



A RACIONALIZAÇÃO DA FÉ E O ESVAZIAMENTO DA CATEGORIA DEUS: O CAMPO EPISTEMOLÓGICO DA RELAÇÃO RELIGIÃO E CIÊNCIA E A EXISTÊNCIA DE DEUS SUBJACENTE NESSE DIÁLOGO

The Rationalisation of Faith and the Emptying of the Category God: the Epistemological Field of the Relationship between Religion and Science and the Existence of God Underlying this Dialogue

Aurino José Góis *

RESUMO: o artigo reflete, como ponto de partida, o retorno revestido de cientificidade de algumas ideias do passado, as quais em geral causam perplexidade aos cientistas e ordinariamente provocam inquietações religiosas, sobretudo entre os adeptos ao cristianismo. O texto conjectura essa situação como decorrência da polarização inadequada entre fé e ciência, relocando e justificando a relação como um embate específico entre duas racionalidades: a racionalidade teológica e a racionalidade científica, e não entre experiência subjetiva (fé) e racionalidade objetiva (ciência). Na perseguição desse itinerário, o texto retoma, à luz da literatura, a uma análise construída criticamente acerca das categorias subjacentes a discussão, a saber: Deus, religião, fé e ciência, numa tessitura que conduzirá a uma crítica implícita ao fazer teológico no decorrer do tempo e a necessidade de repensar a teologia na atualidade, senão em sua totalidade, ao menos no campo de estudo apresentado nesse texto.

PALAVRAS-CHAVES: Racionalidade científica. Racionalidade teológica. Religião. Ciência. Fé.

ABSTRACT: The article reflects, as a starting point, the scientific return of some ideas from the past, which in general cause perplexity to scientists and ordinarily provoke religious concerns, especially among adherents of Christianity. The text conjectures this situation as a result of the inadequate polarization between faith

* Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

and science, relocating and justifying the relationship as a specific clash between two rationalities: theological and scientific rationality and not between subjective experience (faith) and objective rationality (science). In the pursuit of this itinerary, the text resumes, in the light of literature, an analysis critically constructed about the categories underlying the discussion, namely: God, religion, faith and science, in a fabric that will lead to an implicit criticism when doing theological in the course of time and the need to rethink theology today, if not in its entirety, at least in the field of study presented in this text.

Keywords: Scientific rationality. Theological rationality. Religion. Science. Faith.

Introdução

Os avanços técnicos e científicos dos quais dispomos nesse século são o resultado do acúmulo de conhecimento que a humanidade vem galgando desde os seus primórdios. Entretanto esse processo foi acelerado no século XX, com o desenvolvimento das tecnologias computacionais, em quase todas as áreas do conhecimento. Esse desenvolvimento afetou profundamente o modo como os seres humanos se autocompreendiam, se situavam no mundo e como interagem entre si, conduzindo a humanidade a um estado de perplexidade que a desafia nesse início do século XXI. Tal perplexidade decorre tanto de seu deslumbramento tecnológico, quanto de seu distanciamento desse mundo, agora, constantemente reinventado.

As tecnologias reinventam constantemente a maneira como os cidadãos se relacionam consigo, com os outros e com seu ambiente, fazendo a toda hora emergir um mundo “desconhecido” porquanto não significado ou assimilado no tempo de sua emergência. Em outras palavras, cada nova tecnologia exige para sua assimilação mudanças no modo de vida do sujeito concreto; contudo o tempo desse sujeito é, naturalmente, lento e gradual enquanto as tecnologias emergem rápidas e exponenciais. O hiato entre o tempo do sujeito concreto e o tempo das emergências tecnológicas cria um “vácuo” que transparece ao sujeito concreto como perplexidade. Esse “vácuo” pode ser identificado como o tempo necessário que ao sujeito é negado para a assimilação tecnológica em face a velocidade com que surgem as novas tecnologias em seu mundo vivido.

À medida em que vai se aprofundando a perplexidade dos sujeitos concretos no mundo vivido, essa reação tende a abrir espaços para paradoxos espantosos, chegando ao ponto de destituir a legitimidade do conhecimento atual que foi alcançado pela humanidade nos últimos séculos, reabilitando com um pretensão rigor científico o que esse conhecimento invalidou no passado. Como exemplo do fenômeno da referida invalidação, pode-se citar, dentre outros, a teoria de pretensão científica do design inteligente iniciada nos EUA em meados da década de 80. Essa teoria postula a ideia

de que as formas de vida da Terra não seriam fruto de uma evolução lenta e não guiada, mas sim o resultado do planejamento e da ação de uma mente inteligente. Conforme analisa Braga (2016, p. 11) essa é uma teoria científica legítima que equivale ao darwinismo.

Outro exemplo de invalidação do conhecimento científico já consolidado é a pretensa teoria da terra plana, obsecradas por Samuel Rowbotham (1816-1885). As ideias de Rowbotham, foram expostas em seu livro de 1865, intitulado “Astronomia Zetética: A Terra não é um Globo!”, escrito sob o pseudônimo de Parallax. As ideias patenteadas pelo teórico, retoma as concepções das sociedades pré-científicas, que concebiam a Terra Plana, e para tanto apresentavam pretensos resultados experimentais que, comprovam a assertiva dessas sociedades, na tentativa “esdrúxula e anacrônica” de contrapor-se a “[...] construção científica de uma trajetória de 25 séculos de realizações teóricas e experimentais, além de estar incorporada na *práxis* de diversas tecnologias em nossa sociedade” (SILVEIRA, 2017, p. 8 e 13). A questão em relação a essas teorias é que elas implicam, qualquer que venha a ser a contraposição a elas, o mesmo caráter de cientificidade que elas pretensamente reivindicam, ainda que pareçam “esdrúxulas e anacrônicas” a princípio.

Com essas teorias, o conhecimento científico, que destituiu as narrativas mítico-religiosas de validade objetiva, é apropriado em seu método para justificá-las e reabilitá-las como conhecimento válido. Assim, o conhecimento científico é transmutado em pseudo-científico e a pré-cientificidade destituída por ele é transmutada em conhecimento válido. Nessa perspectiva, o que era conhecimento torna-se ignorância e o que era ignorância torna-se conhecimento. Essa inversão perplexa reclama a necessidade de retomada da relação entre os dois campos de conhecimentos implicados: o campo do saber religioso e o campo do saber científico, a fim de estabelecer os limites epistemológicos de seus discursos. Nessa relação imbricada, o primeiro campo, do saber religioso, é considerado pelo segundo, o saber científico, como sendo carente de validade objetiva; o segundo campo, por sua vez, se auto concebe em relação ao primeiro como único detentor de legitimidade epistemológica. A tarefa que se impõe nesse imbricamento é a verificação de plausibilidade dos campos epistemológicos em disputa. Todavia, não será essa tarefa objeto desse texto, mas considerando o contexto dessa disputa e o grau de perplexidade que ela conduziu, perguntar como o religioso se tornou pretensamente científico na modernidade.

A pretensão de “cientificidade” para o saber religioso é inerente ao Ocidente, mormente a fé cristã em diálogo com a sociedade no intuito de tornar o evento crístico, perpetrado pelo Nazareno, um fato evidente e universal. A explicitação dessa fé, em distintos momentos e variados contextos, revestiu-se de “cientificidade” ao configurar seu legado religioso num estatuto epistemológico válido, ou seja, evidente racionalmente. Esse texto discute o itinerário dessa explicitação e a correlação entre o saber religioso e o saber científico.

1 Fé, Ciência, Religião e Deus

1.1. Definindo os termos

Antes de avançarmos na reflexão proposta neste trabalho, é preciso esclarecer em que sentido os termos Fé, Ciência, Religião e Deus são aqui correlacionados. O pressuposto que orienta a correlação desses termos baseia-se na compreensão da fé como experiência subjetiva de sujeitos que compartilham da mesma experiência, originando a comunidade religiosa como o lugar de expressividade dessa vivência comum, ou seja, dessa fé comunitária. Embora essa definição de fé possa ser válida para diversas religiões, vale ressaltar que o cenário de fundo da reflexão desse texto é o cristianismo. Desse modo, a “experiência subjetiva de sujeitos” e a “comunidade religiosa” aqui referidos, correspondem respectivamente a experiência de adesão a Revelação em Jesus e a Igreja. “A fé pode ser denominada 'cristã' bem como divina enquanto se submete à autoridade de Cristo como a verdade de Deus encarnada. [...] Como cristãos cremos em Deus conforme Deus fala conosco em Cristo” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 149).

No âmbito de uma vivência comunitária de fé, a explicitação dessa vivência configura um discurso circular que vai da experiência fundante a sua vivência ritualística comunitária, ambas se justificando mutuamente. O rito é deste ou daquele modo porque é esta ou aquela experiência que ele está rememorando, como é o caso da Eucaristia. “Ela é o sacramento do Corpo de Cristo. É a reunião da assembleia dos fiéis no Dia do Senhor, com sua diversidade de ministérios, sua proclamação da Palavra, sua ação de graças memorial e sua comunhão na mesa do corpo e sangue de Cristo” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 351).

