja nele: “Mas tudo isso vem de Deus que através de Cristo nos reconcilia consigo mesmo. Deixai reconciliar-vos com Deus” (*ICor* 5, 18). A conversão a Deus é dada ao homem por Deus. É, ao mesmo tempo, dom e exigência de aceitar esse dom, ou seja, de entrar e sair de si para reconhecer a Deus como o verdadeiro que se manifesta nessa exigência.

Quanto ao abrangente Absoluto, a Filosofia diz-nos que o objeto supremo não é objetivável. Por isso o sujeito não se orienta para um objeto novo. Antes, o sujeito dá-se conta de que esse Absoluto já o envolve. Deve conhecê-lo, de alguma forma, para orientar-se a ele. A reflexão conduz o sujeito para uma profundidade da própria subjetividade na qual encontra o fundamento de seu ser. A relação com ele é atualização e intensificação da relação consigo mesmo e o reconhecimento do supremo é memória. Platão viu essa conexão com clareza. Segundo ele, o conhecimento das Idéias e a Idéia do Bem supremo só pode ser *anámnēsis*, isto é, memória, uma vez que só nos podemos relacionar com aquela idéia como oriundos dela. O Bem nunca nos é totalmente alheio. Já o conhecemos. Apenas precisamos conscientizar-nos dele. Entretanto, o Bem pode surpreender-nos em sua novidade. Agostinho introduz essa idéia da memória na Filosofia cristã. O estar consigo realiza-se na memória, ato fundamental do espírito, que se diferencia em conhecimento e vontade, através do qual o homem é imagem de Deus e da Trindade. Segundo Descartes, a Filosofia começa com um ato da reflexão do eu através do qual descobre a idéia de Deus dentro de si como idéia inata. Segundo Kant, a Filosofia é uma reflexão sobre as condições de possibili-

dade existentes no sujeito para conhecer e querer. Hegel denomina o conhecimento filosófico um caminho da alma através do qual chega a uma experiência completa de si mesmo para o conhecimento do que é em si mesma. Este “em si mesmo”, segundo ele, não é outra coisa que o Absoluto que só se manifesta no ato da memória.

O conhecimento de Deus, na Teologia, só se pode referir a alguém que como tal até agora está presente. Assim Deus se revela a Moisés como “Deus dos pais” (*Ex 3, 15*), ou seja, como o Deus que sempre acompanhou o povo e ao qual cabe reconhecer. Isso significa que a atual conversão a Deus também é memória, recordação de sua ação na história. No Cristianismo é memória de Jesus Cristo. Coisa análoga vale do indivíduo e de sua história. Quem chega à fé, ou a realiza conscientemente, reconhece a presença de Deus na própria vida. Agostinho expressa esse reconhecimento em forma de oração: “Amei-te tarde, tu, que és a beleza, sempre antigo e sempre novo, amei-te tarde. E tu estavas dentro e eu fora, procurando por ti. Tu estavas comigo e eu não estava contigo” (*Confissões 10, 27*). A conversão a Deus decorre de uma comunhão com ele, que é importante para a relação entre fé e razão. Pois a fé sempre é algo dado na tradição e na comunidade dos crentes, na Igreja. A reflexão volta-se a ela. É, então, *fides quaerens intellectum*, fé que quer ser penetrada intelectualmente, como afirma Anselmo de Cantuária, referindo-se a Agostinho, pela reflexão filosófico-teológica. Tal reflexão parte de algo já existente, de uma comunhão pluridimensional com Deus, uma vez que nós humanos só podemos ter acesso a Deus a partir dele mesmo, a partir de sua ação em nós. Cabe-nos explicitar tal atuação de Deus em nós. Para isso não basta falar sobre Deus, mas sobretudo com ele, na oração.

A Teologia tem muito a oferecer à Filosofia. No diálogo entre ambas, a primeira adverte contra fechamentos da Filosofia. Por outro lado, mostra-lhe para as grandes possibilidades, lembra-lhe temas como a prioridade do espírito sobre a matéria, a

capacidade da transcendência da razão, a incondicionalidade do apelo da consciência e, com ela, a fundamentação da dignidade do homem,

Por sua vez, a Teologia recorre ao serviço da Filosofia para elaborar o mundo da razão, para dentro do qual lhe cabe anunciar sua mensagem. A Filosofia ajuda a Teologia a obter o contato com as correntes espirituais de seu tempo. A Teologia institucional necessita permanentemente da crítica filosófica para evitar o fundamentalismo. Do contrário perde a confiabilidade, recorrendo a simples argumentos da autoridade. A Filosofia crítica também ajuda a superar os obstáculos à mensagem da fé, desde que respeitada sua liberdade e suas características próprias. A fé cristã, segundo a compreensão cristã, situa-se entre dois extremos: o fideísmo e o racionalismo.

