

Deus e as ciências positivas

1. Contexto cultural e espiritual do problema

Que sentido tem hoje, para nós, a pergunta sobre a relação possível entre a fé em Deus e o pensamento científico ou, em particular, as ciências positivas? Semelhante interrogação trai, acima de tudo, a nossa situação de espanto e de perplexidade perante a imensa complexidade do real que as ciências patenteiam a todos os níveis. É, por um lado, uma situação de certa divisão interior, endêmica à nossa cultura, pois dá origem à cisão da consciência moderna entre o pensamento científico e a fé religiosa; e é também de perplexidade, porque perdidas hoje, por razões várias, a crença e a confiança na ciência, nunca deixa de ser imperioso, primeiro, reavivar aquelas questões que, segundo Kant, nos atormentam em virtude da nossa natureza racional (CRP A VII) e, em seguida, tentar lobrigar o sentido, a intencionalidade e os valores fundacionais da nossa civilização tecnocientífica.

a) *Crise da racionalidade e efervescência do Sagrado*

Mas a questão sobre o nexos possível entre a fé em Deus e as Ciências emerge agora num contexto peculiar de “crise da racionalidade”; não da racionalidade *simpliciter*, evidentemente, mas da que foi desenvolvida pela ciência clássica e explorada filosoficamente pelo racionalismo e pelo positivismo. Tal ciência não poderá mais (se é que alguma vez conseguiu) dispensar “leis” de validade universal, necessárias e necessitantes, segundo um esquema causal rigoroso e, portanto,

exaustivas quanto aos fenómenos investigados. Tal foi a consequência epistemológica que, no próprio campo do agir científico, tiveram a teoria da relatividade e o princípio de indeterminação (que restituíram, além disso, um maior grau de liberdade à conduta intelectual e à imaginação no interior da ciência).

Diz a este respeito o sociólogo Franco Ferrarotti: “Tendo cuidadosamente delimitado o âmbito da investigação ao objectivo de confirmar as próprias certezas, expurgando delas como meras superstições ou resíduos irracionais os conhecimentos que não lhe parecessem susceptíveis de mensuração precisa ou de verificação puramente quantitativa, a racionalidade científica acabou por sofrer um drástico empobrecimento. Resultou tecnicamente perfeita e humanamente privada de significado. Já não tem nem a coragem nem talvez a capacidade ou a imaginação de suscitar as interrogações fundamentais. Esta neurótica obsessão limita-se a controlar a correcção interna das próprias operações. Resolveu-se em procedimento. A ciência degradou-se assim em cientismo. A razão racionalista rompeu as pontes com a quotidianidade. Em nome do racionalismo absoluto, deixou de ser razoável. Mergulhou num novo dogmatismo”¹.

Um factor de ordem social veio, ademais, alterar os dados do problema, ultrapassando-se o recinto meramente epistemológico: com o progresso das ciências, aumentou o nosso domínio das coisas e da Natureza, o nosso ordenamento da vida pública no plano dos meios e dos serviços, mas não teve lugar a cisão entre a cultura, enquanto realidade e aquisição racional, e a religião, como área do mistério e do Sagrado. Investigadores há que ou revêem e retractam a sua posição quanto à secularização e ao suposto eclipse do Sagrado (assim Sabino Acquaviva), ou reforçam a tese (como faz o mesmo Ferrarotti) de que o Sagrado, longe de estar em declínio, se encontra hoje em múltipla proliferação, não como ritualismo burocratizado e estrutura hierática de poder nos quadros institucionais, mas na forma de religião pessoal, de experiência íntima subjectiva, de comunidades ou grupos não institucionalizados.

b) *Colapso do cientismo como legitimação*

Esta efervescência caótica do Sagrado no âmbito extra-ecclesial, dos mistérios metacientíficos e de manifestações análogas (como a astrologia, etc.), está em estreita conexão com a suspeita perante o pensar exclusivamente intelectualista, a razão instrumental, o reducionismo e

¹ FRANCO FERRAROTTI, *Il paradosso del sacro*, Bari, Laterza 1983, p. 43.

a ambiguidade ética das ciências. Assinala o colapso da religião da ciência — pois de religião se trata, como refere o físico e filósofo Carl F. von Weizsäcker² — nascida com o Iluminismo, mas conceptualizada de modo reflexo pelo positivismo sociocêntrico de A. Comte.