Toda racionalidade discursiva sobre a fé no âmbito de sua comunidade de vivência, constitui muito mais em compreensão do que explicação dessa vivência. Uma vez que já houve adesão, só resta compreensão da vivência. A vivência precisa ser compreendida e não explicada. A explicação é para uma adesão. Explica-se para compreender e aderir. A explicação é para “os de fora”.

Para a Comunidade de Fé tudo já está explicado, porquanto está compreendido. Todavia, este constitui o que se pode chamar de “o primeiro momento” da vivência comunitária da fé, como ocorreu no cristianismo. Os Apóstolos e os discípulos de Jesus vivenciaram a sua experiência com o Mestre. Compreendiam ser Ele o Messias. Nesse quesito, não precisavam de explicação. No entanto, quando partiram para o anúncio dessa “compreensão”, ela careceu de justificação, ou seja, de uma explicitação racionalizada de si ante “outra compreensão” a ser convertida em adesão. Isto significa que no momento em que a fé comunitária se abre para o público, ou seja,

para o anúncio de sua vivência, essa vivência configura-se como explicação de uma compreensão, isto é, como explicitação racionalizada de uma experiência que não mais justifica a si mesma, e sim justifica-se perante o outro. É nessa justificação “para o outro” que a fé será transmutada em religião. Entendida, neste trabalho, como explicitação racionalizada da vivência comunitária no espaço público, ou seja, a sociedade.

A religião é a forma objetiva da Fé. Nas palavras de Libânio, ela “indica o caminho da razão, da experiência humana para ligar-se com o divino” (LIBÂNIO, 2002, p. 90). A religião é a forma de realização da Fé no espaço público de particularidades diversas e concorrentes em tramas e tessituras de hegemonia e poder de toda natureza. Ao submergir das catacumbas, do âmbito das vivências comunitárias para os domínios do Império Romano, no século III, essa “vivência comunitária” particular suplantou às demais, suas concorrentes, ao aderir e incorporar a forma hegemônica de explicitação do Império, a saber, a forma helênica de demonstração discursiva. Desse modo, a “fé vivenciada”, configura-se em “fé demonstrada”, ou seja, numa racionalidade específica. Nesse momento, não basta crer. É necessário “dar as razões de sua crença”, ou seja, justificar-se perante as diversidades espaciais.

A religião neste trabalho, será entendida e analisada, na exigência de sua passagem do comunitário para o social. É nesse campo, o social, que ela se constitui como objetividade, ou seja, como uma racionalidade que afirma algo do mundo, da existência. Ora, a explicitação racionalizada do mundo no Ocidente, ocorreu, num primeiro momento com a forma de pensar grego, baseado no discurso demonstrativo, ou seja, a filosofia. E, posteriormente, com a ciência, baseado no método empírico de comprovação de hipóteses. Ao mencionarmos nesse trabalho a relação religião e ciência, estaremos nos referindo a esses dois momentos de explicitação da fé cristã, na forma discursiva da religião, na pretensão de afirmar algo do mundo e sobre o mundo em confronto dialógico com as formas hegemônicas de cada época.

A tese subjacente nessa análise, é a de que, na passagem do “comunitário” para o “social”, a religião cristã se constituiu hegemônica no Ocidente, na tessitura histórica e vicissitudes sociais dos confrontos e embates ideológicos de afirmação do mundo e da humanidade. Mas, não sem o prejuízo de seu “anúncio”, pois a hegemonia conquistada, foi a hegemonia de sua “racionalidade discursiva” e não a de sua “vivência comunitária”. É neste aspecto que iremos abordar o termo “Deus” como o polo transmutado da relação religião e ciência. Para alcançar a “hegemonia social” a religião teve que circunscrever “Deus” aos cânones das racionalidades em disputa, filosófica e científica, todavia, Deus não se reduz a nenhuma delas. “Deus está além de qualquer nome ou conceito” (PAIVA; DIAS, 2010, p. 57). Desse modo, a hegemonia da religião cristã não constitui a hegemonia Divina e sim, a hegemonia eclesial. Em outras palavras, a hegemonia do cristianismo não é a hegemonia de Cristo.

1.2 Fé: da vivência comunitária à sua explicitação pública

Os estudos de Vaz (1986, p. 81-82) concluem que a fé cristã no Ocidente, elaborada sob a égide da filosofia grega e sob os auspícios do império romano, configurará a forma de saber, por excelência, durante a Idade Média, o que perdura pelo menos até o aparecimento, a partir do século XVI, de uma nova estrutura de conhecimento. Essa nova estrutura, articulando método de observação e experimentação com o uso de instrumentos técnicos, se mostrou superior à compreensão dos fenômenos por referência a princípios religiosos ou escrituras sagradas; tal referência culminará com a ciência moderna posteriormente, no século XIX, colocando em xeque o modelo religioso de concepção do mundo que o antecedeu.

De acordo com P. Harrison, a “invenção da ciência” foi “um evento histórico do período entre 1780-1850”. Esse foi o período em que surgiram as primeiras corporações profissionais para cientistas e um novo status para os praticantes da ciência. Bem distintos da abordagem tradicionalmente dominada pelo clero no campo das ciências da natureza, conforme destaca Harrison (2007, p. 7), os novos modos de abordagem inaugurados pela ciência foram outorgando legitimidade a um novo conjunto de autoridades não eclesiásticas.

Nesse contexto, tem início a trajetória de uma relação, no mínimo incômoda, que persiste até hoje no Ocidente, entre o saber religioso cristão e àquela outra forma de saber que caracterizará a ciência moderna. Em outras palavras, a correlação entre esses saberes vem a ser a disputa entre o modelo de compreensão do mundo e da vida segundo os cânones da fé cristã ou teologia, versus o modelo de compreensão dos mesmos temas a partir do status estabelecido pelas teorias científicas. Nas palavras do filósofo H. C. L. Vaz (1986, p. 159), “[...] a rigorosa autonomia das novas ciências num universo que elas vêem, precisamente, relativizar, faz delas vizinhas incômodas da teologia, que incursionam frequentemente no seu domínio”. Esse “incômodo” foi e continua sendo objeto de muitos estudos, sob diferentes aspectos e perspectivas (BERTOLIN, 2015; OLIVEIRA, 2016; ALMEIDA, 2015; DE MORI, 2007; HAMMES, 2006). Esse texto vem a ser também um estudo sob um aspecto particular dessa relação.

O saber religioso, tomado nesse momento de modo genérico como um conhecimento do mundo em relação ao sentido e a razão de ser desse mundo enquanto causa divina, versus o saber científico, adotado igualmente de modo genérico como a forma de conhecer com pretensão de explicação do fenômeno e seu *modus operandis* na natureza, foi e ainda é apreendido comumente como um embate de muitos dissensos, contendas e intolerâncias entre fé e ciência. Esse embate segue ainda distante de soluções a curto e médio prazo, sobretudo quando é associado ao campo político e a uma visão religiosa fundamentalista, gerando situações alarmantes e de indignação, tais como as descrevem R. Dawkins, em sua obra

“Deus – um delírio” (2007), tanto para provocar quanto para questionar o tipo de postura religiosa gerada.

O presente artigo se propõe a demonstrar que parte da dificuldade na formação de consenso no embate entre fé, religião e ciência decorre da similarização da fé com a religião, ou seja, parte da compreensão da categoria fé como sinônimo da categoria religião. Fé e religião, embora categorias correlacionadas, representam conceitos distintos. Desse modo, o embate entre o saber científico e o saber religioso não é uma disputa entre fé e ciência, e sim uma disputa entre religião e ciência. O pressuposto dessa assertiva é que enquanto a fé se ocupa do sujeito no mundo, a religião se ocupa com o mundo do sujeito, a mesma ocupação da ciência. Todavia, a religião se ocupa com o mundo para fazer sentido para o sujeito; enquanto a ciência toma a mesma tarefa para que o mundo sirva ao sujeito, ou seja, atenda às suas necessidades. Como a religião foi transmutada em fé, o que pretendemos demonstrar adiante, o embate religião e ciência se configura como um conflito fé e ciência. Ao menos, é na perspectiva desse conflito que o cientista militante ateu, R. Dawkis, expõe a questão. Para esse cientista, a ideia de Deus que a religião propõe é um apelo a ignorância. Enquanto a ignorância impele os cientistas para a ação, o mistério impele os místicos a contemplação. Segundo o autor,

é uma parte essencial do empreendimento científico admitir a ignorância [...] já que ela é um desafio para conquistas futuras [...]. Os místicos exultam com o mistério e querem que ele continue misterioso. [...] um dos efeitos verdadeiramente negativos da religião é que ela nos ensina que é uma virtude satisfazer-se com o não-entendimento (DAWKIS, 2007, p. 171).

