



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

A Teologia em interface com as ciências: desafios, limites e possibilidades de um encontro¹

Theology in interface with the sciences: challenges, limits, and possibilities of a meeting
La Teología en interfaz con las ciencias: desafíos, límites y posibilidades de un encuentro

Darlan Lorenzetti²

orcid.org/0000-0003-0155-6214
darlanlorenzetti@gmail.com

Rodrigo Parmeggiani²

orcid.org/0000-0003-0370-4380
rodrigo.parme@hotmail.com

Recebido em: 15 ago. 2023.

Aprovado em: 20 set. 2023.

Publicado em: 18 dez. 2023.

Resumo: O presente artigo tem como aspiração realizar um recorte acerca dos principais aspectos circundantes à relação entre Teologia e ciência. Recupera, inicialmente, um importante desafio por parte da Teologia: constituir, em seu encontro contemporâneo com a razão científica, uma postura dialógica e aberta. Com base sobretudo em fragmentos de escritos dos teólogos alemães Karl Rahner e Jürgen Moltmann, procura reconstruir os núcleos fundamentais nos quais Teologia e ciência estão assentadas. Isso permite traçar uma distinção essencial a respeito da natureza de cada uma. Em seguida, o texto expõe alguns dos limites e possíveis incongruências do espírito cientificista reinante a partir da Modernidade. Na segunda seção, aborda a questão de a Teologia ser ou não reconhecida como ciência. Acentua novamente o caráter problemático da redução do espectro científico a partir dos princípios da experimentalidade, ressaltando o entrelaçamento disso com o fenômeno da secularização. Por fim, discute alguns critérios básicos aos quais a Teologia precisa adequar-se para adquirir o *status* de ciência, enfatizando a importância de sua inserção enquanto discurso no espaço público.

Palavras-chave: Ciência. Conhecimento. Deus. Fé. Teologia.

Abstract: The aim of this article is to outline the main aspects surrounding the relation between Theology and science. It initially recovers the challenge on the part of Theology to establish a dialogical and open posture in its contemporary encounter with scientific reason. Based, above all, on fragments of the writings of the German theologians Karl Rahner and Jürgen Moltmann, it seeks to reconstruct the fundamental nuclei on which Theology and science are based. This allows drawing an essential distinction regarding the nature of each one. Then, the text exposes some of the limits and possible inconsistencies of the scientific spirit reigning from Modernity. In the second section, it addresses the issue of whether or not Theology should be recognized as a science. It again emphasizes the problematic nature of the reduction of the scientific spectrum based on the principles of experimentality, emphasizing the interweaving of this with the phenomenon of secularization. Finally, it discusses some basic criteria that Theology needs to adapt to acquire the status of science, emphasizing the importance of its insertion as a discourse in the public space.

Keywords: Science. Knowledge. God. Faith. Theology.

Resumen: El objetivo de este artículo es ofrecer una visión general de los principales aspectos que rodean la relación entre Teología y ciencia. Inicialmente, recupera un desafío importante por parte de la Teología: constituir, en su encuentro contemporáneo con la razón científica, una postura dialógica y abierta. Basado principalmente en fragmentos de escritos de los teólogos alemanes Karl Rahner y Jürgen Moltmann, busca reconstruir los núcleos fundamentales en los que se basan la Teología y la ciencia. Esto nos permite trazar una distinción esencial respecto a la naturaleza de cada una. A continuación, el texto expone algunos de



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/RS, Brasil.

los límites y posibles inconsistencias del espíritu científico imperante desde la Modernidad. En la segunda sección, aborda la cuestión acerca de si la Teología debe ser reconocida o no como ciencia. Se enfatiza nuevamente el carácter problemático de la reducción del espectro científico a partir de los principios de la experimentalidad, destacando el entrelazamiento de ésta con el fenómeno de la secularización. Finalmente, se discuten algunos criterios básicos a los que la Teología necesita adaptarse para adquirir el estatus de ciencia, enfatizando la importancia de su inserción como discurso en el espacio público.

Palabras clave: Ciencia. Conocimiento. Dios. Fe. Teología.

Introdução

Independientemente de qual seja a nomenclatura utilizada pelos teóricos das diversas áreas do saber, a fim de caracterizar os tempos hodiernos, é praticamente consensual a detecção de um aspecto: a configuração multifacetada do real. Embora a aceitação do conceito de "pós-modernidade" possa gerar eventuais controvérsias, sua significação descritiva parece nos orientar a uma leitura acertada. O mundo é complexo, a razão é fragmentada, de maneira que o conceito de verdade parece, por consequência, ter se diluído. Assim, a realidade pode ser lida e interpretada segundo uma verdadeira miríade de lentes. É em meio a esse cenário, caracterizado pela predominância da pluralidade de olhares, valores e cosmovisões, que Teologia e ciência caminham neste incipiente século XXI, com um desafio à sua frente: como construir pontes, apesar dos muros aparentemente intransponíveis erigidos entre elas?

O suposto advento luminoso das ciências empíricas na Modernidade pretensiosamente comunicou à humanidade o ocaso da metafísica. Junto disso, teria ele demarcado o alcance da maioria da razão e a *Aufklärung* (o esclarecimento). A morte de Deus, anunciada por Nietzsche, talvez possa ser tomada como oportuna alegoria para o relego da Teologia, enquanto conhecimento e discurso público, a um estado de ostracismo. Pode-se dizer que, em certa medida, a religião encontrou fatos suficientes para julgar esse panorama como ameaçador. O embate, embora aparentemente inevitável, legou-nos lições importantes. "A ciência sem a

religião é manca, a religião sem a ciência é cega". Entretanto, tal frase, comumente atribuída ao físico alemão Albert Einstein (1879-1955), quiçá tenha sido timidamente compreendida por boa parte dos teólogos e dos cientistas.

Georg W. F. Hegel (2007, p. 20), já na obra *Glauben und Wissen* (1802), prenunciou algo cuja assimilação, não raras vezes, encontra persistente resistência em nossos dias. A suposta "vitória gloriosa" da razão esclarecida sobre a fé teve como consequência derradeira o seguinte fato: "examinada cuidadosamente, nenhuma outra senão a de que ela não permaneceu razão, nem o positivo, contra o qual lutava, permaneceu religião". Hegel (2007, p. 20) vai além:

[...] tampouco quer dizer que ela, a vencedora, permaneceu razão; e o nascimento que paira triunfantemente sobre esse cadáver, enquanto o filho comum da paz que ambos unificam, tem em si tão pouco de razão quanto de fé autêntica.

O filósofo alemão acreditava que o encontro dessas duas dimensões, cujo caráter epistemológico é próprio e distinto, não implicava embate e consequente supressão de uma pela outra. Essa pressuposição hegeliana representa o ensejo para que demonstremos, através desta elucubração, como a alternância de postura é o que determina o aspecto da relação entre ambas. Teologia e ciência, quando uma em face da outra, podem tanto estabelecer um diálogo mutuamente enriquecedor quanto adotar o ensimesmamento como caminho. O que é mister ressaltar é, pois, o equívoco residente em uma concepção extremamente restritiva do conhecimento humano, pela qual se insista na representação da Teologia e da ciência como duas potências antagônicas. Desse modo, em um primeiro momento, nosso esforço será (do ponto de vista da Teologia) realizar um breve apanhado dos principais pontos de tensão e de convergência inerentes a essa relação.