Ao apresentar-se como nova base do consenso social, o culto da razão científica foi vítima de ingenuidades nefastas: em primeiro lugar, confundiu na ciência a função de *poder*, que realmente ela tem, e a função de *sentido*, que de nenhum modo lhe incumbe; depois, promoveu uma concepção diacrónica, não cíclica ou circular, do desenvolvimento humano (com etapas ou fases, a caminho de uma melhoria indefinida, simultaneamente material e moral), mas envolta em fumos ideológicos e afectada pela “síndrome etnocêntrica”, devido ao seu eurocentrismo; em terceiro lugar, esqueceu que, como lembra Max Scheler, um sistema da fé religiosa (a qual nasce, cresce e morre na história) nunca é refutado pela ciência; esta pode enterrar uma religião já morta, mas nunca pode ser causa de morte de nenhuma forma de religião; e não cai na conta de que a própria ciência moderna parte de pressupostos religiosos: por exemplo, o sentimento de distância relativamente ao mundo, a vontade ilimitada de o trabalhar e dominar³.

O cientismo iluminista e irreflexivo (quanto a si mesmo), que está na origem da “monocracia” da razão e do progresso como sistema global de orientação, pretendeu, de facto, assumir uma função de legitimação que até então, no seio da nossa cultura, fora assumida pela religião revelada. Qual foi o resultado? “A emancipação relativamente à história da salvação, monoteísta e cristã, articulou-se como um “monomito”. A técnica, o saber emancipador e a maturidade autónoma foram, numa unidimensionalidade analítica, promovidos à categoria de instância quase sagrada doadora de sentido. Por conseguinte, o desaparecimento do mito programado pelas “Luzes” e a técnica de finalidade racional puderam efectivamente desembocar de novo na mitologia, quando se erigiu em sentido um aspecto particular da realidade e da própria análise racional: semelhante estrutura do mito revelou-se ideológica e, por isso, perigosa”⁴.

A actual desconfiança perante a ciência (o admirável “mito europeu”, segundo Ortega y Gasset) não é, no entanto, uma ocorrência isolada; é contemporânea do derrube das velhas tábuas jerárquicas, do distanciamento entre as instituições e os cidadãos, do anúncio e do vis-

² C. F. V. WEIZSÄCKER, *La Imagen Física del Mundo*, Madrid, BAC 1974, pp. 263-264.

³ MAX SCHELER, *Gesammelte Schriften*, Vol. 10, Berna, Francke Verlag, 1957, pp. 11-12.

⁴ W. RABERGER, Art. “Mythe”, in PETER EICHER (Dir.), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf 1988, p. 454.

lumbre de um mundo histórico sincrónico, dialecticamente interrelacionado e plural em culturas e tradições, da redescoberta do arquetípico, da emergência de uma religiosidade mística e cósmica (em parte, como harmónico e antídoto da “crise ecológica”, cada vez mais ameaçadora e fruto evidente de uma aplicação desenfreada e imoral da ciência). Em síntese, segundo F. Ferrarotti: “A ciência perdeu grande parte do seu fascínio e do seu halo salvífico. As suas verdades podem bem ser verificadas, consagradas em fórmulas estandardizadas e abertas ao controlo intersubjectivo, mas são “verdades pequenas”, a breve ou médio prazo, que nada têm a dizer face aos problemas humanos não resolúveis e não redutíveis a ajustamentos técnicos em que basta a aplicação correcta da fórmula. Os problemas propriamente humanos são problemas tecnicamente não resolúveis. São tensões permanentes perante situações problemáticas globais: a justiça, o amor, a liberdade, a morte ⁵.”

Eis, pois, o contexto da nossa questão sobre a relação possível entre a fé em Deus e o pensamento científico. É um contexto de descrédito e de “adeus à razão” (P. K. Feyerabend). Mas que sugere esse contexto: uma simples reacção contra o imperialismo de uma racionalidade unilateral e métrica, porque baseada no cálculo? Ou antes a busca de uma racionalidade *polifónica* e concertante, que coaduna em si não só a dimensão lógica e formal, mas também a fulguração metafísica, a efectividade espiritual, a liberdade na sua criatividade e nas suas opções axiológicas, a vibratibilidade estética, o misterioso entrosamento em nós do biológico, do social e do mental?

É um contexto de suma *perplexidade* intelectual, pois não há sentidos que se imponham, e os grandes discursos narrativos, de carácter legitimador, são precisamente objecto de desafeição e de indiferença. Será também por isso que o universo nos surge hoje como opaco, como puramente “natural”, sem qualquer indício de Deus, na sua radical neutralidade material? Deixou de ser verdade o que tão entusiasticamente proclamava o salmista, ao cantar que “os céus publicam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos” (S. 18,2)?