A fé, no caso aqui, a fé cristã, é entendida como a experiência de presença ao divino que Se revela primeiro ao precursor da tradição, seu Mensageiro ou Profeta e, depois a tantos quantos àqueles que O “buscam de coração” (os Santos e fiéis) ou a quem Ela deseja revelar-se (exemplo, Apóstolo Paulo. Desse modo, a fé cristã antecede a religião, o cristianismo. A religião emerge depois da fé para justificá-la perante outras “fés” ou descrenças. Nesse sentido ela, a religião, é um “dispositivo ideológico”. Segundo J. B. Libanio (2002, p. 90), “[...] A religião é, pois, um dispositivo ideológico, prático, simbólico, pelo qual se constitui, se alimenta e se desenvolve o sentido individual e coletivo de pertença a uma linha particular de crença”.

O papel da religião, ao que se observa, é secundário, isto é, vem em segundo plano, no momento quando se faz necessário a explicitação da fé que proclama. Para o teólogo Paul A. C. Faria, essa explicitação é exigida do cristianismo desde seu aparecimento público, quando demanda dele “[...] se justificar e se defender diante dos tribunais de reis, impérios e estados, mas principalmente, diante de outras formas de vida e de crença de pessoas comuns ou de argumentos racionais que se lhes opunham” (FARIA, 2018, p. 1337-1338). De acordo com, H. C. L. Vaz (1986, p. 79), essa explicitação

atingirá seu auge no século XIII, na Idade Média, quando as elites letradas subverterão a vivência sincrética da fé em racionalização dessa vivência, constituindo, segundo o autor, “[...] lentamente a forma mental da nova civilização” desempenhada pela mediação cultural da teologia medieval. Do mesmo modo, conforme P. Harrison, no itinerário do Iluminismo e no contexto de pós-Reforma, outra exigência de explicitação se fará necessária, dessa vez, em contraposição a vivência de fé piedosa típica desse período, cujas crenças e práticas rituais tornam-se “idealizadas”. Segundo Harrison (2007, p. 12), “[...] a verdadeira religião, agora, tinha menos a ver com a sinceridade de compromisso do que com a validade das proposições para as quais era dada aquiescência”.

É da necessidade de racionalização da vivência de fé no espaço público que a religião se constitui enquanto categoria. Desse modo, a religião é o meio pelo qual a fé é explicitada. No ensejo de fazer da fé explicitada uma universalidade, a religião acaba invertendo a polarização. Ela se torna primordial e a fé secundária. Em outras palavras, importa mais a fé explicitada pela religião e muito menos a vivência ou experiência que a constituiu como fé. Vale mais falar, agregar, aderir e discursar sobre a fé, tarefa da religião, e muito menos proporcionar a sua vivência individual e comunitária.

A fé explicitada é da esfera pública e a fé vivida é da esfera comunitária. Uma vez que o espaço público contém o espaço privado, no caso, a comunidade, a fé vivida torna-se uma tutela da fé explicitada. Isto significa que a fé só pode ser validada como experiência individual congregada e não apenas como experiência individual autônoma. A partir dessa compreensão a Igreja (experiência individual congregada) tutela a fé e, sob a sua guarda, destitui de validade toda “experiência individual autônoma” ou sob outra forma congregacional. Essa “tutela” e “guarda” será configurada historicamente sob a forma de combate das “heresias” e do “paganismo”. A vivência autônoma da fé e sua expressividade, combatida sob a forma de heresia e as vivências comunitárias *extra ecclesia*, combatidas como paganismos, pode ser entendida como base ou princípio sob o qual se consolidou o Medieval cristão.

Esse princípio de “salvaguarda da fé” emerge quando a fé vivenciada no seio da comunidade religiosa precisa ser anunciada por força de sua propagação. Em outras palavras, quando a fé sai do espaço comunitário de sua vivência para o espaço público de seu anúncio. Essa saída proeminente, desde o século III, será consolidada no século IV, “Edito de Milão” no ano 313, quando a fé cristã é liberalizada no Império Romano por Constantino e, em seguida, sob o governo de Teodósio, Editto de Tessalônica no ano de 390, que faz da fé cristã a “religião de Estado”. Essa primeira saída ou anúncio se caracterizará pela infusão do monoteísmo cristão em um contexto politeísta predominante, como era o Império Romano na época. Ao abrir-se para o mundo profano, há o risco de se contaminar por ele

de algum modo, desse modo, a ortodoxia se apresenta como um excelente mecanismo de autoproteção. Nesse sentido pode ser compreendida a exortação do então Bispo de Cartago, São Cipriano (século III), sobre a unidade da Igreja: “[...] (6) quem deixa a Igreja do Cristo não alcançará os prêmios do Cristo. É um estranho, um profano, um inimigo. Não pode ter Deus por Pai quem não tem a Igreja por Mãe” (CIPRIANO, 2016, p. 81). Essa “salvaguarda eclesial”, desde esse momento, vai se afirmar como “Princípio” teológico subjacente e *modus operandis* eclesial que se perpetua, de algum modo, até os dias atuais.

Por sua vez, o anúncio da fé nesse contexto exigirá ainda mais a explicitação dessa fé como uma universalidade capaz de sobrepor-se às resistências incrédulas e aos cultos ditos “pagãos” culturalmente enraizados na sociedade da época. No esforço dessa explicitação, com pretensão de universalidade, a Igreja vai atribuir a si a tarefa de redenção do mundo. Convicta de sua tarefa sagrada e do afã missionário decorrente, submeterá às humanidades incautas a sua racionalidade catequética acentuada. Humanidades incautas porque “ignorantes” e “desagregadas”, porquanto passíveis de serem tuteladas e congregadas, coincidindo a realização humana com a realização eclesial.

1.3 Da fé comunitária à fé congregada

O que está sendo aludido quando se reporta aqui a “fé comunitária” são os primórdios do cristianismo vivenciado na forma das pequenas comunidades. Vivência esta, suplantada pela forma eclesial assumida no estágio posterior na cena pública romana como explicitação racional.

O “Princípio” de “salvaguarda da fé” mencionado no tópico anterior, permaneceu tácito enquanto a hegemonia eclesial prevalecia no solo cultural da Idade Média, mas teve que ser explicitado quando essa supremacia se viu ameaçada no nascedouro da Nova Idade (Moderna) que se aproximava. Trata-se da explicitação do princípio eclesiológico “*extra Ecclesiam nulla salus*”, que perdurou desde a época do Concílio de Florença (1442) até o Concílio Vaticano II (1965) e que, de acordo com o teólogo Miguel de Salis Amaral (2012, p. 202) “[...] se pode encontrar em vários Padres da Igreja e em diversos teólogos medievais, modernos e contemporâneos”, como um contínuo até os nossos dias.

Hodiernamente, conforme assinala Amaral (2012, p. 220), não mais preocupa o “*extra Ecclesiam nulla salus*”, “[...] porque existe uma maior consciência de que é possível salvar-se sem possuir um conhecimento da Igreja como via querida por Cristo”. Para o teólogo, “[...] o problema contemporâneo já não é o axioma que examinamos, e sim a razão pela qual devemos viver *in Ecclesia* (e não só estar *in Ecclesia*), quando parece que o homem também se pode salvar seguindo a via da sua consciência” (AMARAL, 2012, p. 220).

Destaca-se, contudo aqui, que a racionalização operada em torno do princípio eclesiológico tem como pano de fundo central a questão de prover de validade objetiva ou sustentabilidade epistemológica a pretensão de universalidade da fé cristã sob a guarda da autoridade eclesial legitimada em discursos retroalimentados dessa pretensão no contexto de sua utilização.

No contexto sócio espacial do início da segunda metade do século XX, já não havia como sustentar uma retroalimentação discursiva de universalidade exclusiva no campo de ofertas de atribuições de Sentido para existência, sem o risco de destituição de validade objetiva, no novo cenário de cientificidade em que o mundo se encontrava. A abertura ao mundo moderno técnico-científico e em progressão culturalmente laico e plural exigiu uma nova racionalização dessa pretensão de exclusividade, que foi promulgada no Concílio Vaticano II nos seguintes termos: “[...] Quem sem culpa não conhece o evangelho de Cristo e sua igreja mas busca a Deus com o coração sincero, sob a influência da graça esforça-se por realizar sua vontade na prática, vontade conhecida no apelo da consciência, pode obter a vida eterna” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 11). Esse “pode obter a vida eterna” transparece o objetivo recôndito de manutenção de exclusividade elencado acima e repetido aqui, a saber, o de dar sustentabilidade epistemológica a pretensão de universalidade da fé cristã sob a guarda da autoridade clerical legitimada em discursos retroalimentados dessa pretensão.

No final do século passado, a espacialidade de um mundo globalizado e profusamente complexo exige novas e contundentes racionalizações em todas as áreas do conhecimento. No campo da teologia, em resposta a esse novo cenário, o teólogo E. Schillebeeckx propõe, a inversão do princípio “*extra Ecclesiam nulla salus*” em “*Extra mundum nulla salus*”, que fora do mundo não há salvação”. Escreve seu livro com o objetivo de levar a “Igreja para o lugar certo” e “dar-lhe o posto que lhe cabe”. De acordo com Schillebeeckx (1994, p. 13), “[...] A igreja nunca existe por causa de si mesma, ainda que ela (como muitas religiões) o tenha com frequência esquecido”. Para ele, “[...] A igreja nunca existiu por causa de si mesmo” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 13) e esse é o aspecto da crítica que está sendo incorporada nesse texto, ao refletir sobre a explicitação da fé no espaço público.