No passo seguinte, propomo-nos a discutir a questão da cientificidade da Teologia. O problema motivador da discussão será este: considerando toda a carga semântica atribuída ao conceito de

ciência, especialmente a partir da Modernidade, faz sentido dizer que a Teologia é ciência? A questão é importante por uma razão elementar: obriga-nos a reconstituir definições precisas, isto é, a nos debruçarmos de modo reiterado e atento àquilo que se entende por "Teologia" e por "ciência". O exercício revisional, ao contrário do que se pode objetar, não significa dizer mais do mesmo, mas abrir janelas há muito fechadas e esquecidas, avivando e aquecendo debates dos quais não podemos jamais nos furtar.

1 A Teologia em face da racionalidade científica

A necessidade de diálogo, interação e complementariedade entre diferentes vias de acesso à verdade não se constitui, de maneira alguma, como uma questão inerente exclusivamente ao advento da Modernidade. Hodiernamente, situamos esse "tensionamento" sobretudo nos recorrentes certames da Teologia com a ciência. Entretanto, essa pode, sob certo aspecto, ser considerada apenas uma nova configuração de uma discussão ainda mais longeva. Trata-se de um debate que, como adverte Urbano Zilles (2005, p. 457), remete aos primórdios da religião cristã: "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'". Em outras palavras, essa problemática acaba por coincidir, em grande medida, "com a relação entre Teologia e Filosofia".

Tal quadro permite demonstrar como, desde o seu desabrochar histórico, a Teologia teve de submeter-se a uma postura de diálogo com outros campos do saber³. Nosso intuito, nesta breve elucubração, não é, no entanto, delongarmo-nos acerca de suas interfaces com a Filosofia, mas, sim, com a racionalidade científica naturalista. O filósofo britânico Alfred Whitehead (1861-1947)

fora, já na primeira metade do século XX, irreduzível ao afirmar a necessidade de assentarmos essa questão como parte daquele conjunto de debates vitais para a humanidade: "Quando consideramos o que é a religião e a ciência para o gênero humano, não é exagerado dizer que o curso futuro da história depende da decisão que a presente geração adotar quanto às relações que realizam a mediação entre elas" (Whitehead, 1925, p. 224, tradução nossa).

O teólogo alemão Jürgen Moltmann (1926-), ao pensar a "Teologia no mundo das Ciências Naturais modernas", aponta a existência daquilo que entende como "dois caminhos diferentes":

O esclarecimento científico das forças da natureza, da constituição humana, das relações sociais e dos movimentos históricos é o destino da Modernidade, e a civilização técnico-científica sua tarefa. Que sentido pode ter a teologia cristã num mundo que se tornou, e se tornará cada vez mais, o mundo do homem? Do que surge a necessidade de reflexão teológica num mundo em que o homem não precisa mais viver com deuses e demônios, nem com as forças obscuras da natureza e do destino, mas "com a bomba" e com a revolução? Num mundo em que o homem não depende mais da natureza, mas a natureza do homem, e em que este está entregue cada vez mais a si mesmo e àquilo que faz seu semelhante? (Moltmann, 2007, p. 15).

Todo esse conjunto de "inquéritos" acaba por situar a Teologia inevitavelmente em um contexto repleto de desafios dos quais não pode demover-se. Tais questionamentos, por conseguinte, fazem brotar outros tantos. O físico e teólogo inglês John Polkinghorne (1930-2021), ao refletir acerca das possíveis áreas de interação entre conhecimento teológico e científico, indaga: "Em uma época marcada pela ciência, podemos tomar sinceramente a Teologia com máxima seriedade? A ciência e a religião se encontram em conflito ou são complementares?" (Polkinghorne, 2000, p. 15, tradução nossa). Karl Rahner (1904-1984), na obra *Teologia e ciência*, repõe a discussão no âmbito

³ A tese que objetivamente está sendo sustentada aqui é a de que a longevidade dessa preocupação, por parte da religião cristã, com respeito às relações entre fé e razão, remonta aos primórdios de sua história. Desse modo, a fim de melhor atestar e exemplificar tal afirmação, julgamos como oportuno recorrer à sucinta, porém densa, explanação oferecida por Urbano Zilles (2005, p. 470) em seu artigo intitulado *A Teologia é ciência?*: "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 (1962-1965). A posição fideísta adquiriu formulação clássica no *credo quia absurdum*, de Tertuliano, e torna-se um elemento característico da Reforma".

do diálogo e da necessária complementaridade entre o conhecimento e a crença. Com efeito, é contumaz no exercício de "estabelecer uma relação recíproca entre aquilo que sabemos e aquilo que cremos. E isso partindo do conhecimento ou da imagem que a ciência tem hoje do mundo. É um procedimento legítimo" (Rahner, 1971, p. 9).

Sua preocupação está em descortinar os possíveis contrapontos e aproximações guardados entre uma "imagem do mundo" sustentada pela ciência e o que chama de "verdade divina da fé". Rahner (1971, p. 10) atenta ao fato de que o mundo em que existimos e nos movemos não se resume ao "mundo dos fatos". Ao nascermos nos deparamos com aquilo que pode ser descrito como "um mundo de conhecimentos, opiniões, concepções, convicções e, conseqüentemente, de normas e comportamentos que neles se baseiam. É um mundo já formado pelos homens que nos precederam". Somos, desse modo, invariavelmente lançados a uma dupla realidade intelectual: metafísica e histórica. O mundo, enquanto totalidade na qual o humano realiza e experimenta a existência, constitui-se mediante a soma dos diversos pressupostos componentes da ordem cultural que o antecedem, seja no plano doméstico e familiar, seja no plano político e comunitário.

Por essas duas razões, a verdade da religião, isto é, conhecer a existência de Deus e crer no fato histórico da Revelação divina em Jesus Cristo, é um *a priori* em relação à visão científica do mundo. Essa fé nasce num ponto da existência humana que é anterior ao ponto de partida da reflexão científica [...] a verdade da religião, na existência do homem, já tem seu lugar no ponto em que se encontram os pressupostos inelutáveis da ciência, a imagem do mundo elaborada pela ciência não é a instância que possa julgar a religião. É preciso manter e empenhar-se sempre nisso: não há verdades duplas, isto é, contraditórias; a ciência autêntica, refletida, prudente, consciente de seus limites e de sua parte de hipóteses, não contradiz a fé (Rahner, 1971, p. 13).

Rahner (1971) não descarta a possibilidade de

eventuais conflitos e contradições entre os dois campos, alocando-os no âmbito da aparência. Indo além, descarta a sujeição da Teologia à ciência, dando-lhe inclusive um *status* superior. Alguém haveria, com justiça, de indagar: por que superior? Pois ela tem origem em um "movimento anterior da existência".