De certo modo, já se depreendeu do antes referido: não podemos ir buscar directamente a resposta a tal pergunta à esfera exclusiva das ciências, as quais, como veremos, não têm competência para se pronunciar acerca das realidades que ultrapassam o poder inclusivo do seu método. Com efeito, como assevera Ortega y Gasset, “o método define certo comportamento da mente com anterioridade ao seu contacto com os objectos. Predetermina, pois, a relação do sujeito com os

⁵ F. FERRAROTTI, *Una Teologia per atei*, Bari, Laterza 1983, p. 8.

fenómenos e mecaniza o seu labor perante estes. Daí que todo o método, se se substantivar e tornar independente, não passe de receita dogmática, que dá por sabido o que importa averiguar”⁶. Ora, a razão físico-matemática que se cultiva na ciência ocidental é acima de tudo uma razão técnica e operativa; a imagem física que nos fornece das coisas implica o procedimento “quantitativo”, a restrição compulsiva da idealização matemática, a acentuação de algumas propriedades à custa do silenciar de outras. Pelo ascetismo da sua intelecção (que é também a sua virtude), o conhecimento das ciências positivas “limita-se a ‘salvar as aparências’, isto é, a não contradizê-las. O seu conteúdo efectivo, porém, não se refere propriamente à realidade, não tenta definir esta, mas antes construir um sistema de manipulações subjectivas que seja coerente. Algo é real para a física quando possibilita a execução de certas operações de medida. Substitui a realidade cósmica pelo rito humano da métrica”⁷. É por isso que a “imagem física do mundo não abrange todas as propriedades essenciais dos objectos” ou, no juízo de Carl Weizsäcker, “não se engana no que afirma, mas no que silencia”⁸.

Pode já concluir-se que Deus nunca pode aparecer numa proposição científica. Se nem os objectos físicos são passíveis de uma descrição exaustiva, se nem as propriedades genuinamente humanas — a liberdade e a responsabilidade — são comprováveis objectivamente por meio da ciência, quanto mais uma realidade que sobrepuja toda a fenomenalidade mundana e histórica?

Quer então isto dizer que não há qualquer ponto de contacto entre Deus e as ciências? Merleau-Ponty indica-nos porventura uma possibilidade de resposta. Diz ele: “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Proporciona a seu respeito modelos internos e, ao operar sobre estes índices ou variáveis as transformações permitidas pela definição, só de longe em longe se confronta com o mundo actual. É, sempre foi, o pensamento admiravelmente activo, engenhoso, desenvolto, a decisão de tratar todo o ser como “objecto em geral”, ou seja, simultaneamente como se ele nada nos fosse e, no entanto, estivesse predestinado aos nossos artificios”⁹.

Há aqui um matiz interessante: A ciência não “habita” as coisas, mas manipula-as. O “habitar” pressupõe essencialmente uma riqueza de vínculos e de relações, a densidade ontológica do “mundo” enquanto

⁶ Prefácio a: HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofia de la Historia universal*, Madrid, Alianza Editorial 1980, p. 25.

⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸ C. F. v. WEIZSÄCKER, *op. cit.*, pp. 10 e 19.

⁹ M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard 1985, p. 9.

estrutura prefiguradora, no qual se vem inscrever o universo da verdade e do pensamento, e em que assenta a fé perceptiva face ao real, ainda antes da clivagem entre o “subjectivo” e o “objectivo”. Preliminarmente à coordenação teórica dos factos ou à definição dos objectos pelas suas propriedades intrínsecas, “o pensamento científico move-se já no mundo e faz dele um pressuposto, antes de o tomar como tema”¹⁰.

Podem daqui tirar-se várias consequências: primeiramente, que as próprias ciências fazem parte integrante, ao lado de outros elementos, de um “habitar” humano, de uma forma de vida, que transcende a sua dimensão puramente epistemológica; em segundo lugar, enquanto componentes de um “habitar”, de um projecto cosmogónico, as ciências são determinadas na sua acção, em parte autónoma, mas também social e axiologicamente ligada; em terceiro lugar, porque radicadas numa *imagem do mundo*, que é mais do que uma teoria científica, pois abrange simbolicamente a totalidade do real, as ciências arrimam-se a uma fé vital, que constitui o fundo enigmático do conhecimento; finalmente, inseridas numa mundividência que as condiciona e as submete a interesses vários, as ciências positivas entrelaçam-se com outros imperativos, além dos meramente cognitivos (na nossa época, por exemplo, económicos, militares ou políticos). Mas também poderiam ser religiosos, como, por vezes, aconteceu no passado.

Tais são algumas das implicações de uma *Weltanschauung*. Segundo M. Heidegger, “entende-se por esta, não apenas a concepção do nexos das coisas da natureza, mas ainda a interpretação do sentido e do fito da existência humana e, deste modo, a história. A *Weltanschauung* encerra sempre em si a intuição da vida; brota de uma reflexão global sobre o mundo e o existir humano e isto, por seu turno, de diversas maneiras, expressa e conscientemente nos indivíduos ou pela adopção de uma mundividência predominante. Nela se cresce e nela se vive ... A *Weltanschauung* não é afazer de um saber teórico, nem quanto à sua origem nem relativamente ao seu uso ... É assunto de uma convicção aglutinante que determina, de modo mais ou menos directo, a acção e a mudança”¹¹.