A gnose implícita do princípio “*extra Ecclesiam nulla salus*” pode ser compreendida como a afirmação de que fora da racionalidade explicitada, a teologia, não se tem fé. Nesse momento, pode se perceber a inversão que ocorre. A religião, antes ao serviço da fé, transforma a fé ao seu serviço. No Ocidente, essa inversão foi operada sobretudo no cristianismo, mas também ocorreu com aspectos distintos em outras grandes tradições religiosas como o judaísmo e islamismo, enfoque esse que não será aqui objeto de análise. O pano de fundo das reflexões que o presente estudo propõe limita-se a considerar a trajetória do cristianismo no Ocidente e sua relação com a ciência, entendida como uma racionalização objetiva da existência.

Ao considerar o judaísmo, cristianismo e islamismo como as três grandes tradições religiosas, verifica-se que antes da constituição delas enquanto religiões formalizadas tais como são conhecidas na atualidade, na sua origem estava a experiência transcendental de um sujeito concreto ao qual a Divindade se Revelou na outorgação de uma ação missionária na humanidade. A força atrativa dessa comunicação experiencial congregará um grupo crescente de pessoas ao redor do portador da experiência primordial que, enquanto permanece vivo, consegue unir a todos em torno de si e num mesmo propósito e entendimento. Todavia, quando o portador da experiência morre, abre-se espaço para o campo da disputa de quem terá legitimidade de ocupação de seu lugar. Cada sujeito concreto pertencente ao grupo, a depender do alcance e entendimento de sua experiência de convívio com o portador da experiência primordial e de sua própria experiência com o divino sentir-se-á outorgado a ocupar o lugar vacante. Abre-se então o campo das disputas, das dissensões marcadas por defesas e ataques de quem garante mais a veracidade da mensagem revelada.

As correntes se multiplicam em entendimentos variados em torno de fundamentações, legitimidades e ortodoxias em relação ao ensinamento inicial professado pelo portador da experiência primordial, dando origem a vários grupos em disputa no interior da comunidade religiosa. É no campo dessas disputas que a religião sobrepõe a fé e toma para si a primazia. Importa menos a universalidade da experiência como graça concedida a todos quantos a queiram experimentar; ao contrário, o que mais parece importar são as condições impostas para a concessão dessa graça. Tais condições se traduzem nas discursividades religiosas dos grupos dominantes. Eis o espaço pleno da religião que toma a fé a seu serviço.

O fundamento da fé não está no discurso ou na racionalidade que a explica e a justifica perante a razão. A fé assim definida é a fé que foi tornada serva da religião. O fundamento da fé está na vivência e/ou experiência do sujeito concreto, enquanto sujeito universal passível de fazer uma experiência universalizante de sentido. É o conjunto desses sujeitos congregados na vivência e/ou experiência em comunhão com a experiência primordial precursora, que dá origem às religiões. Quando esse grupo de sujeitos proclamam suas experiências com pretensões de universalidade se veem obrigados a justificá-las perante outras experiências igualmente universalizantes, bem como atestá-las perante os descrentes. É desse modo que a religião se institui como uma fé, isto é, como uma experiência de sentido para um determinado grupo, mas passível de ser universalizável para todos quantos queiram ou se disponham a fazer a experiência. A religião se torna o caminho para os não iniciados de uma determinada fé. A questão é que a universalização de uma tradição religiosa quase sempre vai de encontro a outra. Emerge nesse contexto, a exigência de racionalidade que ateste as universalidades em questão. O objetivo da religião, então, é deslocado do campo dos sentimentos para o campo da

razão; do campo da subjetividade para o campo da objetividade conceitual; da vivência para o discurso sobre a vivência. Em suma, da mística para a institucionalização; do campo da graça para o campo do poder.

A fé, aprisionada na religião, esvazia-se de mística, para tornar-se uma fé esquadrinhada em deveres, culpas, prêmios e castigos, justificados racionalmente.

No binômio fé/religião, é o modelo construído que dá a forma, e não a forma que estabelece o modelo. A forma (fé) é aprisionada na religião que se torna sua guardiã e protetora, transmutando com o tempo a forma (fé) no modelo (a religião), ou seja, em sua explicitação. Em tais circunstâncias, já não há mais fé pura e simples, mas, apenas “fé explicitada”, ou seja, uma fé demonstrada segundo os cânones de uma racionalidade; no caso cristão, da racionalidade grega. Esse processo configurou e fundamentou o cristianismo e o mundo ocidental. “[...] A teologia cristã, desenvolvida a partir do ensinamento do cristianismo primitivo e que, em permanente simbiose com a filosofia grega, passa a constituir o espaço conceptual dentro do qual irão crescer ideias e valores, cuja presença marcará, de modo indelével, todo o curso posterior da história do Ocidente” (VAZ, 1986, p. 73).

Entretanto, na relação entre ciência e fé, a querela prossegue se apresentando como uma disputa entre fé e ciência, quando na verdade é entre ciência e religião. Portanto, o equívoco da questão é não compreender e não determinar a natureza da fé distintamente da natureza da religião e ater-se o debate no nível epistemológico adequado a discussão. Desse modo, então, se compreende que o embate entre religião e ciência é um embate entre duas racionalidades: a científica e a teológica; isso evidencia que não se trata de um embate entre mística (fé) e racionalidade científica. A mística não entra no campo dessa racionalidade. A mística é de outra natureza, diferente das racionalidades teológicas e científicas. Ela “diz respeito a uma forma superior de experiência [...] que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão” (VAZ, 2000, p. 9).

Fé é experiência traduzida e comunicada na experiência e pelos sujeitos da experiência. Só compreende a fé quem por ela passou. Portanto, ela se coloca no campo da partilha, do testemunho que conduz a exultação, ao louvor. Nesse sentido, ela é um convite que se dirige a todos aqueles que se abrem e se propõem a fazer a experiência. Toda a agregação dos sujeitos de fé terá, então, como finalidade retomar, visitar a experiência. Se reúnem não para explicar ou entender a fé, mas para experimentá-la. Vivenciá-la.

A religião, por sua vez, enquanto instituição, ocupa um segundo plano e se justifica apenas como garantia de espaço para a realização de sua experiência fundante. Todavia, os sujeitos da comunidade de fé são também sujeitos sociais, concretos, localizados e co-pertencentes a outras redes de sociabilidades. É nesse entrelaçamento social que os sujeitos portadores

de uma fé determinada precisam justificar sua comunidade religiosa. Eles precisam justificar a introdução de seu novo entrelaçamento no tecido social em que se encontram. Nesse momento e por este motivo, “[...] o conteúdo da fé não é simplesmente recebido como um dado, mas desdobra-se no espaço crítico da razão” (VAZ, 1986, p. 82). E isto se faz exigência porquanto o que a fé apresenta é uma vivência de sentido universalizável a todos quantos a queiram experimentar. Portanto ela adentra num campo de concorrência com outras experiências de sentido universalizáveis já existentes. De outro modo também deverá contrapor-se às resistências dos grupos que desqualificam esse tipo de horizonte de sentido de cunho espiritual, ou seja, os céticos e descrentes. Então, decorre que, a partir desse olhar, a religião ocupa uma dimensão objetiva; é, portanto, com foco em tal dimensão que a religião deverá lidar com a sociedade em que se encontra inserida.

Não obstante, há outra dimensão com a qual a religião deverá lidar na relação com seus fiéis, ou comunidade religiosa: a subjetiva. O problema é que a empreitada de se justificar socialmente, a depender do campo e das condições em que essa justificação é imposta, torna-se primordial para garantir essa subjetividade, ou seja, a vivência da experiência transcendental dos sujeitos de fé da comunidade religiosa. No decorrer do processo, a dependência da supremacia da dimensão objetiva como garantia e suporte para a dimensão subjetiva vai se fortalecendo cada vez mais até tornar-se uma dimensão essencial. É quando então a objetividade assume a primazia em relação a subjetividade. Nessa primazia, ocorre a inversão da religião, que antes estava a serviço da fé e que agora passa a ter a fé a seu serviço.

1.4 Religião e Ciência

Afirmamos acima que a religião se ocupa do sujeito no mundo, ou seja, um mundo que faça sentido para o sujeito. Em outras palavras, a religião circunscreve, tanto o sujeito quanto o mundo, nos propósitos divinos da Criação. A ciência, por sua vez, se ocupa do mundo para o sujeito, ou seja, para o suprimento eficaz de suas necessidades. O sujeito está no mundo, mas não é o mundo, antes ele é um “criador de mundos”, sem nenhum propósito pré-definido além daquele que a sua liberdade engendra. Ambos, religião e ciência atuam no mundo sob diferentes perspectivas e finalidades, convergindo-as para o campo de disputa semântico de suas racionalidades discursivas.