3 A fé e a racionalidade científica

Desde o NT, primeira epístola de S. Pedro, até hoje, na Igreja Católica, defende-se a plausibilidade racional da fé, opondo-a a um simples fideísmo. Ambas as posições encontram raízes na Patrística. A posição católica expressa-se em Irineu de Lião, S. Anselmo, Tomás de Aquino e, mais recentemente, nos Concílios Vaticano I (1870) e Vaticano II (1962-65). A posição fideísta adquiriu formulação clássica no *credo quia absurdum*, de Tertuliano, e torna-se um elemento característico da Reforma.

O conhecimento científico, baseado na racionalidade e na objetividade, emergiu lentamente do mundo da crença. A aquisição do conhecimento científico é um processo vagaroso e permanente, nunca completo. Contudo, no final dos séculos XV e XVI, ocorreu uma ruptura, na Europa, entre a hierarquia da Igreja católica e o conhecimento científico, em um contexto de grandes mudanças. A navegação marítima alargou os horizontes geográficos, e os cristãos confrontaram-se com novas religiões, novas culturas na Ásia e na América. O Cristianismo europeu foi

fragmentado pela Reforma, por divisões. A própria visão do mundo, que os europeus tinham, modificou-se radicalmente. O geocentrismo foi substituído pelo heliocentrismo.

O surgimento da ciência moderna anulou e relativizou certezas e convicções herdadas do passado, enfraqueceu critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Com isso, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução dos problemas novos. Com o zelo de defender a ortodoxia doutrinária, a Inquisição via na evolução científica uma ameaça para a fé cristã.

A hierarquia eclesiástica não avaliou adequadamente a nova problemática em seu tempo. As ciências separaram-se do controle da Teologia e da Filosofia. O próprio René Descartes reduziu o homem à racionalidade instrumental ou científica, propondo o conhecimento “claro e distinto”. A evolução da ciência, baseada na racionalidade e na objetividade, despertou uma expectativa revolucionária. O homem apostou na luz da razão, entronizando a deusa razão na Revolução francesa. O Iluminismo francês e a *Aufklärung* alemã expressam um movimento de emancipação da tradição, também religiosa, da autoridade, excluindo a da própria razão. Nem sempre teólogos e filósofos perceberam o processo motor dessas mudanças ocorridas no campo social, político e cultural.

As ciências decorrem da atividade racional do homem, sem envolver muito o coração, o sentimento e a emoção. A ciência e, mais tarde, a tecnociência, desenvolveu-se paralelamente à Filosofia e à religião ou até contra ela. Claro, houve exceções como, no século XX, Pierre Teilhard de Chardin. Mas, de modo geral, a pluralidade das ciências fragmentou a visão do mundo, pois a ciência trata de problemas limitados. Portanto, seria inútil dela esperar soluções globais para questões como o sentido da vida e da história. Mas a fragmentação da ciência também influ-

enciou a Teologia e a Filosofia, substituindo as sínteses por tratados ou ensaios sobre questões limitadas.

Até certo ponto, podemos dizer que, por um lado, criou-se uma ruptura entre o mundo da ciência e o mundo da vida. Este último é bem mais amplo e mais rico que o mundo da ciência, pois este emerge do primeiro, abrindo pequenas clareiras. Por outro lado, o mundo da ciência desenvolveu-se, muitas vezes, distante da Filosofia e da Teologia acadêmicas, que, por sua vez, se fecharam em si mesmas, dentro das muralhas da Academia. Nesse processo de fragmentação do saber, houve poucas tentativas de síntese. Teilhard de Chardin foi uma exceção no seu esforço de conciliar a visão evolutiva do mundo da ciência com a fé cristã.