Em virtude desta radicação mundividencial, típica da ecologia humana, é que nas ciências se podem assim insinuar, a um primeiro nível, liames de carácter vario, inclusive religiosos ou metafísicos. Historicamente, sempre tal sucedeu. Basta considerar om brevidade as imagens cósmicas.

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 47.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Francoforte, Klostermann 1973, p. 7.

Houve um tempo em que o cosmos surgiu como ordem significativa, de níveis qualitativamente diferentes, de índole divina e englobando igualmente o divino ou para ele tendendo; pequeno, hierarquizado, intelectualmente aprazível graças às simples relações matemáticas que o compunham, e esteticamente deleitável pela sua harmonia perfeita, com a qual a alma se sintonizava no seu esforço ético e espiritual. Assim assomava, em parte, o cosmos da filosofia e da ciência gregas.

Houve um tempo em que o mundo, igualmente finito e fechado, analogamente ordenado e harmónico, qualitativamente organizado nos seus diferentes níveis ontológicos, penetrado de ordem racional (sem acaso) porque feitura e criação da inteligência divina, emergiu como um texto, lugar de significados e dos *vestigia Dei*, como *carmen pulcherrimum* (S. Agostinho), como realização de formas inteligíveis, como natureza obediente à sábia condução de Deus. Eis, numa síntese imperfeita, o cosmos da filosofia e da (escassa) ciência medieval.

Afirmada, depois, a ilimitação do universo, a pluralidade dos mundos, a estrutura matemática da matéria, na qual imperam apenas as forças e os movimentos dos corpos; proclamada a simplicidade e o rigor das leis que asseguram a unidade da totalidade física indefinida nos seus extremos, o cosmos apareceu, por fim, como máquina perfeita, dinâmica: a princípio, imagem infinita de um Criador infinito; depois, porém, como sistema autónomo, neutro, em que gerações sucessivas de homens projectaram, no decorrer dos últimos séculos, os seus receios e angústias, as suas esperanças e os seus anelos metafísicos. Assim sobressaiu o cosmos dos modernos, concebido de modo mecanicista, até à recente destruição da sua imagem pelas novas descobertas da astronomia e da física ¹².

2. Da tensão entre teologia e ciência ao desencantamento do mundo

a) A ciência como prática cognitiva

Vários são os ensinamentos que de certa maneira já se nos impõem. Por um lado, toda a ciência de realidade é teoria, construção,

¹² HÉLÈNE L. TUZET, "Cosmic Images", in PHILIP P. WIENER (Org.), *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. I, Nova Iorque, Ch. Scribner's Sons 1973, pp. 513-523; E. ROSEN, "Cosmology from Antiquity to 1850", *ibid.*, pp. 535-554; LLOYD MOTZ, "Cosmology since 1850", *ibid.*, pp. 554-570; F. P. HAGER / A. NITSCHKE / R. EBERT, "Kosmogonie", in J. RITTER / K. GRÜNDER (Org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 4, Basileia, Schwabe 1976, cols. 1144-1152.

e não mero agregado de factos. “O facto é o irracional – insiste Ortega y Gasset –, o ininteligível. A mente sente uma estranha angústia e como que asfixia ante o mero facto que a obriga a reagir, mobilizando as suas funções conectivas ... A ciência é a descoberta de conexões entre os factos. Na conexão, o facto desaparece como puro facto e transforma-se em membro de um ‘sentido’. Então entende-se. O ‘sentido’ é a matéria inteligível”¹³.

Por isso, e para que a ciência transforme em invisível simples o visível complexo, requerem-se quatro elementos fulcrais: um núcleo *a priori*, a conceptualização analítica do campo estudado – por exemplo, a matéria em física; um sistema de hipóteses que enlaça o núcleo *a priori* com os factos observáveis; uma zona de “indução” dirigidas por tais hipóteses; por fim, uma vasta periferia rigorosamente empírica, a saber, a descrição dos puros factos ou dados¹⁴.

Enquanto prática cognitiva, acção humana imanente, as ciências são metodologicamente *ateias*. Buscam um saber universal, válido para todos os casos da mesma natureza; mas uma saber sob um aspecto perfeitamente delimitado e restrito, porque em função de um objectivo formal. Enquanto construção teórica e produto humano lógico (*verum quia factum*, na expressão de Vico e radicalizada por Kant), exige-se apenas que na sua referência à realidade não inclua a contradição, seja coerente e sujeito à controlabilidade intersubjectiva. Esta característica faz que os cientistas naturais sejam pouco sensíveis a argumentos dedutivo-filosóficos e desconfiem das “especulações”. Apesar de tudo, as ciências positivas usam largamente *modelos*; é certo que a consistência destes é contrastada com observações experimentais, mas a sua introdução é arbitrária; alguns podem ultrapassar todo o campo acessível à experimentação sem ser possível, durante muito tempo, sujeitá-los à prova.