Todavia, Rahner (1971, p. 45), ao abordar a "noção teológica de ciência", rechaça de modo enfático a suposição de que a Teologia veria na ciência um instrumento da realidade humana cuja finalidade seria "servir à Teologia na qualidade de *'ancilla theologiae'*". O próprio olhar da ciência teológica sobre si mesma, isto é, sua autocompreensão, exige-lhe uma postura aberta ao diálogo e à relação com a ciência. O saber teológico não pode encarar a racionalidade científica tão somente como evento fortuito e aleatório presente no curso da história. Outrossim, "é essencial à ideia de que a fé na Revelação histórica e a Teologia fazem de si mesmas, que existe uma pluralidade de fontes dos conhecimentos humanos e, portanto, de áreas de conhecimentos e experiências humanas" (Rahner, 1971, p. 45). Rahner ao mesmo tempo em que sugere, por parte do crente, uma radical afirmação de sua identidade enquanto tal, também aponta a necessidade de demarcar limites para a experiência de fé. Nesse sentido, o crente "não pode ser simplesmente crente" (Rahner, 1971, p. 45). Com efeito, o que o teólogo sugere é que o existir daquele que crê não se esgote no ato de crer. A própria natureza da fé parece apontar para a necessidade de sua coexistência "com outros domínios de conhecimento que não podem ser deduzidos da fé na Revelação e se encontram, portanto, em diálogo aberto e jamais fechado com a fé" (Rahner, 1971, p. 45).

Deus, segundo Rahner (1971, p. 47), é, inegavelmente, um objeto que excede em absoluto os limites de compreensão e investigação próprios da ciência⁴. Ao homem é possível ter acesso imediato àquilo que "é diferente de Deus, aquilo que

⁴ É pertinente trazer aqui a definição de "ciência moderna" apresentada pelo físico romeno Basarab Nicolescu (2001, p. 17) no *Manifesto of Transdisciplinarity (Manifesto da transdisciplinariedade)*. Ela está situada no capítulo *The Grandeur and Decadence of Scientifism (A grandeza e a decadência do cientifismo)*: "A ciência moderna nasceu de uma ruptura brutal em relação à antiga visão de mundo. Ela está fundamentada numa ideia, surpreendente e revolucionária para a época, de uma separação total entre o indivíduo conhecedor e a Realidade, tida como completamente independente ao indivíduo que a observa. Mas, ao mesmo tempo, a ciência moderna estabelecia três postulados fundamentais, que prolongavam, a um grau supremo, no plano da razão, a busca de leis e da ordem: 1. A existência de

está estabelecido em sua realidade própria". O mundo enquanto objeto do conhecimento puramente científico está localizado em um domínio distinto da história da salvação e da Revelação. A natureza é justamente aquele domínio no qual Deus não se apresenta tal como o é "em si mesmo", ou seja, como uma realidade diferenciada dos outros entes e que "se oferece à experiência". O divino extrapola por completo as fronteiras do mundo experimental, de modo que em definitivo "a disciplina que se relaciona a esse domínio não trata de Deus" (Rahner, 1971, p. 47).

Conforme nos é permitido observar, Teologia e ciência distinguem-se segundo seus objetos. Tal fato frequentemente produziu, a partir da Modernidade, olhares cismáticos acerca dessa relação. Ian Barbour (1971, p. 15, tradução nossa), em 1966 (ano da primeira publicação), já na introdução da obra *Issues in Science and Religion*, detectara certa relutância acerca das eventuais pontes entre os campos: "Pelo que diz respeito aos métodos, a maioria dos escritores consideram atualmente ciência e religião como empresas fortemente contrastantes e que não têm essencialmente nada a ver uma com a outra".

Infelizmente, no decorrer das últimas décadas, temos assistido ao avanço de um espírito naturalista exacerbado, que só alarga a distância entre Teologia e ciência. Tal postura visa a delimitar a religião como experiência humana pueril e ingênua, atrelando-a inadvertidamente à superstição. John Haught (2009) compreende o naturalismo como fenômeno assentado em uma percepção flagrantemente reducionista quanto aos sentidos da experiência religiosa particular. Aos olhos de um naturalista, "a vida de fé obnubila a mente a ponto de obscurecê-la a respeito do que realmente acontece no mundo. A fé embota, quando não castra, a curiosidade intelectual acerca da

verdadeira natureza do universo físico e da vida" (Haught, 2009, p. 248). Ultimamente, a fé seria responsável por conduzir as pessoas a uma categórica rejeição dos pressupostos elementares e incontestes da cosmologia e da ciência evolutiva. Haught assinala a questão em torno da verdade como "central e inevitável" nas discussões que permeiam o contato da Teologia com a ciência. Como sabemos, há aqui uma indagação ontológica a respeito do que seja a verdade, indagação essa que é, portanto, de natureza eminentemente filosófica. Um diálogo profícuo entre Teologia e ciência depende fundamentalmente de uma mediação de ordem filosófica⁵. A verdade permeada pelo espírito da Filosofia sublima o aspecto meramente experimental, naturalista e cientificista do conhecimento. Segundo Moltmann (2002, p. 44), é justamente graças a isso que uma "nova tentativa de ver a Ciência Natural e a Teologia no contexto da vida comum é efetuada no plano da sabedoria".

Para Moltmann (2002), existe um lapso significativo entre aquilo que a tradição desde a Antiga Grécia consagrou como sabedoria, isto é, *phronesis*, e o conceito de saber/conhecimento que emerge da ciência moderna. Desse modo, há, a partir desse momento, um movimento de ruptura, ao passo que o ato epistemológico "conhecer" passa a não mais e necessariamente equivaler ao "tornar-se sábio":

Foi a revolução científica moderna que desvinculou as ciências desse contexto e compreendeu a razão científica como "razão instrumental", ou seja, como caminho para o poder sobre a natureza e a vida própria. Se o saber não é outra coisa senão poder, como ensinou Francis Bacon, e se a ciência nada mais é que a tomada de poder sobre um pedaço da natureza, então nossa capacidade de adquirir novo saber ultrapassa cada vez mais nossa capacidade de empregar esse poder sabiamente. A emancipação das Ciências Naturais

leis universais, de caráter matemático; 2. A descoberta dessas leis pela experiência científica; 3. A reprodutibilidade perfeita dos dados experimentais".

⁵ A respeito dos constantes entraves presentes nessa interação, Moltmann (2002, p. 41-42) chama atenção justamente para a frequente pobreza e vagueza de ambas as partes no que concerne à estrutura categorial filosófica que subjaz tanto a ciência quanto a Teologia: "A tentativa de colocar a Ciência Natural pura e a Teologia científica em diálogo direto teve, até aqui, sucesso apenas limitado. Isso se deve a dois importantes fatores: de um lado, nenhum ganho de conhecimento é prometido aos cientistas em seu próprio campo; de outro, falta a muitos cientistas naturais e a não poucos teólogos a Filosofia como plano mediador. Muitas vezes se usam conceitos que não são refletidos criticamente e, por isso, não podem ser compreendidos [...]. Planos mediadores para uma interinfluência de Ciência Natural e Teologia científica podem ser talvez encontrados numa abrangente teoria filosófica da ciência ou numa hermenêutica geral da história, que podem assimilar e interpretar experiências da natureza como também experiências transcendentais".

em relação à Filosofia Moral e à Teologia foi, na verdade, sua emancipação da sabedoria (Moltmann, 2002, p. 44).