No embate entre religião e ciência, não está em discussão a validade da crença em si, mas a validade discursiva sobre um objeto ou tema comum a ambos. Enquanto a religião almeja uma validade objetiva através da razão demonstrativa, a ciência, almeja o mesmo fim, através da demonstração empírica.

No embate que se põe, não cabe a fé enquanto uma experiência comunicada na experiência e pela experiência como estatuto de plausibilidade ou de validade objetiva, pois essa fé se enquadra no campo das subjetividades e, portanto, fora dos cânones dos campos semânticos estabelecidos pela ciência. Por este motivo, fica patente que se trata de um diálogo ou embate entre religião e ciência, e não entre fé e ciência. Estando a fé fora do abaloamento presente nessa discussão, a questão é: o que está em jogo então? A possível resposta, crê-se, é que o que está em jogo é o poder de determinar e legitimar um modelo racional de domínio da dimensão objetiva da vida, ou seja, da existência objetiva dos sujeitos sociais concretos em suas comunidades interacionais.

Ao ficar de fora a fé, fica de fora também Deus, entendido como a Fonte Única, universal e universalizável para todo e qualquer sujeito concreto, o sujeito da experiência. Sai de cena o “Deus da fé” e entra em cena o “Deus dos filósofos”. Para Harrison (2007, p. 21), “[...] O Deus em quem a razão induz à crença. Esse Deus é também o Deus da ‘religião’ e, portanto, da ‘ciência e religião’”. O autor segue: “[...] Se ele é compatível com o Deus da fé, isso permanece uma questão em aberto” (HARRISON, 2007, p. 21). Todavia, esse texto continua a reflexão no sentido de galgar pistas para a questão deixada em aberto por Harrison.

Ao colocar de fora a fé, a religião transmuta o Deus da Experiência vivida na Graça de sua Comunicação ao ser humano em um Deus da experiência racionalizada num discurso que faça sentido a uma determinada racionalidade e, estando assim condicionado, Ele é transposto do campo da existência para o campo da lógica discursiva. Esse condicionamento lógico destitui do termo “Deus” a semântica que o possibilita representar o divino porquanto a existência não se reduz a lógica. Essa dificuldade em conceituar Deus para “além do nome” e para “além da significação” foi objeto de análise de Paiva e Dias (2010). Nesse estudo, os autores abordam as dificuldades que a linguagem determinativa enfrenta na tentativa de conceituar Deus e em seguida, analisa a via proposta por Levinas de busca do Infinito a partir da ética. Segundo os autores, para o filósofo Levinas (2008, p. 100) “o infinito é o absolutamente Outro, que não é passível de apreensão pelos poderes do conhecimento, por estar além da capacidade da razão de enquadrá-lo no conceito”. Para Levinas, segundo Paiva e Dias (2010, p. 55), é impossível a intelecção do Outro, sem a utilização da violência. Os autores concluem suas análises, afirmando que a experiência de Deus se dá de diferentes maneiras e muitas são as formas de expressá-la. Acrescenta ainda, que Deus está além de qualquer significação que a Ele se atribua (PAIVA; DIAS, 2010, p. 55).

As conclusões desses autores, corrobora com a tessitura da argumentação aqui proposta, de que o termo “Deus” não pode ser derivado do campo abstrato da razão e sim, do campo da experiência vivida, para que o

enunciado coincida com sua representação. Acrescentamos, no entanto, que a linguagem que explicita o termo “Deus” constitui, a priori, uma “Comunicação” e não uma “discursividade”.

Transposto para a discursividade lógica, o termo “Deus” não representa uma realidade universalizável, uma vez que o discurso não esgota a realidade. Essa pretensa universalidade, só poderá ser obtida sob a égide da tirania que submete a todos sob pena da condenação à morte por heresia, como ocorreu na Inquisição, para citar um exemplo no passado e, na contemporaneidade, os diversos conflitos armados sob a bandeira aguerrida de uma vontade divina subjacente.

O Deus transmutado para a discursividade lógica é justificado em seu aprisionamento institucional-racional como condição de possibilidade de sua existência manifesta, ou seja, sua Revelação, conforme as palavras do padre jesuíta José Bernard (1959, p. 7), “[...] a Igreja tem a missão de propagar, fortalecer e proteger a revelação divina. Para satisfazer ao dever, ao ‘ofício’ de proteger a fé, ela criou o tribunal eclesiástico do ‘Santo Ofício’”.

Tem início a “guerra dos deuses”, e as religiões acampam seus exércitos. O deus de cada religião se apresenta aos olhos de seus contestadores como sendo não apenas absurdo, mas também incoerente e inaceitável. A “loucura religiosa” toma conta. Porém, nesse cenário, o “louco” é sempre o Outro, que se apresenta como àquele “ignorante” e desprovido da racionalidade de quem o julga. Desse modo, ele é transformado em adversário pleno de maldade que por isso precisa ser subjugado ou eliminado para que o deus racional reine.

O confronto entre religiões e os vários povos subjugados em nome da fé explicitada, reflete a “loucura” dos sujeitos religiosos. Loucura esta que transmutou o Deus Único em Exclusividades distintas, a saber: a Exclusividade judaica, a Exclusividade cristã e a Exclusividade islâmica. Dito de outro modo, “Deus é Único” desde que seja o Deus de minha tradição. O monoteísmo exclusivista dessas tradições, embora com raízes comuns, tende a impossibilitar qualquer consenso, a não ser no que se refere a eliminação do outro enquanto possibilidade. Pode-se afirmar, que toda e qualquer tradição religiosa é única e específica por si mesma e compõe um caráter de irredutibilidade. Todavia, para o teólogo C. Geffré, (2004, p. 167) “este irredutível é cumprido no mistério de Cristo”, uma vez que “Cristo cumpriu todos os valores das outras religiões”. Para o cientista da religião R. Panasiewicz (2007, p. 144), “esses monoteísmos expressam o mistério divino e testemunham a tentativa de explicitar a experiência da unicidade de Deus. Um desafia o outro a ser compreendido pelo que está expressando e a atualizar-se na maneira como cada um absorve o mistério divino”.

O Único e poderoso Javé que renegou toda a humanidade e criação em favor de um povo escolhido e uma Terra Prometida, razão de ser e de viver do povo judeu há mais de cinco mil anos, sustentado na esperança de um Messias Restaurador, é uma longa e sólida tradição para ser deixada de lado, ainda que seja compreensível e pareça absurdo aos olhos de tantos outros. Dentro dessa mesma Tradição, esse Deus se revela na pessoa humana de um Judeu comum sob a perspectiva universalizante da vivência pelo amor ao próximo, não suportada pela mesquinhez das autoridades religiosas tradicionais instituídas, que acabam condenando o “Justo Inocente”, ícone ao mesmo tempo do Pecado e da Graça Divina, que é ressuscitado dos mortos no terceiro dia para reinar junto a Deus e Emanar o Espírito Santo que paira e governa a humanidade. O Deus Único Javé jamais render-se-á a sua transmutação cristã em Deus Trino: Pai, Filho e Espírito Santo, uma vez que essa rendição significa a sua própria eliminação enquanto possibilidade de ser e existir. Do mesmo modo, o mesmo Deus se revela por meio do anjo Gabriel a um homem simples, analfabeto, que recita diretamente para ele a mensagem divina em versos sagrados que comporão mais tarde o Alcorão, livro sagrado da Tradição muçulmana. Essa então, se apresenta como única e definitiva Revelação por parte de Deus, sob a compreensão implícita de que nem judeus, nem cristãos souberam compreender corretamente a mensagem divina antes dirigida a eles. Agora Deus se revela diretamente nos versos alcorâmicos, tornando a língua de sua Revelação o ponto de inflexão obrigatória dessa conversão. Deus é Alá! (*al-Ilah*) Que significa muito mais que a tradução literal do termo Deus em outra língua, no caso, o árabe. Evidentemente, nenhuma das tradições anteriores se renderá a essa última, sob pena de sua eliminação enquanto possibilidade de ser e existir. A alternativa que salta aos olhos de cada uma dessas tradições, quando não a violência em tempos de guerra, é a tentativa de uma convivência tolerante em tempos de paz, a partir da justificação de razoabilidade de suas crenças, ainda que sejam e pareçam aos olhos de quem está de fora, um *non sense*, um “delírio” (DAWKIS, 2007) ou, na perspectiva de Maria Corbí (2010, p. 189-194), uma resistência para revisar, não sem consequência, a “epistemologia mítica” ultrapassada que fundamenta essas tradições religiosas. Nesse contexto, a explicitação da fé no campo teológico cristão se abre para pretensas teologias de diálogo inter-religioso, que a partir de si mesma concede reconhecimento de plausibilidades salvíficas às outras tradições religiosas, a exemplo de C. Geffré que identifica nelas um “jeito cristão de ser homem, de ser mulher, de amar, de trabalhar, de viver, de sofrer, de ser feliz” (PANASIEWCZ, 2007, p. 127). A afirmação de “pretensas teologias de diálogo” nesse contexto, tem o intuito de elencar que elas se constituem a partir de um

dizer sobre o outro (as outras tradições) sem espaço para que o outro diga dele mesmo, sem que a teologia pense ela mesma a partir do outro. Em outras palavras, o “outro da tradição” não tem o que dizer, pois não são detentores

da Revelação. Daí a preocupação dessas teologias em “não colocar em risco a fé cristã” e garantir o “específico de sua identidade (PANASIEWCZ, 2007, p. 125; 133).