E de novo se tiram aqui algumas inferências: porque o uso de *modelos* envolve momentos decisórios, os conhecimentos das ciências naturais não podem ser definitivos em todos os casos. Pelo contrário, a sua verdade é, em domínios muito amplos, uma verdade temporal; nas zonas de fronteira, não podem esquivar-se inteiramente à subjectividade e a uma particular inadequação descritiva.

¹³ Prólogo a: DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid, Rev. de Occidente 1966, pp. 23-4.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, Prefácio a: HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, p. 22.

b) *O diálogo entre as ciências naturais e a teologia*

Na sua qualidade de “jogos linguísticos” autónomos, com regras e procedimentos próprios, as ciências são *ateias* no seu recinto metodológico; é um ateísmo de pura abstracção, não de cariz filosófico. Se no discurso incluíssem enunciados relativos a Deus, já não seriam ciências. Mas isto não significa que não tenham vinculações possíveis com a teologia.

Enquanto produtos lógicos e cognitivos, as ciências encontram-se infinitivamente distantes do mundo da fé. E, no entanto, *do ponto de vista genético* e histórico, têm algo a ver com ela, pois cruzam-se de vários modos, com toda a ambiguidade que tal facto acarreta. Há quem descortine no tremendo desenvolvimento científico, que teve lugar no Ocidente, o resultado da influência do cristianismo. Tal é a posição do filósofo Heinrich Rombach. A sua argumentação pode sintetizar-se assim: O mundo da ciência procede do mundo da fé. Historicamente, a atitude consciente da ciência moderna só pode explicar-se a partir de determinados movimentos teológicos, no campo dos valores cristãos. Como se explica então esta afinidade secreta entre a ciência moderna e a teologia? Antes de mais, a fé cristã postula um conceito elevado de Deus, que nenhum esforço mental pode alcançar; o Deus do cristianismo não é parte integrante do mundo; absolutamente incondicional, fora de toda a conexão empírica, é, para falar com Nicolau de Cusa, o não-outro, o *non-aliud*. Ora, no decurso das tentativas para compreender radicalmente o carácter absoluto de Deus, despontou uma concepção inédita do mundo, a “puramente natural”. Se Deus não é já parte integrante do mundo, nenhum facto mundano se pode explicar recorrendo a Deus. O caminho de regresso dos factos é um caminho de volta aos factos. Nisto consiste o empirismo puro, o puro relacionamento, a pura explicação imanente da ciência nova, que recusa todos os argumentos metafísicos, todos os argumentos tirados de Deus ou de quaisquer outras essências eternas. Importa, porém, notar que a repulsa da metafísica do contexto mundano não nasceu da aversão à metafísica, mas do esforço de procurar a pureza absoluta da ideia de Deus. Para evitar toda a confusão, separou-se o mundo de Deus, mais do que Deus do mundo. Semelhante processo prestou um serviço essencial à teologia. Ao desenvolver-se de uma forma imanente e cada vez mais estrita, ao despojar-se de um modo mais incondicional de todo o elemento metafísico, a ciência concorreu para a formação da genuína ideia cristã de um Deus absoluto, criador de um mundo

profano em toda a sua estrutura e exposto à indagação racional dos seres humanos¹⁵.

Não foi, porém, pacífica esta divisão de campos; pode até dizer-se que a clarificação epistemológica dos diferentes domínios se alcançou à custa da cisão da consciência moderna. Por um lado, as competências teológicas interferiram no agir científico, como vemos no trágico “processo de Galileu”; por outro, os próprios criadores da ciência não se coibiram de recorrer a ideias teológicas para escorar pontos de vista científicos: é o caso da mística solar em Copérnico e em Kepler, da convicção epistemológica acerca da verdade do conhecimento geométrico em Galileu, do espaço absoluto como “*sensorium Dei*” em Newton, do fundamento teológico das verdades matemáticas em Descartes, e assim por diante. Sem dúvida, ocorrências como estas traem uma certa confusão de esferas mas, por outro lado, realçam uma ideia que tem estado sempre subjacente ao presente trabalho: as ciências não podem apreciar-se integralmente fora da sua inserção no todo dialético em que se encontram incluídas, isto é, a cultura ou a forma de vida que as sustenta, ou fora da sua história, com todas as pressuposições e preconceitos que coloram o seu operar, e ainda fora do horizonte metafísico ou axiológico que as torna também significantes.