A racionalidade cientificista, desse ponto de vista, é reducionista e concomitantemente responsável, por que não dizer, por um empobrecimento da noção de verdade. Do ponto de vista prático, a ciência é um mecanismo extremamente eficaz no que concerne à capacidade de propiciar aos seres humanos múltiplas possibilidades de ação. Todavia, o discurso científico geralmente parece ter pouco a dizer acerca dos modos como devemos fazer uso de tais possibilidades. Assim sendo, podemos detectar aqui um problema de fundo: seria a racionalidade científica vazia de conteúdo ético? Assim como Polkinghorne (2000, p. 182, tradução nossa) o fez, podemos sintetizar a condição *sui generis* da ciência experimental nos seguintes termos: a ciência fornece conhecimento, mas não sabedoria. Já no âmbito da vivência religiosa, ocorre justamente o oposto: "Na religião [...] a fé é inseparável da práxis, uma vez que toda visão religiosa traz inevitavelmente implicações para o comportamento". Ainda que haja uma possível e até natural distinção entre moralidade e religião (tome-se como exemplo o caso dos ateus, que, em hipótese alguma, encontram-se privados de sentimentos éticos em virtude de seu estado de descrença), a experiência religiosa comporta em si mesma um componente moral que lhe é inescapável.

Na esteira da religião, porém, a existência de uma "teologia da natureza" possibilitou a apreensão da sabedoria de Deus revelada mediante a fé. Polkinghorne (2000, p. 182, tradução nossa) atrela essa noção de teologia a um sentido moral que corre inevitavelmente paralelo a ela: "O que busca a Teologia é proporcionar não somente conhecimentos acerca da vontade divina, mas também sabedoria para tomar as decisões corretas e para viver uma vida conforme a vontade bondosa e perfeita de Deus".

Como referiu Moltmann (2002), o espírito da ciência moderna está fundado na lógica baconiana, segundo a qual poder e saber estão intrinsecamente vinculados. Inácio Neutzling (2005, p.

23) afirma que o primeiro traço característico da Modernidade "é a relação de objetividade do ser humano com o mundo. A partir do século XVII, observamos o início da impressionante passagem do mundo natural para o mundo técnico". Entretanto, Haught (2009, p. 254) recorda que, por parte do homem, "a verdade nunca pode ser plenamente possuída porque, em certo sentido, ela o possui". O desejo pelo conhecer emerge de atitude de abertura à verdade, que por sua vez é exterior ao humano. Haught observa nos cientistas uma postura de sujeição à verdade, o reconhecimento nela de algo similar ou quiçá idêntico a um "supremo valor". É daí que suscita a motivação para "fazer ciência".

Seguindo essa mesma ótica, até o mais convicto e obstinado naturalista se apresenta a nós como que imbuído da mais autêntica religiosidade. Essa percepção é justificada na medida em que o naturalismo científico se curva ele próprio à verdade, e ainda que, subjacente a seu intuito "de contê-la e encapsulá-la pelo método científico", resida uma tentativa de "esquivar-se da submissão exigida pela plenitude da verdade" (Haught, 2009, p. 254). Há, assim, uma intuição primordial que move o naturalista: a verdade é boa e bela, e sua procura é, conseqüentemente, capaz de nos conferir sentido e profundidade existencial. Trata-se, portanto, de um vigoroso senso de reverência ao conhecimento.

À medida que submetemos a atividade científica a esse enfoque diferenciado, observamos que aquele distanciamento que inicialmente aparentava constituir-se num verdadeiro abismo encontra-se na realidade abreviado. Assim como Haught, Barbour (1971) também ressalta e evidencia o sentido eminentemente religioso inerente à ciência. Basta que atentemos ao fato de que a ciência, ela própria, articula uma série de pressupostos elementares, como, por exemplo, a percepção de que o mundo é uma totalidade regida por leis e sujeita à apreensão mediante nossos atos cognitivos. Segundo esse prisma, o cientista pode seguramente ser descrito como alguém portador de "uma fé indemonstrável na ordem do universo" (Barbour, 1971, p. 157, tradução

nossa). Concomitantemente, há, por parte da ciência, a exigência de *modus operandi* performado segundo "atitudes morais" em muito similares às típicas virtudes religiosas, tais como humildade, cooperação, universalidade, integridade etc. Conforme podemos observar, são diversos os elementos estruturais pelos quais a Ciência Natural se assemelha à religião.

As leituras empreendidas tanto por Haught quanto por Barbour claramente são marcadas por uma constatação e por um apelo. Apesar de todos os aspectos pelos quais se diferenciam substancialmente, Teologia e ciência podem e devem abraçar um caminho de diálogo, integração e consonância. Vemos que o "fazer científico" é revestido e ordenado segundo uma série de princípios cuja raiz é, pois, uma ética compartilhada com a religião. Neutzling (2005, p. 39) deduz que a postura dialógica "aposta na possibilidade de enquadrar a ciência e a Teologia no contexto de uma vida que precisa ser vivida em comum. Ou seja, trata-se aqui de recuperar a sabedoria". A Teologia em diálogo com a ciência significa, em última análise, a afirmação do humano em seu sentido mais autêntico e radical.

2 A Teologia é ela própria ciência?

A busca por um entremeio na relação Teologia e ciência, como vimos, continuamente faz suscitar profundas e estimulantes questões. A consolidação de um debate maduro e profícuo pode ser considerada um desafio e uma urgência para ambos os lados. Em contrapartida, podemos observar que a Teologia, sobretudo a partir do advento da ciência moderna, convive com um esforço aparentemente ininterrupto de autojustificação. Há aqui uma interrogação sem dúvida basilar: "afinal, a Teologia é ciência?". Ao nos debruçarmos sobre a problemática em questão, é mister atentarmos ao fato de que "a pergunta pela cientificidade acompanha a Teologia desde muito tempo. A resposta depende do que se entende por ciência, da capacidade da própria Teologia em adequar-se aos critérios exigidos e dos interesses em jogo" (Hammes, 2006, p. 541).

É possível reconhecer que uma definição a

respeito dessa indagação passa necessariamente por uma distinção clara acerca daquilo em que ambas consistem fundamentalmente. Rahner (1971, p. 47), na condição de teólogo, realiza essa separação partindo evidentemente do olhar da Teologia em direção à ciência:

Para o teólogo, a ciência é primeiramente e *a priori* uma disciplina que não trata de Deus. Porque existe o que é diferente de Deus, aquilo que está estabelecido em sua realidade própria e permanece e a que o homem não tem acesso imediato [...] há realmente um domínio que é verdadeira e essencialmente separado dessa história da salvação e da revelação e no qual Deus não intervém, porque, nesse domínio, ao qual chamamos mundo ou natureza, Deus não está presente tal como é em si mesmo, isto é, como uma realidade que podemos distinguir das outras coisas e que se oferece à experiência paralelamente a elas.