Desse modo, essas teologias elaboram um campo semântico de significações assertivas e “convidam” as outras tradições para nele dialogar. Qualquer outra tentativa de diálogo “não discursivo”, a exemplo, no Brasil, do catolicismo popular marcado por elementos das tradições africanas e indígenas, não será reconhecida como tal, mas sim como “um fenômeno sincrético”. Esse pretenso diálogo então, pode transparecer algo fantasioso no contexto da sociedade brasileira. Para o teólogo Afonso M. L. Soares (2003, p. 239) “Um catolicismo sincrético [...]. As críticas e/ou condenação de tais fenômenos acabam revelando-se inócuas porque demasiadamente assépticas, isto é, partem de um catolicismo só encontrável no mundo da fantasia”.

Não há mais espaço para avançar nesse tema, sob o risco de desviarmos em demasia da questão proposta no texto. Fica para os leitores os complementos críticos nas lacunas aqui deixadas.

A racionalidade científica, sendo a forma moderna de compreensão do mundo e o cânon através do qual as pessoas interagem, demanda, para serem aceitas, a validade objetiva das discursividade religiosas, ou seja, a validade objetiva da discursividade divina que elas propalam. Nesse contexto, a religião precisa se revestir de racionalidade científica para encontrar legitimidade no campo social de suas inter-relações.

2 Racionalidade científica e racionalidade teológica

A realidade suprema, denominada indistintamente pelo termo “Deus” em diferentes culturas, ainda que para o indivíduo concreto, o crente, seja uma “evidência” intuitiva e uma realidade vivenciada sem necessidade de justificação racional, do ponto de vista, entretanto, da faculdade inerente a todos os seres humanos que fundamenta a compreensão da diversidade cultural e dos diversos grupos humanos como sendo parte de um único grupo, a saber, o grupo de seres racionais que constituem a espécie humana ou humanidade, há necessidade de justificar essa vivência ou explicitá-la segundo os cânones de uma racionalidade instituída. Desse modo, a questão sobre a existência de Deus é uma questão posta à razão enquanto reivindicação de pretensão universal de sentido, uma vez que o termo “Deus” estabelece uma realidade totalizante para todo e qualquer sujeito portador de racionalidade. E ainda que um sujeito venha a negar ou recusar essa realidade, essa negação só alcançará sentido no campo mesmo da racionalidade. Decorre daí, que a questão sobre a existência de Deus não é uma questão entre fé e ciência, entre crença e descrença, mas é na verdade uma questão epistemológica, a saber, de apresentar funda-

mentações racionais ou validade cognitiva para a crença ou descrença da realidade suprema que o termo “Deus” representa.

O campo dessa disputa no Ocidente apresenta, de um lado, a racionalidade teológica cristã e, de outro, a racionalidade científica. Tanto uma, quanto a outra, são racionalmente justificadas em seus objetos formal e material. A racionalidade teológica justifica-se no objeto formal de afirmação da existência de uma realidade supra material, Deus. O termo “Deus”, e tudo o que a Ele se refere e deduz, constitui a materialidade ou objeto material da racionalidade teológica. Todavia, essa “materialidade” discursiva encontra sua razão ou fundamento no fato incontestado da crença de sua existência enquanto realidade supra material ou metafísica. Todo esforço da racionalidade teológica é para prover de consistência cognitiva a forma discursiva de sua crença.

Esse texto compreende o objeto formal da teologia como sendo Deus, o teísmo de uma existência real e o objeto material, o Sentido dessa existência revelada no mundo. Em outras palavras, o objeto formal e material é o mesmo, porém a teologia trabalha o objeto material a partir do sub entendimento de seu objeto formal: a existência real de Deus que constitui seu fundamento, sua base epistemológica. O ponto de partida é o mesmo ponto de chegada da reflexão teológica, ela parte de Deus e retorna a Ele, necessariamente. Sem isto não há teologia. Todavia, o que prevalece ao final é o Deus que possa fazer sentido no mundo, ou, em outras palavras, como a Revelação pode explicar o mundo em sua diversidade. Como afirma o teólogo Clodovis Boff (1999, p. 81), “[...] Aliás, fique bem claro: somente à luz de Deus as realidades humanas adquirem seu significado profundo e completo”. Aqui está o limite da teologia e, por conseguinte, o limite de seu teísmo. A teologia tem a pretensão de ver o mundo aos olhos da Revelação, com isto ela reduz o mundo ao seu fundamento. Isso só é possível através do poder que se auto constitui como autoridade religiosa legítima que regula o mundo. Foi possível, em parte, na Idade Média, com o teocentrismo. Na Modernidade, esse poder irá se manter em diálogo com a forma atual reconhecida de racionalidade, a científica.

Ao se transvestir de cientificidade, a teologia se perpetua como discurso válido e legitimador de suas instituições. Nesse sentido, constata-se que o diálogo com a ciência vem a ser um diálogo entre racionalidades, cujo Deus transparece como Àquele configurado nos cânones de uma racionalidade que sustenta a instituição religiosa. Desse modo, a teologia é, antes de tudo, uma eclesiologia com a qual está bastante comprometida; conforme ainda Clodovis Boff (1999, p. 83), “[...] a teologia tem um estatuto essencialmente eclesial. Por isso mesmo Barth, que tinha inicialmente chamado sua grande obra de ‘Dogmática cristã’, mudou-lhe mais tarde o nome pelo de ‘Dogmática eclesial’”.

A racionalidade científica, por sua vez, justifica-se no objeto formal de afirmação da realidade enquanto plausibilidade provável, isto é, enquanto possibilidade de verificação. O pressuposto da inteligibilidade do real a partir de sua materialidade constitutiva e plausível, ainda que abstrata e dedutível de modelos matemáticos e físicos, constitui o objeto material da racionalidade científica. A materialidade do real encontra sua fundamentação na forma a priori de sua apreensão probabilística de ser verificável, de modo que o ainda “não-verificável” constitui muito menos a evidência de alguma realidade não material e, sim, muito mais um nível de conhecimento a ser alcançado. Perseguir esse itinerário evolutivo de conferir plausibilidade ao ainda “não-verificável” constitui o objetivo material da racionalidade científica e, ao fazer isto, seu campo de investigação tangencia o campo da racionalidade teológica com uma epistemologia específica e distinta dela. Em outras palavras, o ponto de partida ou objeto material tanto da racionalidade teológica, quanto da racionalidade científica, é o mesmo. A diferença é que para a primeira, a teologia, esse ponto de partida é uma existência real e Causa Primeira de todas as coisas; para a segunda, a ciência, esse ponto de partida vem a ser o que ainda está por desvelar, tarefa primordial da investigação científica. Assim, esse ponto de partida terá consistência real na medida de probabilidade de sua verificação ou na possibilidade de ser verificável. É essa distinção epistemológica que parece opor uma a outra, mas, na realidade, esse embate só existe aparente. Na verdade, não existe embate. Cada racionalidade está ocupada simplesmente com a validade cognitiva de sua discursividade epistemológica. Desse modo, tudo indica, parece equivocar-se os estudos que analisam a relação fé e ciência sob a perspectiva de uma polaridade combativa nessa relação. Não é a crença ou descrença que reclama justificação, mas é a relação entre elas que exige justificações racionais mútuas.

De outro modo, na relação entre fé e ciência, nem uma nem outra reivindica “conversão”, e sim discursividade racional. A capacidade ou não de lograr sucesso nessa tarefa vem a se constituir no atestado, ou não, de estatuto de conhecimento ou de ignorância de cada uma delas. Estabelecer o estatuto de racionalidade da fé perante a ciência compõe a tarefa da religião e de sua teologia discursiva, que configura a relação não como fé e ciência, mas como ciência e religião.

A relação entre ciência e religião é uma questão de sustentabilidade epistemológica. Se Deus existe ou não é uma questão posta para a razão, ou melhor, para uma determinada racionalidade. O ponto de partida é reconhecer que o concebido pelo termo “Deus” ultrapassa e vai além, tanto do estatuto epistemológico da razão que o concebe como o “ainda não provado” ou enquanto possibilidade de plausibilidade (racionalidade científica), quanto do estatuto epistemológico que o concebe como existência real, demonstrada e ritualisticamente vivenciada (racionalidade teológica).