Forçoso é sublinhar também outro aspecto: o diálogo entre as ciências e a teologia é difícil não só por razões de ordem histórica, mas em virtude dos problemas gerais da teoria do conhecimento. Os seus estilos cognitivos são distintos. O cientista costuma defender pragmaticamente um realismo gnoseológico, sem aprofundar os problemas complicados da teoria ou metafísica do conhecimento. Apoiado na experiência, entrega-se ao estudo dos fenómenos particulares do mundo e das suas conexões recíprocas, graças ao instrumento maravilhoso das hipóteses que lhe fornecem a possibilidade de concatenação.

O teólogo, pelo contrário, aborda, mediante uma pergunta *a priori*, o todo da realidade enquanto tal e o seu fundamento; daí que também o seu interesse se centre de preferência em questões gnoseológicas gerais; formula, como assere Karl Rahner, um enunciado sobre Deus enquanto fundamento último, único e absoluto de todas as realidades. Fundamenta assim a pluralidade de todas as realidades experimentais individualmente numa realidade absoluta que não é mais um momento *dentro* deste mundo plural, mas o seu fundamento. Em con-

¹⁵ H. ROMBACH, “La fe en Dios y el pensamiento científico”, in H. J. SCHULTZ, *Es esto Dios?*, Barcelona, Herder 1973, pp. 193-208.

trapartida, as ciências positivas nunca podem levar ao todo e ao uno originário. Por conseguinte, *do ponto de vista epistemológico*, elas e a teologia não podem contradizer-se, porque cada uma se distingue *a priori* da outra pelo seu objecto e método. Por um lado, o todo não pode ser objecto das ciências naturais, votadas ao particular e ao mundo plural, mas só da metafísica e da teologia, que não têm de pedir e de justificar a sua legitimação perante as ciências. Por outro, estas últimas recorrem permanentemente à corroboração dos seus enunciados teóricos sobre a realidade, quer mediante procedimentos de verificação ou de falsificação. De qualquer modo, pressupõem uma conexão objectiva com outras realidades das experiências já feitas ou futuras, e intentam uma progressiva rede inteligível dessa conexão, por elas conjecturada, mas que não podem justificar com os seus métodos ¹⁶.

Segundo o mesmo teólogo, existe uma real possibilidade de conflitos secundários entre as ciências e a teologia; pelos seus diferentes pontos de partida, porém, são grandezas que em si mesmas, não se ameaçam nem mutuamente se negam. Os conflitos emergentes, por seu turno, devem-se ou a violações de fronteiras, que umas e outras vão praticando (e de que há ilustrações históricas no passado e no presente!), ou à ignorância recíproca das partes envolvidas; ou atribuem-se ainda à dificuldade intrínseca de ajustamento das coordenadas cognitivas na transição para novos paradigmas de conhecimento; por fim, também ao tipo de mentalidade que se compagina mal com a teologia, por estar imbuída de positivismo, de críspação antimetafísica, de obsessão experimentalista. É preciso contar sempre com “zonas cegas” do entendimento, com centros de interesses que dificultam a adaptação do olhar intelectual e espiritual a outras dimensões. Numá outra perspectiva, é igualmente provável que num mesmo sujeito coexistam ao mesmo tempo, com advertência e tolerância, convicções não reduzidas a uma síntese positiva e clara, pelo menos momentaneamente. De qualquer forma, os conflitos que foram surgindo, se não se prestam a uma solução fácil, permitem em parte um armistício. E não são excessivamente numerosos: polarizam-se, em última análise, em torno da criação divina do universo, da origem e do papel da humanidade (problema da origem da vida, problema da evolução, problemas das relações de espírito-matéria, etc.).

¹⁶ K. RAHNER, “El diálogo con las ciencias naturales. Perspectivas teológicas”, in *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, Vol. 3, Madrid, Ediciones S/M 1984, pp. 52-61.

c) *Sujeito epistémico da ciência moderna e “desencantamento” do Mundo*

Resta retorquir a uma questão final: porque é que, na evolução da nossa cultura, acabou quase por se dar uma recíproca rejeição das ciências e da teologia, pelo menos em muitos casos pessoais? E porque é que o universo se nos afigura essencialmente opaco, caótico, imenso, mas sem indícios de transcendência?