A ciência a partir desse enquadramento professa aquilo que Rahner (1971, p. 48) define como "um ateísmo metodológico". Vimos anteriormente que Deus é, de fato, um objeto que extrapola por completo os limites do escopo da verificação científica. Assim, a ciência nada mais é do que uma "busca da relação legítima e universalmente válida dos fenômenos do mundo e da natureza", contentando-se em "expressar uma relação pragmática para a dominação prática da natureza" (Rahner, 1971, p. 49). Feita essa delimitação das arestas da ciência, levando em conta seus princípios metodológicos elementares, seu objeto fundamental e sua finalidade operacional, pode-se repor a pergunta pela cientificidade da Teologia.

Rahner (1971) realiza tal movimento amparando-se em uma dupla lógica hipotética. Em um primeiro momento, o termo "ciência" pode ser compreendido como "um vasto conjunto de teses que pretendem ser objetivamente verdadeiras" (Rahner, 1971, p. 38). Tais teses impor-se-iam sobre nós de modo obrigatório e universal, de maneira que prescindiríamos do conhecimento acerca de sua formulação e sua verificação. Uma vez que assim conceituemos "ciência", "naturalmente a teologia cristã não pode renunciar à pretensão de ser uma ciência" (Rahner, 1971, p. 38). Por outro lado, caso compreendamos a ciência como

um conjunto de teses constituídas tão somente através de rígidos procedimentos metodológicos de caráter empírico e experimental "ou nos quais as concepções se provam imediatamente por sua aptidão em suscitar aplicações concretas" (Rahner, 1971, p. 38), será terminantemente inútil que a teologia cristã pretenda galgar o *status* de ciência.

Na seção anterior, ressaltamos a segregação da ciência experimental em relação aos demais campos do conhecimento como um processo agressivamente acentuado a partir da Modernidade. Há de considerar ainda que, "com o advento da Modernidade, esses dois polos do saber e do fazer humanos passaram a ser entendidos como opostos e quase sempre inconciliáveis" (Cavaleiro de Macedo, 2009, p. 259).

Atribuindo agora à ciência o olhar julgador e entendedor sobre si mesma e aquilo que vem a ser Teologia, podemos melhor compreender esse panorama. O ponto nevrálgico da delimitação é de caráter metodológico, conforme diz o filósofo austriaco Karl Popper (1902-1994) em suas *Conjecturas e refutações*:

[...] a ciência se caracterizava pela sua base na observação e pelo método indutivo, enquanto a pseudociência e a metafísica se caracterizam pelo método especulativo ou, como disse Francis Bacon, pelo fato de funcionar com "antecipações mentais" – algo muito semelhante às hipóteses (Popper, 1982, p. 282).

Essa lógica, indiscutivelmente, carrega consigo

um sentido puramente positivista. A Teologia aqui está alocada evidentemente no campo da metafísica. Os positivistas, por sua vez, eram imbuídos de "uma atitude antimetafísica, considerando as teorias metafísicas destituídas de sentido por serem não verificáveis. Os positivistas tomavam o termo metafísico como pejorativo" (Silveira, 1996, p. 206). Entretanto, é imprescindível advertir que Popper jamais assimilou tais posições, sendo um contumaz crítico do positivismo e de seus critérios de validação científica⁶.

Conforme Hammes (2006), o aparecimento e o conseqüente senhorio desse cientificismo positivista foram responsáveis por atribuir à ciência sinônimos como "objetivação e controle". Junto disso, há outro fator preocupante: o apartamento da Teologia do espaço de debate público. Segundo Mota (2011, p. 309), é preciso dar-se conta de qual é o "campo hermenêutico do discurso teológico", isto é, reconhecer que a "Teologia moderna vive, atualmente, no domínio da secularização"⁷. O mundo secularizado significa o reinado de uma visão de mundo calcada na dessacralização da realidade e no esquecimento do sentido transcendente da existência. Em última análise: "A secularização é uma procura quase que desesperada da autonomia. Com ela o mundo perdeu os caracteres de ser uma realidade regulada pelas leis divinas e se tornou essencialmente histórico" (Mota, 2011, p. 309).

Todavia, esse distanciamento passa não só

⁶ A título de explanação complementar acerca da postura de Popper com relação ao positivismo lógico, podemos tomar esta breve, porém elucidativa, elucubração realizada por Fernando Lang Silveira (1996, p. 206) no artigo já referendado: "Popper nunca aceitou tais pontos de vista. Nota que as teorias físicas, principalmente as modernas, como a teoria geral da relatividade, são altamente abstratas e especulativas. Einstein (1982) reconheceu, em suas notas autobiográficas, que na formulação da teoria da relatividade ele andou por caminhos muito distantes daqueles apontados pelos positivistas [...]. O critério de demarcação proposto por Popper é a testabilidade, refutabilidade ou falsificabilidade para as teorias científicas. 'Um enunciado ou teoria é falsificável, segundo o meu critério, se, e só se, existir pelo menos um falsificador potencial' (Popper, 1987a, p. 20), ou seja, se existir pelo menos um enunciado que descreva um fato logicamente possível que entre em conflito com a teoria. Em outras palavras, as teorias científicas, quando combinadas com as condições específicas, devem proibir algum acontecimento que é logicamente possível de ser observado. As teorias pseudocientíficas, não científicas ou metafísicas são irrefutáveis, pois não proibem nada, não possuem falsificadores potenciais".

⁷ Acerca da semântica inerente ao termo "secularização", podemos nos valer da conceituação oferecida por Lindomar Rocha Mota (2011, p. 309): "A secularização é um fenômeno que tem sua origem no século XIII com o fim do Sacro-Império Romano, e a situação do conflito político entre Bonifácio VIII e Felipe, o belo, que afirmou o caráter laico nos diversos setores da atividade humana. Um acontecimento que determinou a instauração da secularização foi a guerra das religiões nos séculos XVI e XVII, que se alastrou por toda a Europa. A partir daí, buscou-se outro caminho para a sobrevivência social, descobrindo assim a necessidade de superar as referências religiosas aprendendo a descartar a ideia de Deus e, sobretudo, aquelas de Igreja, buscando um novo ponto de encontro no terreno comum da razão e da natureza. A reviravolta cultural é acentuada em campo filosófico pela substituição do pensamento platônico, que valorizava os aspectos mais transcendentais da vida, pela filosofia de Aristóteles, voltada intrinsecamente para os problemas do mundo. Em 1324, Marsílio de Pádua escreve o seu *Defensor Pacis*, colocando a base do Estado moderno: liberdade do controle eclesiástico. A esse evento sucedeu um alastramento nos diversos campos do saber, incluindo a ciência, a Filosofia e a Teologia. Max Weber por fim proclamou o domínio absoluto da razão sobre qualquer outra tentativa de união, proclamando o desencantamento do mundo. Em certo aspecto a desilusão histórica substitui a visão cultural que sustentava a necessidade do sacro, mudando definitivamente a percepção da verdade. Esse fenômeno responde pelo nome de secularização".