Em 1962 reuniu-se, em Roma, o Concílio Vaticano II, com o objetivo de renovar a Igreja. O Papa João XXIII, homem carismático, queria um *aggiornamento*, abrir as janelas e arejar. Suas preocupações encontraram eco sobretudo nos documentos *Lumen Gentium* e a *Igreja no mundo de hoje*. Mas os Padres conciliares não avaliaram adequadamente aquele momento. Falaram da secularização no momento errado. A partir de meados do século XIX, no Ocidente, se apostou na tecnologia como caminho para a solução de todos os problemas humanos. Mas, na época do Concílio, já emergia certa desconfiança contra a razão científica, reconhecendo-se seus limites. Houve um renascimento religioso sem antecedentes na história. Logo depois do Concílio florescem o Pentecostalismo e as religiões eletrônicas. Dentro da Igreja Católica, enquanto pequenos grupos se voltaram totalmente para o social, através da Teologia da Libertação, outro grupo voltou-se unilateralmente para o espiritual, através do Movimento de Renovação Carismática. Novas religiões ocuparam o espaço vago e conquistaram novos espaços, servindo-se dos novos meios de comunicação, negligenciados pelas Igrejas tradicionais. E o Cristianismo fragmentou-se mais uma vez.

A razão científica conduziu o homem a cada vez mais sentir-se senhor da realidade, a planejá-la racionalmente e manipulá-la a seu bel-prazer. Mas o homem não é só razão, e a razão humana não é apenas instrumental. Mais uma vez o Cristianismo tradicional caiu na suspeita de representar a ideologia de uma ordem superada que trava o processo.

Dentro dessa evolução universalizam-se as pretensões da racionalidade e da objetividade. Contudo, na vida prática, as pessoas refugiam-se num individualismo subjetivista. O objetivismo, no campo técnico-científico, provocou um subjetivismo prático, de modo especial na ética e na religião. Busca-se a religião para soluções imediatas. Desaparecem as preocupações com uma identidade comunitária da fé. A própria fé passa a ser apenas questão privada, favorecendo, ao natural, as divisões dentro do Cristianismo.

O desenvolvimento da ciência moderna e contemporânea urgiu a questão da autonomia. Com essa última questão entende-se que cada ciência possui leis, campos e métodos que a distinguem e devem ser respeitados e, sobretudo, a independência em relação a outras formas de saber, como a religião, a Filosofia, a Teologia e a política. A ciência somente aceita o que decorre de seus métodos e princípios. O Concílio Vaticano II reconheceu tal autonomia, mas esqueceu um pouco o sujeito que faz ciência. A ciência como tal não tem religião, não é privilégio de partido político, dispensa adjetivos como “público” ou “privado”, mas exige competência. Entretanto, o cientista busca sentido na fé para aquilo que faz. Parece-me que na Igreja católica ainda falta o diálogo crítico e competente com a ciência, sobretudo no campo da ética, o que prejudica a Igreja e a Ciência.

Ao fazer ciência, o cientista deve respeitar leis e métodos, mas também direitos humanos e deveres éticos e sociais, como é o caso de experimentos genéticos em seres humanos. Os direitos e deveres humanos estão acima do experimento científico. Dessa maneira, a autonomia externa da ciência tem limites. Para apon-

tar esses limites, é preciso competência no diálogo, não obstante a autoridade externa da doutrina.

Todos habitamos o mesmo planeta e somos parte da biosfera. Adquirimos consciência de que o futuro da humanidade depende intrinsecamente da preservação dos sistemas básicos globais da vida e da sobrevivência de todas as formas de vida. Todas as nações devem usar o conhecimento científico para atender as necessidades humanas sem desperdícios. A ciência deverá estar a serviço da humanidade como um todo, contribuindo para uma compreensão mais profunda da natureza e da sociedade, para uma melhor qualidade de vida de cada um, com um meio ambiente saudável e produtivo para gerações presentes e futuras. Sem o conhecimento científico atualizado, até as exigências da caridade cristã tornam-se ineficientes e ineficazes. Vivemos grandes paradoxos. No Brasil, dispomos de legislação severa para proteger plantas e animais, mas o mesmo não ocorre com relação à vida humana.