Talvez o factor determinante resida na concepção do sujeito epistémico, resultante da revolução científica do séc. XVII. A sobre-determinação do real pelo elemento lógico, por uma concepção do pensamento que valoriza os níveis *empírico*, *intelectual* e *racional*, mas descarta o nível da *responsabilidade* (adoptando aqui a reflexão de B. Lonergan)¹⁷, do empenhamento, das distinções axiológicas que subjazem a toda a acção, mesmo à inquirição científica, bem cedo levou a física moderna ao esquecimento da física grega, à rotura da unidade metafísica de “Deus, mundo e homem”. O resultado foi este: ao universo simbólico, expressivista da Idade Média, perspectivado num dinamismo teleológico em todos os seus planos, sucedeu a visão do universo como mecanismo autónomo. Tal deslocação na cosmologia foi a formulação objectivadora, a fonte e a inspiração do contínuo desenvolvimento da moderna consciência desligada e distanciadora. Por isso, há um nexos entre o moderno sujeito como *autodefinidor* e a separação da simbolicidade da área da ciência natural, em virtude da eleição do método matemático; uma ligação entre racionalidade geométrica da ordem cósmica, vislumbrada e pensada pelos criadores da ciência moderna e uma impressão de domínio sobre o mundo, a princípio, intelectual e, em seguida, tecnológico. Possivelmente, a principal motivação que se encontra por detrás da ciência moderna é a manipulação das coisas que confirma, primeiro, a nova identidade autodefinidora do sujeito e, em seguida, celebra a visão do mundo como “desencantado”, na acepção de Max Weber. Será sobre tal pano de fundo que Nietzsche proclamará mais tarde a “morte de Deus”, consentânea com a solidão implacável do homem perante o cosmos e o seu desarraigamento da Natureza.

De acordo com a teóloga Dorothee Sölle, a teologia liberal, em vez de travar semelhante processo, ainda o reforçou: nunca valorizou a bondade intrínseca da criação; olhou o mundo como algo de compreensível e, ao mesmo tempo, como material para as experiências dos

¹⁷ B. LONERGAN, *Method in Theology*, Londres, Darton, Longman and Todd 1971, p. 9.

homens. A Natureza torna-se aos seus olhos mercadoria utilizável, e nada de santo a habita. Pode, pois, ser utilizada como se quiser ¹⁸.

3. Sentido poético da ciência e uma nova sensibilidade teológica

Do que antes se referiu parece depreender-se que a ligação possível entre as ciências positivas e o problema (a experiência pessoal) de Deus é condicionado sobretudo por factores humanos extralógicos e paracientíficos, que mergulham no solo das decisões axiológicas.

É certo que as ciências naturais são *metodologicamente* ateias, porque assim têm de ser, como muitas outras actividades nossas. Apesar de tudo, na sua valência antropológica, não são inteiramente oclusas ao *sentido*, apontam para ele, pressupõem uma inteligibilidade indeterminada do real (uma esperança de verdade) que pode dar pé a uma genuína experiência da *transcendência* ¹⁹. Eis porque se menciona aqui o sentido *poético* da ciência. Que se pretende significar com tal expressão?

a) *Reinserção da Ciência na Natureza*

Em primeiro lugar, falar de sentido poético a propósito da ciência implica ter desta uma vivência mais matizada, mais rica de estrias e de aspectos. A tal nos obriga, aliás, o recente desenvolvimento da epistemologia, depois do colapso do cientismo, do empirismo e do racionalismo tradicionais. A actividade científica surge-nos radicada em pressupostos de toda a ordem, alguns deles metafísicos e ontológicos; enquanto prática teórica, encontra-se atada, presa – como revela a História – ao húmus da vida dos homens com as suas pretensões de domínio, as suas paixões, as suas expectativas e até os seus entusiasmos religiosos ou as suas ilusões colectivas.

A imaginação científica não é de todo alheia à imaginação poética, artística ou musical; é a mesma imaginação humana aplicada a outros objectos, com métodos diferentes, mas, em última análise, radicando, como aquelas, no inexpressável, embora tente dar um perfil conceptual às coisas, aos eventos e aos processos. Por outro lado, para se avaliarem a si mesmas como conhecimento (na estrutura do pensar e da percepção), as ciências têm de recorrer à *autopercepção*, que é afazer da vida

¹⁸ D. SÖLLE, *Gott Denken*, Munique, Kreuz Verlag 1990, p. 69.

¹⁹ W. BEINERT, *Introducción a la Teología*, Barcelona, Herder 1981, p. 107 ss.

desperta, da auto-representação espontânea ou artística, coisa da meditação e da reflexão²⁰. Por isso, também nelas se levantam questões transcendentais, já que o sujeito que as cultiva não pode prescindir inteiramente de si. E seria aqui a altura de enveredar pelo rastreo da dimensão atemática no nosso conhecer!