pela postura assumida pela comunidade científica, mas também pelo fato de que não raras vezes a religião, institucionalizada na figura das igrejas, optou por enclausurar-se em seu próprio mundo. Isso significou para a Teologia um cerceamento de sua liberdade de pesquisa e diálogo. Uma consequência disso é, sobretudo, o fato de que: "Uma Teologia reduzida, ou uma Teologia sem liberdade, dificilmente pode argumentar a seu favor, em termos científicos, mesmo atendendo formalmente às exigências de método e rigor" (Hammes, 2006, p. 543). Caso as teologias não se autopercebam como parte de um "todo maior" e, por conseguinte, optem por eximir-se de sua "responsabilidade pública", há um considerável risco de, ao fim, verem-se reduzidas àquilo que Érico Hammes (2006, p. 543) descreve como "tautologias da própria fé e de seus sistemas de crença". Dessa maneira, esse "autoisolamento" do discurso teológico ao âmbito privado culmina em uma peremptória recusa à "exposição de suas convicções ao debate, devido ao risco da liberdade de profissão de fé" (Hammes, 2006, p. 543).

A sobrevivência e a consolidação da Teologia como uma voz que merece se fazer ouvir no debate público dependem, para Mota (2011), de uma espécie de exercício hermenêutico. Em sua opinião: "A Teologia é obrigada, como qualquer ciência, a adequar seu objeto à razão humana e à necessidade da cultura. Sem essa possibilidade hermenêutica, ela terminaria como fadada ao fracasso do tempo e da própria necessidade imposta pela cultura" (Mota, 2011, p. 314).

Zilles (2014), ao comparar a ciência atual com a *episteme* grega e com a doutrina medieval, elenca quatro atributos básicos pelos quais um conhecimento é comumente aceito como científico: racionalidade, objetividade, possibilidade do controle da experiência e relatividade. Diante disso, como podemos então situar a Teologia? De imediato, pensar a Teologia como ciência é um ato ao qual se oferecem "objeções de ordem teórica e prática" (Zilles, 2014, p. 303). Pode-se dizer que a "dificuldade fundamental para entender a Teologia como ciência da fé é que, por um lado, pretende ser uma ciência livre, crítica e autocrítica e, por outro, pressupõe a revelação,

a fé e a doutrina da Igreja como irrenunciáveis" (Zilles, 2014, p. 303). A isso, pode-se consequentemente e então somar outro questionamento radical: "Até que ponto o teólogo é livre em seu labor teológico?" (Zilles, 2014, p. 303).

Analisando a relutância e a inaceitabilidade com as quais o espírito positivista encarou persistentemente a Teologia, percebe-se que o fazer teológico em sentido público urge não como escolha, mas quase como um imperativo moral ao teólogo. Há aqui uma carga de responsabilidade da qual a Teologia não pode evadir-se. Subjacente a isso, há um fato que demanda justificada atenção: a desqualificação da Teologia como ciência pode conduzir, paradoxalmente, ao desprezo de qualquer ciência: "a exclusão da Teologia corresponde à supressão de uma parte da vida. De outro lado, o seu reconhecimento atesta a inclusão da ciência na vida" (Hammes, 2006, p. 547).

Há evidentemente ambiguidade e possivelmente até certa cacofonia na discussão sobre a Teologia ser ou não ciência. Isso se dá muito em virtude das controvérsias entre a caracterização de ciência realizada por Aristóteles e os critérios da ciência moderna. A formação do famoso Círculo de Viena (movimento que tem início após a nomeação do físico alemão Moritz Schlick como professor de Filosofia da Ciência na Universidade de Viena em 1922) foi determinante para a consolidação desse *ethos* muito próprio da Modernidade no que toca aos fundamentos da teoria do conhecimento e que culmina na constituição do chamado "positivismo lógico", também nomeado como "empirismo lógico" ou "neopositivismo". Rudolf Carnap, Hans Hahn e Otto Neurath (1986, p. 18), célebres participantes do Círculo (cujas atividades se estenderam até 1936), compreendiam os integrantes dele, portanto a si próprios, como os "representantes da concepção científica do mundo". Segundo eles, imbuídos do espírito positivista, tais representantes

[...] postam-se decididamente no solo da simples experiência humana. Lançam-se confiantemente ao trabalho de remover do caminho o entulho metafísico e teológico dos séculos; ou como pensam alguns, após um intervalo metafísico, voltam a uma imagem unitária e

imane (*diessseitig*) do mundo, como, em certo sentido, a que já estava à base da crença mágica, livre de teologia, dos princípios (Carnap; Hahn; Otto, 1986, p. 18).

A pretensão de remoção do "entulho metafísico e teológico" põe-se como uma explícita e contundente demarcação dos sentidos do que venha a ser "ciência". A Teologia é, assim, relegada a um "não lugar". Todavia, e conforme adverte Zilles (2014), tal demarcação peca por certos acessos restritivos, que, conseqüentemente, acarretam o empobrecimento semântico da noção de ciência. Assim sendo: "Não se pode negar à Teologia certa categoria científica, enquanto pretende buscar, através de um método crítico, o conhecimento ordenado de seu objeto próprio, que é Deus, e da criatura enquanto relacionada com Ele" (Zilles, 2014, p. 312).

Uma das objeções mais comuns é a de que, diferentemente da Ciência Natural, baseada em experimentações empíricas, a Teologia está alicerçada em crenças. Isso soa quase pueril, na medida em que "todo esforço da Teologia, em dois mil anos de história, consistiu sempre em distinguir-se da crença. A Teologia se define como logos da fé e não como fé" (Hammes, 2006, p. 548). Essa é uma distinção elementar, que muitos parecem, por vezes, ignorar. Quem a fez de modo muito claro e adequado foi, mais uma vez, Rahner (1971, p. 58):

Fé e teologia não são a mesma coisa. A teologia é uma reflexão sistemática sobre uma fé que, é verdade, por poder ser expressa no plano histórico e social, tem em si um elemento de enunciado conceitual e de reflexão, que podemos chamar teologia, mas que, em seu fundo essencial, não pode ser identificado – com uma tal possibilidade de expressão conceitual.

Como vemos, a teologia de forma alguma é a fé. Trata-se muito mais de uma reflexão racional a respeito do que seja a fé enquanto tal. "A autoridade das suas conclusões e dos seus resultados vem da força dos argumentos e dos dados capazes de convencer, inclusive dando forma e sentido novos ao conteúdo do crer" (Hammes, 2006, p. 548).