A racionalidade científica estabelece como real aquilo que alcança uma compreensão nos limites de possibilidade de sua plausibilidade verificável ou demonstrada. Em outras palavras, o real é tudo que pode vir a ser objeto para a razão. Tudo que é fenômeno (Kant). Nesse sentido, “Deus” é um fenômeno para a ciência apenas na realidade aparente, ou seja, enquanto um termo através do qual as pessoas crentes mantem com ele uma relação e atribuição de sentido para suas vidas. Para a ciência, Deus não constitui um fenômeno enquanto tal, adequado aos cânones de sua epistemologia, ou seja, de algo plausível de ser verificado, pois, a realidade que o termo “Deus” representa não é de natureza fenomenal. Desse modo, os limites da ciência vêm a ser a limitação dela para a compreensão dessa realidade, Deus. Entretanto, a ciência não reconhece esse limite; antes, o concebe como algo ainda a ser descoberto, numa “crença” implícita e ao mesmo tempo numa afirmação velada de que essa realidade, Deus, é uma não-existência. Para a ciência, a crença numa realidade divina, não é mais que “ignorância” daquilo que ainda não sabemos, mas que iremos descobrir mais cedo ou mais tarde. Nesse sentido a racionalidade científica converge para uma “ciência religiosa”, uma vez que não reconhece sua limitação para a questão, a saber, que seu cânon não a autoriza nem a possibilita provar ou negar a real existência da realidade que o termo “Deus” representa. Não é de seu campo de investigação contestar ou corroborar para a fundamentação das afirmações teológicas de fé dessa racionalidade. Em outras palavras, a racionalidade científica está impossibilitada de instituir um embate nesse campo. Nisto consiste o equívoco das análises conclusivas de R. Dawkis (2007, p. 367) apesar da pertinência de suas críticas.

A religião fundamentalista está determinada a arruinar a educação científica de inúmeros milhares de mentes jovens, inocentes e bem-intencionadas. A religião não fundamentalista, “sensata”, pode não estar fazendo isso. Mas está tornando o mundo seguro para o fundamentalismo ao ensinar as crianças, desde muito cedo, que a fé inquestionável é uma virtude.

Na verdade, toda apreciação desse autor em sua obra “Deus, um delírio”, pode ser analisada como um exame rigoroso às religiões, e sendo estas fundamentadas na crença irrefutável da realidade divina, esse exame acaba se configurando como uma crítica a Deus.

A tarefa da ciência é tão somente ocupar-se de seu objeto, “o ainda não-verificável”, conforme o estatuto epistemológico de validade cognitiva que constitui a discursividade desse objeto. Se a ciência, em seu percurso epistemológico, coloca em xeque as verdades teológicas, isto é mais uma decorrência de sua racionalidade e menos um objetivo a ser alcançado de confronto e negação dessas verdades. Em resumo, no diálogo fé e ciência, a questão sobre a existência ou não de Deus está impossibilitada de ser respondida pela ciência por ser uma questão de natureza não científica. Dito de outro modo, o problema da existência ou não de Deus não é um problema científico, como propõe R. Dawkis (2007, p. 79), tanto por não

poder se constituir como objeto de ciência, quanto pelos limites epistemológicos que regem sua racionalidade.

O que compete à ciência? Compete-lhe explicar o mundo, seu funcionamento, sua constituição, suas leis e princípios, ou seja, compreender o mundo na sua materialidade contingente, material e histórica. Em outras palavras, a ciência constitui-se como método sistemático em busca de um ordenamento das leis e princípios através dos quais busca compreender e agir sobre as coisas, num processo dinâmico e construtivo. Na explicação material do mundo, da existência e das leis que regem seu funcionamento, a ciência se depara com a questão da origem primordial, ou seja, com a questão de como tudo se originou e qual o sentido desse começo. Em outras palavras, ela se depara com a questão que a remete para antes da matéria. Nesse momento, a ciência perde seu objeto fenomenológico, a matéria, e é remetida para o campo incerto especulativo das teorias, na crença de sua assertividade futura em condições de possibilidades mais avançadas. Os cientistas creem firmemente, embora de modo implícito, o que parece não diferir muito da crença religiosa, que suas incógnitas presentes serão respondidas no futuro. Suas teorias são, desse modo, construções de respostas hipotéticas, passíveis de serem respondidas no futuro, a medida em que se vai avançando em direção a esse conhecimento. Em outros termos, para a ciência Deus e a realidade que Ele representa é uma hipótese a ser refutada no futuro. De outro modo, a hipótese “Deus”, no presente, é o produto de uma mente “ignorante”, no sentido de não científica, que não sabe lidar com a objetividade do real e sua natureza estritamente material.

Onde a ciência encontra seu limite epistemológico é onde emerge o estatuto de outra racionalidade, a teológica. A epistemologia teológica não se detém na matéria, mas no sentido da matéria. O sentido da matéria, ou seja, da existência, é o objeto formal da teologia que sustenta as religiões. Desse modo, não é objeto da teologia explicar a existência, isso pertence à ciência, mas desvelar o sentido da existência. O ponto de partida dessa racionalidade é o axioma irreduzível de que Deus é o sentido de toda a existência, ou seja, uma afirmação de fé, uma crença inquestionável, uma evidência existencial. Essa evidência é a afirmação explicitada da origem divina da existência material de todas as coisas e o sentido e razão de seu funcionamento da qual se ocupa a teologia.

Para a teologia, a razão de ser do mundo e das coisas é uma razão divina. Portanto, seu objeto material é desvelar como a vontade divina se manifesta na vida material, ou seja, no mundo vivido da existência concreta dos homens. Nesse sentido, como o mundo funciona pouco importa ou não deveria importar para a teologia. Para ela, o funcionamento do mundo e todas as leis inerentes a esse funcionamento revelam tão só o modo como Deus o estabeleceu, para que assim ele funcionasse. Ao contrário da ciência, que busca no modo como o mundo funciona o mecanismo ou

evento que o constituiu enquanto tal, a teologia apreende as descobertas científicas como uma corroboração ao modo como ela explica a existência como vontade divina, isto é, como um projeto divino. Daí que a teologia se utilizará da ciência em proveito de sua crença, na medida em que as descobertas científicas lhes sejam favoráveis. Destarte, rejeitará ou ignorará todas as explicações científicas que venham de encontro às suas afirmações. A questão é que ao estabelecer esse diálogo que primeiro ocorreu com a filosofia grega e posteriormente com a ciência, a teologia recai no mesmo campo que impossibilitou a ciência de responder à pergunta sobre a existência de Deus. A realidade a qual o termo “Deus” se refere não pode ser alcançada em referência ou fundamento a qualquer epistemologia de base material, porquanto essa realidade é imaterial.

A teologia, tanto ao abrigo da filosofia e seu discurso demonstrativo, quanto ao abrigo das descobertas científicas de explicação da materialidade da vida, irá sucumbir respectivamente às limitações materiais da linguagem e da ciência. Como consequência, a teologia chega, ainda que por vias distintas, ao mesmo lugar em que chega a ciência, a saber, a de ficar impossibilitada de responder à questão sobre a existência de Deus, uma vez que o deus teológico encontra seu limite nas condições de possibilidades da materialidade discursiva em que ele é apreendido sob a forma filosófica de pretensão racional de compreensão da realidade vivida. Se Deus é real, razão e sentido de todas as coisas, todo o campo do vivido vem a ser a manifestação de sua existência que, embora evidente do ponto de vista da fé, encontra-se velada do ponto de vista da razão. A passagem da existência evidente da fé para uma evidência racionalizada configura, assim, o discurso teológico. Ora, como o plano do vivido não pode ser apreendido em sua totalidade no campo discursivo da linguagem e Deus, sendo a manifestação do vivido, a racionalização desse vivido transmuta o Universal, Deus, em um Particular com pretensões universalizantes sob a guarda de uma tradição discursiva, a religião. É nesse nível que a racionalização da fé encontra seu limite e possibilidade.

Essa transmutação opera a passagem do real abstrato para o real concreto, de modo que o Deus que se encontrava no campo vivido da existência humana, logo passa a ser o Deus Particular (*Private Dei*) de uma existência concreta e específica, ou seja, de uma tradição discursiva que se auto justifica racionalmente com pretensões universalizantes. O detentor desse discurso, dessa racionalidade, vem a se constituir perante os demais como “crentes legítimos” prenhe de autoridade e quicá de autoritarismos justificados na fé nesse Divino Particular. A racionalidade teológica assim, ao final, diante de sua limitação epistemológica, transmuta também seu discurso de Deus para o discurso de salvaguarda e defesa de sua própria racionalidade, em que o Deus transmutado em “*Private Dei*” ao invés de justificado passa a justificar o discurso teológico. Dito de modo mais claro, a racionalidade teológica transmuta-se

em racionalidade eclesiológica ou religiosa. Desse modo, a racionalidade que inicialmente desvelaria Deus, estando assim a seu serviço, inverte o objetivo, de modo que Deus feito “*Private Dei*” é que justifica sua racionalidade. Em outras palavras, a fé se põe ao serviço da religião e não o contrário. Em resumo, a realidade que Deus representa ultrapassa o campo epistemológico das teologias que o apreendem enquanto tal, sob a forma discursiva de um Deus religioso.