Em vez disso, importa salientar um ponto de singular valor: poderíamos considerar toda a modernidade, desde a criação da ciência físico-matemática até à construção da bomba atômica, como um único *experimento*, simultaneamente na história da humanidade e da Natureza. No interior da História humana, significa o acréscimo do poder e da manipulação face aos processos naturais, em virtude do desenvolvimento e do fomento de um tipo de pensamento lógico, à custa de outras vertentes da nossa razão. A esta luz, “a Física dos tempos modernos é metafísica aplicada”, como diz G. Picht²¹, é a ilustração meridiana do antropocentrismo, que as ciências naturais reforçaram, num trajecto paralelo ao que aconteceu nas artes, em que pela primeira vez na História o artista começou a olhar-se como “criador”!

No seio da Natureza, porém, assistimos a uma forma de pensamento que os homens — “animais sagazes”, para falar com Nietzsche — inventaram mediante conceitos elementares, analíticos, susceptíveis de aplicação, mas, através dos quais não se divisa a natureza como um Todo. Esta surge antes como recurso, como material desmembrável, e o pensamento, esse, exclui a questão da verdade. Eis a razão por que se tem revelado tão destruidor da Natureza! Mas poderá uma ciência que destrói a Natureza ser um verdadeiro conhecimento da Natureza? Não deveríamos, pelo contrário, ver esta como o nosso *oikos*, a nossa morada, consciencializando, na teoria e na prática, as profundas ramificações, os parentescos secretos e misteriosos, as simetrias, as assonâncias e os ritmos ocultos que há entre nós e os outros seres, entre o nosso corpo e os elementos — aspectos que as ciências têm vindo a desvendar? É forçoso, pois, instilar na actividade científica, e nos seus derivados, o sentido poético, a visão das correspondências universais, que conduza à harmonia da razão nas suas dimensões *teórica, prática e estética*. Talvez só assim a Natureza possa ser novamente foco e lugar da experiência do Numinoso. Se não o conseguirmos, será um fracasso; mas não apenas ao nível do conhecimento!

²⁰ C. F. V. WEIZSÄCKER, *Aufbau der Physik*, Munique, C. Hanser Verlag, 1985, p. 639 ss.

²¹ Cit. in KLAUS M. MEYER-ABICH, “Naturaleza e História”, in *Fe cristiana y Sociedad moderna*, Vol. 3, p. 206; G. PA, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Estugarda, Klett-Cotta 1989, pp. 12-29.

b) *Sinais de transcendência na visão científica contemporânea*

Embora o ponto cego, no sistema actual das ciências, seja — como vimos — a relação entre a Natureza e a sociedade, a experiência do homem à margem da Natureza, há indícios vários de que é possível uma nova experiência da transcendência, coadjuvada pelos resultados da ciência. Sem dúvida, a Natureza nunca deixou de “falar” ao homem religioso. O que leva este a divisar os vestígios de Deus na realidade física e humana é a convicção profunda da unidade do real, do seu carácter de alusão e de símbolo, não obstante toda a sua densidade entitativa. Nesse sentido, descobrir Deus implica o empenhamento do sujeito, um certo modo de olhar, um tipo de discernimento peculiar.

Não é, porém, tal aspecto o que aqui vem mais a propósito, mas o seguinte: que rasgos, no saber actual, podem desvendar uma abertura para a experiência de Deus, ainda que atemática? Podem enumerar-se estes: 1) O conhecimento, devido à crítica de que foi objecto, surge-nos hoje numa dimensão mais finitista, simples projecto nosso de carácter quase espectral, a que se subtrai permanentemente uma Natureza refractária e sempre misteriosa; 2) a descoberta da evolução cósmica, da mortalidade do próprio cosmos, da sua grandeza quase ilimitada, da profundidade e subtileza das suas estruturas e processos, suscita um sentimento de assombro e de maravilha, que pode assumir cambiantes de índole poética e religiosa; 3) a cosmologia actual, ao fazer-nos sentir sem quaisquer atenuações a nossa marginalidade no universo, o nosso extravio no cosmos, proporciona uma experiência da contingência, inimaginável para os que nos antecederam. De certo modo, como diz K. Rahner, o universo tornou-se, para o homem, mais teológico, e remete-o com mais força do que antes para a experiência e a aceitação da sua condição criatural. Deveria aceitar-se esta vertigem existencial, pois reconhecer e aceitar semelhante extravio é já situar-se acima do cosmos e realizar uma experiência de transcendência ²².

A questão aqui abordada é susceptível ainda que outros desenvolvimentos. Mas os aspectos indicados bastam para insinuar que as ciências não constituem por si qualquer obstáculo para uma experiência teológica. Quando existem, tais obstáculos radicam noutros recessos do sujeito, e não apenas na dimensão lógica ²³.

ARTUR MORÃO

²² K. RAHNER, *loc. cit.*, p. 89.

²³ A este respeito será de grande ajuda e préstimo a obra de IAN G. BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, The Gifford Lectures, 1989-1991, Londres, SCM Press 1990.