Assim como as ciências empíricas, a Teologia estrutura-se como uma investigação em torno

de um objeto particular. Ambas partem de um fundamento; a diferença reside, pois, no fato de que a Teologia possui um "fundamento que não é retirado da experiência na maneira real do ser, mas um fundamento em sua própria maneira de ser" (Mota, 2011, p. 299). Isso faz dela um discurso acerca do "sentido ausente no mundo". Ela é, desse modo, a "ciência" em que "se pretende encontrar pela primeira vez a evocação desse ausente".

A ciência teológica, entretanto, não tem "Deus" por objeto propriamente, mas o "falar de Deus". Ela a compreende como uma "reflexão metodologicamente responsável sobre o falar de Deus, essa linguagem primária que proclama a boa-nova de Deus e se dirige a Ele em louvor e oração" (Sinner, 2007, p. 61). Desse ponto de vista, ciência e Teologia comungam em absoluto: ambas são permanente busca. E é segundo essa ótica em particular que a Teologia pode, ao cabo, ser considerada "ciência". Ainda que o encontro definitivo e a posse absoluta da verdade lhe sirvam como horizonte jamais realizado, a Teologia enquanto saber constitui-se a partir de uma irrisignada jornada à procura da verdade.

Nesse sentido, o discurso teológico estrutura-se como uma tentativa de apresentação racional e argumentativa da percepção sempre parcial e fragmentada dessa verdade. Curiosamente, ainda que a Teologia trabalhe com conteúdos de crença, o elemento da dúvida serve-lhe, ao longo de seu caminho de busca, como uma espécie de "motor". Ele o é, no entanto, segundo uma condição muito específica: enquanto não lance a fé a um ceticismo infinito. Ao mesmo tempo, ele impede que a Teologia seja tomada por aquilo que Rudolf von Sinner (2007, p. 61) qualifica como um "dogmatismo autorreprodutivo". Em última análise, trata-se de uma circunstância ambígua que ininterruptamente acompanha toda e qualquer ciência particular, isto é, ver-se constantemente perseguida por estes dois riscos:

[...] cair no ceticismo ou no dogmatismo, ou seja, na "negação de uma diferença sustentável entre opinião e conhecimento" ou na "restrição do conhecimento científico a um tipo muito específico de conhecimento" (Rudolf von Sinner, 2007, p. 61).

Pensar a Teologia como ciência da fé remete para sua estrutura fundamental, isto é, a expressão da "relação entre a ciência e a fé". Do ponto de vista de sua inserção no espaço público, Hammes (2006) elenca quatro condições para sua legitimidade e seu reconhecimento: estatuto epistemológico próprio, liberdade de pesquisa, inserção científica e relevância pública. Situar a Teologia para além dos limites das instituições religiosas é realizar a justificação da importância acadêmica da fé enquanto objeto de pesquisa. Desse ponto de vista, é preciso demonstrar o equívoco residente naquelas impressões que concebem a fé como sinônimo de irracionalidade. A crença é, na realidade, um aspecto constitutivo e definidor da condição humana. "É ato de racionalidade aberta e acolhedora, que não é apenas compatível com pesquisa, mas lhe é intrínseca e inerente, a exemplo de qualquer outra realidade comum" (Hammes, 2006, p. 549).

Ao falarmos em "fazer teológico", estamos efetivamente e de modo reiterado falando de uma configuração epistêmica própria e autêntica. Segundo Sinner (2007, p. 62), "a Teologia tem seu lugar na academia, porque consegue fazer essa ponte do viver da fé para o pensar sobre a fé". Sob esse aspecto, a Filosofia lhe serve como sustentáculo, proporcionando-lhe o "instrumentário analítico útil para o afazer teórico-científico da Teologia" (Sinner, 2007, p. 62).

Para que uma pesquisa empreendida no terreno da Teologia adquira *status* científico, ela necessita, contudo, ocorrer em um quadro em que haja plena liberdade investigativa. No âmbito da Teologia, liberdade de pesquisa significa a completa supressão daquilo que Hammes (2006, p. 531) entende como "mecanismos limitadores".

Note-se que:

O problema que na realidade se apresenta, e lhe é peculiar, vem de sua vinculação à comunidade de fé. Como, no entanto, é a própria fé que exige a pesquisa, o cerceamento da liberdade, vindo da fé, revela-se contraditório (Hammes, 2006, p. 531).

Outro critério de mensuração de cientificidade é o grau de intersecção de determinado campo do saber na comunidade científica. Isso remete à relação da Teologia com as demais ciências. Em geral, ela é situada no grande conjunto das ciências humanas, apresentando maior familiaridade e interlocução com a Filosofia. "Ao se relacionar com as congêneres, a Ciência da Fé se deixa interpelar e pode contribuir, especialmente no âmbito do sentido e do alcance das pesquisas em curso" (Hammes, 2006, p. 532). Nessa esteira, o grande eixo mediador do debate é certamente constituído mediante as diversas implicações éticas inerentes ao mundo da pesquisa e da tecnologia.

Ao passo que o objeto imediato da ciência teológica são textos de caráter normativo e sagrado às tradições religiosas, constitui-se, entre as ciências humanas, como ciência hermenêutica. Diante disso, impõe-se sobre a Teologia "uma tarefa educativa de relacionar esses textos com a realidade e com os recursos das outras ciências" (Hammes, 2006, p. 553). A tal imperativo, pode-se acrescentar sua capacidade de estabelecer-se como mediadora entre as diversas mundivindências coexistentes, ou aquilo que o filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002), um dos mais destacados e influentes teóricos políticos do século XX, nomeou como "doutrinas morais abrangentes"⁸. Ao assegurar a paz entre as religi-

⁸ Ainda que a recuperação da noção de "doutrina moral abrangente" tal como formulada no pensamento rawlsiano nos seja especialmente útil aqui por enfatizar a existência de uma pluralidade de visões de mundo, as quais são elas próprias em suas particularidades "doutrinas morais abrangentes" que coabitam as sociedades modernas, há de ressaltar um ponto: essa autopercepção da Teologia pela qual ela se autoconfere um papel mediador e universalizante seguramente não seria endossada por Rawls, haja vista que o autor é responsável por formular uma concepção política de justiça. Em uma assumpção ortodoxa dos pressupostos filosóficos estabelecidos no pensamento rawlsiano, a Teologia situar-se-ia tão somente como uma entre as diversas doutrinas morais abrangentes que compõem o espaço público enquanto totalidade plural. Por mais pertinente que seja tal diferenciação, não empreenderemos uma investigação pormenorizada desse tópico, uma vez que ele, por si só, seria merecedor de um estudo a parte. Todavia, nos utilizaremos de um breve fragmento de *O liberalismo político*, obra publicada por Rawls em 1993, no qual a apresentação de sua concepção política de justiça permite-nos observar uma clara e suficiente distinção com respeito à autocompreensão da Teologia como saber mediador e universalizador: "Nesse sentido, uma concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois essas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes [...]. Uma concepção política tenta, ao contrário, elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica e não envolve, na medida do possível, nenhum compromisso mais amplo com qualquer outra doutrina [...]. Uma concepção moral é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos e, em sua extrema amplitude, a todos os objetos, universalmente. É abrangente quando

ões, atenuar os absolutismos de caráter político, econômico e social, coibir o fundamentalismo e promover a tolerância como valor maior, a Teologia assume aquilo que é descrito por Hammes (2006, p. 553) como um "papel universalizador".