O que podemos constatar é que as teologias, partindo da afirmação de um Deus origem e sentido de toda a existência material, acabam ao final circunscrevendo esse Deus na materialidade discursiva e específica de existência do grupo particular detentor desse discurso, transformando esse Deus num “Deus Privado”, no “Deus Particular” de suas tradições religiosas, fomentadas e justificadas discursivamente por essas teologias. Transformado em “*Private Dei*”, esse Deus fica circunscrito e dependente das elaborações discursivas a seu respeito, de modo a ser transmutado na forma discursiva que o apreende. Esse é o caso da transmutação do Deus Javé em Deus Trindade e, posteriormente, em Deus Alá, cada um constituindo respectivamente o “*Private Dei*”, de uma grande e poderosa religião que, por assim dizer, apesar de terem o mesmo Deus a princípio, estão impossibilitadas epistemologicamente de serem reduzidas umas às outras.

A teologia, ao pretender ser ciência ou pretender dar ao seu discurso um caráter “científico”, isto é, uma plausibilidade racional, circunscreve e reduz a experiência, a fé, a bases materiais. Assim, Deus é reduzido também ao campo limitante de sua apreensão. Como Deus está além da realidade material, o que a teologia denomina Deus, configura-se na verdade em um “Guardião das narrativas discursivas” de suas tradições teológicas ou escolas religiosas. Essas teologias povoaram o mundo de “deuses-guardiões”, onde um não comporta o outro, uma vez que a possibilidade de isto ocorrer é na eliminação epistemológica do outro; e abrir mão disto é abrir mão da religião e do poder. Baseados e justificados nesses “guardiões das narrativas discursivas”, atos e normas são realizados com o intuito de fazer prevalecer a pretensa vontade deles. A vitória de um “Guardião” ou “*Private Dei*”, é a justificação e testamento de sua realza ante os demais. Como cada povo em cada época constituiu naturalmente seus “deuses particulares”, no confronto entre eles prevalece como verdadeiro e legítimo àqueles que se constituíram enquanto discursividade e foram capazes de se impor aos demais. A questão é que, no ponto de partida, Deus é uma pluralidade divina aparente, tanto quantas são as experiências humanas dos diversos grupos espalhados no orbe terrestre. Cada face dessas divindades refletiria Deus sem, contudo, reduzi-Lo a elas. Ao contrário, deveria lançar-nos na contemplação do Grande Mistério Insondável, isto é, ao “Maravilhamento”. Entretanto, o que ocorreu foi a pretensão audaciosa de torná-Lo materialidade discursiva particularizante, dando origem a vários conflitos de natureza religiosa.

Conclusão

Como entender Deus? Como apreendê-Lo sem reduzi-lo as limitações materiais de sua compreensão? Percorremos epistemologicamente, dois caminhos: um foi buscar entendê-Lo sob a forma material da razão demonstrativa ou da filosofia grega; o outro foi analisa-Lo sob a orbe da razão empírica das demonstrações científicas. Ambos com suas consequências inevitáveis.

Se Deus representa uma realidade supra material, é no alcance dessa realidade que Ele deverá ser buscado. Como essa realidade foi perseguida e alcançada constituiu o itinerário da racionalidade teológica e científica de resposta sobre sua plausibilidade. A pergunta sobre a existência de Deus perde o sentido, pois ela é transmutada para a pergunta sobre a possibilidade ou não de alcançar essa realidade e qual a natureza dessa realidade. A pergunta sobre a existência ou não de Deus é uma pergunta de base material, totalmente inadequada, isto é, sem sentido, uma vez que pretende dar um estatuto material ao que é imaterial. A pergunta válida é como alcançar essa realidade e qual a sua natureza. No diálogo fé e ciência, a respeito da existência de Deus, o debate mostra-se infrutífero, equivocado, tanto pela pergunta em questão, que é uma falsa pergunta, quanto pela resposta que ambos tentam dar, porque ambos partem da pretensão de justificar a existência imaterial a partir de pressupostos materiais.

Para chegar a esse ponto, este trabalho teve que elaborar uma crítica do fazer teológico e se colocar igualmente aberto ao diálogo crítico. Todavia pode ser tomado, a princípio, com muita resistência por parecer destituir a teologia de qualquer tipo de validade, o que absolutamente não é o caso. O que se pretendeu neste texto foi colocar a pergunta, para a comunidade de teólogos, se o caminho percorrido até aqui não precisa ser repensado, assim como as ciências de modo geral estão também sendo repensadas em seus itinerários. De outro modo, o texto remete a uma iminente necessidade por parte da comunidade teológica de ver e ouvir a realidade para além dos cânones de sua própria racionalidade na busca de apreender as perguntas de nosso tempo ao invés de optarem pelo apresamento às respostas do passado, que a nosso ver não parecem mais eficazes. A realidade do cristianismo no mundo, e as outras fés em concorrência, e a resposta dos fiéis colocam perguntas novas a essa comunidade científica. Todavia, ela parece estar ciosa de respostas fortemente elaboradas e consolidadas. O texto pergunta se não é o caso de rever esta postura e o que impede essa revisão. Com isto acredita-se que terá algo a ser dito; do contrário, é só olhar e perguntar o que a teologia tem dito de diferente para além do que as ciências das humanidades e dos Direitos Humanos já proclamam. O apelo teológico não vai muito mais além do apelo humanista, e este último não precisa colocar ideais divino aos anseios humanos justificadamente racionalizados. O que tem a teologia a dizer além da já consolidada

racionalização de um mundo desencantado que também a contaminou? O texto é um convite para essa comunidade seguir, sem medo e sem defesas, para essa nova aventura, qual seja, a de encontrar as novas perguntas, e não tanto a de dar respostas, ao que parece, não mais adequadas.

Referências

ALMEIDA, Rogério M. de. A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades. *Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 2, p. 179-191, jul./dez., 2015.

AMARAL, Miguel de S. “Fora da Igreja não há salvação”, a releitura que o Vaticano II fez duma famosa tese teológica, vista a 50 anos do seu início. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42 n. 2, p. 201-223 jul./dez. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/12303/8246>. Acesso em: 16 abr. 2020.

BERNARD, José. *A Inquisição: história de uma Instituição controvertida*. Publicação do Secretariado Nacional de Defesa da Fé. Petrópolis: Vozes, 1959. Vozes em Defesa da Fé. Cadernos 33. Disponível em: <http://www.obrascaticas.com/livros/Apologetica/A%20INQUISICAO%20-%2033%20.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2020.

BERTOLIN, Josué. *Ciência e fé em debate: perspectivas históricas*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-16062015-125946/publico/2015_JosueBertolin_VCorr.pdf. Acesso em: 27 jul. 2024.

BOFF, Clodovis. Conselhos a um jovem teólogo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 83, p. 77-96, jan./abr. 1999.

BRAGA, Lucas. *Entre a religião e a ciência: uma análise sobre a teoria do design inteligente*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=497299>. Acesso em: 12 mar. 2020.

CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. *Obras Completas I* [livro eletrônico]; / Cipriano de Cartago [organizador]; São Paulo: Paulus, 2016. Coleção Patrística. Disponível em: <https://ortodoxia.pt/data/Patristica-35.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2020.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

DAWKINS, Richard. *Deus: um delírio*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

DE MORI, Geraldo L. A teologia e suas interfaces com as ciências sociais no estudo da religião. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 39, n. 109, p. 397-409, set./dez. 2007.

FARIA, Paulo A. Couto. Ciências da religião e teologia: evolução de uma relação. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1324-1350, set./dez. 2018.

FIORENZA, Francis S.; GALVIN, John P. *Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas*. São Paulo: Paulus, 1997. vols. I e II.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

HARRISON, Peter. "Ciência" e "Religião": construindo os limites. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 1-33, mar. 2007.

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

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVEIRA, Breno V. da S. A relação histórica entre religião e ciência: a formação do caráter religioso da sociedade no século XXI. *Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, v. 4, n. 2, p. 108-123, jul.-dez., 2016.

PAIVA, Márcio A. de; DIAS, Luiz F. P. D. Deus: além do nome, além da significação. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 47-61, jan./mar. 2010.

PANASIEWCZ, R. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

SILVEIRA, Fernando Lang da. Sobre a forma da terra. *Física na Escola*, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 4-14, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/317007911_Sobre_a_forma_da_Terra. Acesso em: 12 mar. 2020.

SOARES, Afonso M. L. *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

Artigo submetido em 09.07.20 e aprovado em 18.09.24.

Aurino José Góis é doutor em geografia, com subárea em geografia da religião. Professor no Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orcid.org/0000-0002-6661-3614. E-mail: aurino.puc@gmail.com

Endereço: Rua Conde de Prados, 384 Apto 301, Padre Eustáquio
30.720-150 Belo Horizonte – MG.