O caminho da ciência experimental é um realismo no qual se admite a racionalidade do mundo, uma ordem racional da natureza, que tal ordem natural possa ser conhecida pela inteligência humana. O cristão admite que o mundo é obra de Deus infinitamente inteligente e que o homem recebeu dele a capacidade de conhecer e administrar essa ordem racional, pois foi criado à imagem e semelhança de Deus. Na Teologia católica defende-se a tese de que ciência e fé são duas formas de conhecimento diferentes entre si, mas não se opõem, não se excluem, nem se substituem mutuamente. No exercício da função crítica, uma pode exigir maior rigor da outra. O uso da tecnociência tornou-se o grande desafio, não só para a Teologia, mas para o futuro da humanidade, pois transforma o mundo. Poderá fazê-lo de maneira responsável ou irresponsável.

A Bíblia é, para o cristão, a Palavra de Deus na palavra humana. Por isso, ao lê-la, o teólogo deve conhecer a exegese histórico-crítica. Mas tal leitura somente nos ajuda a melhor en-

tendermos a palavra humana. Para perceber a Palavra de Deus, é preciso fazer também a leitura à luz da fé no Deus que se nos revela dentro da comunidade eclesial. A Filosofia e as ciências situam-se na ordem da razão natural, enquanto a fé, iluminada e guiada pelo Espírito, reconhece sua mensagem da salvação, a “plenitude de graça e de verdade” (*Jo* 1, 14), que Deus quis revelar na história por meio de Cristo.

4 Sentido da fé

Ninguém crê ou deixa de crer em Deus por causa da ciência. Da mesma forma, ninguém deixa de ser cientista por causa da fé ou descrença. O sujeito do conhecimento científico é o homem em sua racionalidade, o homem em sua globalidade: razão, coração, sentimento e emoção. Ciência e fé designam diferentes atividades do ser humano que se completam mutuamente.

A fé é essencialmente adesão afetiva. Nessa perspectiva podemos chamá-la de a-racional, pois não provém de um raciocínio. Mas também podemos chamá-la supra-racional, pois ultrapassa o raciocínio. A fé tem, todavia, uma estrutura racional. Entretanto, cabe-nos estarmos conscientes dos limites da razão.

O filósofo Hegel (1770-1831), que certamente não pode ser acusado de falta de racionalismo, descreve o papel da razão com a seguinte imagem: Depois de os homens terem cumprido a tarefa do dia, sai a coruja de Minerva (a razão filosófica) para ver o que aconteceu, embora não o veja acontecendo e apenas enxergue tudo parado e, além disso, sem cores (a coruja é daltônica). Podemos aplicar essa imagem à religião e à fé. Embora fundamentalmente a-racional, a fé e a religião têm sua lógica (é o que enxerga a coruja de Minerva), mas não é a lógica que decide na religião e na fé. A fé e a religião decidem antes de a razão sair de seu ninho.

Contagiados pelo Racionalismo, muitos ainda definem a fé como a atitude de “considerar como verdadeiras proposições

que não conseguimos demonstrar cientificamente”, como é o caso dos dogmas. Nessa perspectiva, crer parece uma atitude de menoridade, uma atitude infantil de quem obedece cegamente à autoridade, por falta da coragem de servir-se de sua própria razão. Ora, essa é uma atitude possível do crente, mas não necessária. A fé, na visão bíblica, é, antes de tudo, o sim do homem, a adesão a Deus que se revelou em Cristo.

A fé não é ciência deficiente. Antes de mais nada, é graça de Deus. Não é um sacrifício do intelecto. É um ato humanamente responsável que tem sua dimensão racional, como no-lo ensina o apóstolo S. Pedro: “Estai sempre prontos a responder para vossa defesa a todo aquele que vos perguntar a razão de vossa esperança (fé)” (*1 Pd 3, 15*).

Quando falamos em fé, situamo-nos na profundidade de nosso ser e do sentido de nossa existência. O sujeito crente é racional, mas não se reduz à razão e à vontade. A fé é um ato originário, a dimensão da esperança e do sentido, que se abre na própria ciência como condição de possibilidade e de sentido último. A fé situa-se no ponto em que se trata do projeto global da existência humana. Fé e descrença situam-se no mesmo plano, pois, se a ciência não prova a existência de Deus, igualmente não prova sua não-existência. Crer em Deus é reconhecê-lo, aceitá-lo como sentido da vida e do mundo, sem renunciar ao uso responsável da razão.

A razão crítica sabe de seus limites, não excluindo a existência de algo além dela. Ora, se a razão crítica é consciência de limites, tem um “conhecimento negativo” da transcendência, no sentido de saber o que o transcendente não é. Sabe que o transcendente fundamenta a própria razão humana, o transcendente que ultrapassa a percepção imanente e a lógica alimentada por ela.