Rahner (1971), em seu entendimento eminentemente metafísico da Teologia, concebeu-a como uma ciência do todo. Ao voltar-se para Deus, a "Teologia é, portanto, sempre esse pensamento do homem que se aplica ao todo da realidade como tal e a seu princípio único e unificado" (Rahner, 1971, p. 61). Um campo do saber que se proponha a pensar efetivamente o todo parece consequentemente assumir uma postura vigilante e zeladora perante ele. Como lembra Sinner (2007, p. 64), é preciso lidar hoje com "um perigo real de que, ainda que rejeite a religião, a ciência se torne uma religião que acredita cegamente nos seus pressupostos". Talvez essa seja, para a Teologia, a verdadeira raiz do seu "ser ciência": manter acesa a chama iluminadora e protetora do diálogo, mostrando limites, apontando caminhos, alternativas e luzes para o horizonte da humanidade.

Considerações finais

Procuramos, no decorrer deste percurso elucidativo, resgatar e traçar um apanhado geral dos elementos que, em nosso entender, são centrais na reflexão acerca da interação da Teologia com a ciência. Para tanto, um primeiro passo foi a reposição de um fato, atualmente e não raras vezes, ignorado ou até esquecido: desde seus mais incipientes passos, a Teologia desenvolveu-se e amadureceu à luz do diálogo com outros saberes; o primeiro deles possivelmente teria sido a Filosofia. Ressaltamos, desse modo, a necessidade de os diversos campos do conhecimento humano edificarem, no século XXI, uma postura de mútuo reconhecimento.

Somos hoje constantemente tentados e impe-

lidos a acreditar que, quando confrontada com o discurso das ciências experimentais, a Teologia tem pouco ou nada a dizer. Essa, contudo e conforme demonstramos, é uma concepção não apenas reducionista e excludente, mas também superficial e equivocada. Com efeito, enfatizar a posição de dignidade da ciência teológica em face das demais áreas não implica hierarquizar o saber, mas salientar sua configuração plural e multiabrangente.

É evidente que, caso realizemos um exercício comparativo elementar, isto é, esquadrinhando os respectivos métodos e objetos da Teologia e da ciência, haveremos de identificar diferenças determinantes. Entretanto, no que toca aos fins, ambas acabam por aproximar-se. Se, por um lado, distanciam-se por utilizarem meios muito particulares e distintos, o fim lhes é comum: cada uma, à sua maneira, persegue a verdade. Assim, vimos que a religiosa reverência pela verdade que acompanha o teólogo igualmente reside no cientista.

Em meio a esse constante tensionamento, uma das mais candentes questões que se põe diante da Teologia é precisamente aquela a respeito da sua cientificidade. A Teologia é ciência? Conforme observamos, com o desabrochar da Modernidade e a afirmação do império da razão iluminista, os teólogos passaram a se ocupar de forma persistente de tal interrogação. A admissão desse status científico é, todavia, algo que merece ser construído através de uma postura permanentemente dialógica. Como ensinou Kant (apud Moltmann, 2007, p. 24), de nada adianta à religião erigir "armas" ao conhecimento científico: "Uma religião que, sem hesitar, declara guerra à razão com o tempo não resistirá contra ela".

A robustez da Teologia enquanto conhecimento está atrelada à sua capacidade de fazer ecoar sua voz no espaço público. De sua parte, marcar presença na sociedade não pode ser encarado

trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta e, em sua extrema amplitude, nossa vida como um todo. Uma concepção é inteiramente abrangente quando compreende todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa; apenas parcialmente abrangente, por sua vez, é a concepção que compreende uma série, mas nem de longe todos os valores e virtudes não políticos, exibindo articulação mais frouxa. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram tanto à generalidade quanto à abrangência" (Rawls, 2011, p. 55-56).

jamais como um privilégio que lhe é estendido, mas como um atestado de responsabilidade. Outrossim, o "falar ao mundo" não se constitui para a Teologia meramente como um direito, mas como um imperativo. Em um contexto regido segundo os ditames do tecnicismo e da racionalidade positivista, torna-se compromisso do "fazer teológico" não se evadir e assumir assim um discurso seminal em relação à pluralidade e ao diálogo.

Referências

BARBOUR, Ian G. **Problemas de Religião y Ciencia**. Tradução: Bernardo Bravo. Santander: Sal Terrae, 1971.

CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto. A concepção científica do mundo: O Círculo de Viena. Tradução: Fernando Pio de Almeida Fleck. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 10, p. 5-20, 1986.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília Cintra. Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber (Resenha). **Interações: Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 259-264, 2009.

HAMMES, Érico João. Pode teologia ser ciência? **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 541-554, 2006.

HAUGHT, John F. **Cristianismo e ciência**: para uma teologia da natureza. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fé e Saber**. Tradução: O. Tolle. Hedra: São Paulo, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria**: um diálogo entre ciência natural e teologia. Tradução: Milton Carmo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MOTA, Lindomar Rocha. Teologia, Ciência e Hermeneutica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano 15, n. 38, p. 297-314, 2011.

NEUTZLING, Inácio. Ciência e Teologia na Universidade do Século XXI: Possibilidades de uma Teologia Pública. Algumas aproximações. In: VOLCAN, Marcos; PIZZI, Jovino (org.). **Ciência e Deus no mundo atual**: uma abordagem inter e transdisciplinar. Pelotas: EDUCAT, 2005, p. 12-37.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Tradução: Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 1999.

POLKINGHORNE, John. **Ciencia y Teología**: una introducción. Tradução: José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2000.

POPPER, Karl R. **Conjecturas e refutações**. Tradução: Sérgio Bath. Brasília: Ed. UnB, 1982.

RAHNER, Karl. **Teologia e Ciência**. Tradução: Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1971.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução: Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SILVEIRA, Fernando Lang. A filosofia da ciência de Karl Popper: o racionalismo crítico. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 197-218, 1996.

SINNER, Rudolf von. Teologia como ciência. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 47, n. 2, p. 57-66, 2007.

WHITEHEAD, Alfred N. **Science and the Modern World**. New York: The Macmillan Company; Cambridge University Press, 1925.

ZILLES, Urbano. A Teologia é Ciência? **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, ano 74, n. 294, p. 300-319, 2014.

ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 35, n. 149, p. 457-479, 2005.

Darlan Lorenzetti

Bacharel em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutorando em Filosofia pela mesma universidade. Entre julho e dezembro de 2022, realizou estágio de Doutorado Sanduíche pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn/Alemanha). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-PROEX).

Rodrigo Pedro Mella Parmeggiani

Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-PROEX).

Endereço para correspondência:

DARLAN LORENZETTI/RODRIGO PEDRO MELLA PARMEGGIANI

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Escola de Humanidades

Avenida Ipiranga, 6681

Partenon, 90619-900

Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.