A fé é um ato pessoal, um ato da pessoa como um todo. Crer, mais que aceitar proposições como verdadeiras, é dizer sim a Deus como sentido último. Mas a fé bíblica também tem uma

dimensão comunitária ou eclesial. A fé não se prova ou demonstra cientificamente, mas se testemunha. Se a prova científica envolve apenas nossa razão, o testemunho significa estarmos com todo o nosso ser por aquilo que professamos.

A fé, por isso, coloca-nos dentro de uma tradição. Baseia-se no ouvir e atua na caridade. Chega a nós através de outros. Ouvimos dizer o que não vemos. Através da Igreja ouvimos a palavra de Deus na palavra humana. Nossa fé é de peregrinos, ou seja, sempre é perfectível, pois sempre está sujeita à dúvida.

A fé tem uma dimensão profundamente humana. É o homem quem crê. O Concílio Vaticano I (1870) ensina que é um *obsequium rationi consentaneum*, ou seja, corresponde, de alguma maneira, à razão. Por isso deve ser razoável, intelectualmente responsabilizada. Do contrário seria indigna, tanto do homem como de Deus.

No dia-a-dia dependemos mais da crença que do saber científico. Quando se tenta reduzir a realidade toda à ciência objetiva expressa-se uma cultura tardia, exausta, decadente, já superada.

Na fé, o homem transcende o homem por um infinito, abre-se para o mistério infinito, que, a rigor não conhece, mas pode reconhecer e aceitar. Em síntese, a fé, na visão cristã, é um projeto global de vida e uma atitude que envolve a vida em todas as dimensões. Crer é fundar sua existência em Deus, num Deus que sempre nos pode surpreender. A grandeza da Igreja não está no poder que exerce mas no testemunho de fé e amor que dá no mundo. A oração e os sacramentos são expressões fundamentais de nossa fé e adesão a Cristo. Entretanto, a maior expressão é a caridade e o amor que ele nos ensinou: “Nisso conhecerão que sois meus discípulos: se vos amardes uns aos outros” (Jo 13, 35).

Conclusão

A Igreja, como o fez na Antiguidade com a Filosofia, deverá empenhar-se pelo cultivo e uso da tecnociência para solucionar conflitos sociais, como o das desigualdades sociais, pobreza, falta de justiça e democracia, educação inadequada, mais cuidados com a saúde e produção de alimentos, e diminuir a degradação ambiental. A educação na ciência hoje é um direito e dever de todos, uma necessidade fundamental para assegurar um desenvolvimento sustentável. As conquistas da tecnociência tornaram-se condição necessária para o exercício eficiente e eficaz da caridade. Mas, se a tecnociência tornou-se condição necessária, por si só não garante a humanização do mundo.

Os aparentes conflitos entre ciência e fé em geral não passam de preconceitos ou se baseiam em doutrinas equivocadas. Claro, é preciso reconhecer também os limites do conhecimento científico. Considerar o conhecimento científico como o único ou principal modelo de todo o conhecimento válido é apenas um dos mitos modernos. O homem necessita da ciência e da fé para realizar sua eminente dignidade de filho de Deus. São duas formas de conhecimento, que não se excluem, mas devem enriquecer-se mutuamente, através do diálogo e da cooperação. Crer ou não crer, em princípio, não é condição para ser bom cientista, assim como o conhecimento científico não atrapalha o crente cristão. Entretanto, a fé dá sentido e esperança aos cientistas para colocarem seu trabalho a serviço do homem todo e de todos os homens.

A questão da fé coloca-se, sobretudo, onde se trata do projeto global da existência humana, quando se busca o sentido ou absurdo da vida e do mundo. É uma questão que o homem pode contornar intelectualmente, mas na prática não consegue viver sem fé, pois a própria descrença é uma decisão de fé e não conclusão do conhecimento científico.

Referências

João Paulo II. Carta Encíclica *Fides et ratio*. S. Paulo: Paulinas, 1998.

SCHMIDT, Josef. *Philosophische Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: EDIPU-CRS, 2004.

_____. *Fé e Razão na Doutrina Social Católica*. Rio de Janeiro: CIEEP/Letra Capital, 2005.

_____. *Filosofia da religião*. S. Paulo: Paulus, 1991.