



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

Ciência e religião: uma relação mal-entendida*Science and religion: a misunderstood relationship**Ciencia y religión: una relación incomprendida***Irio Vieira Coutinho****Abreu Gomes¹**orcid.org/0000-0003-0623-9373iriocoutinho@gmail.com**Recebido em:** 2 out. 2023.**Aprovado em:** 28 maio 2024.**Publicado em:** 11 dez. 2024.

Resumo: Tornou-se senso comum a ideia de que a ciência é uma forma explicativa mais desenvolvida que a religião, que ao longo do tempo se opôs a essa e tomou o seu lugar. O pensamento de Auguste Comte, direcionando a história como uma evolução na explicação dos fenômenos naturais, caracteriza bem esse movimento, em que no início explicávamos os eventos por meio de mitos (ou entidades sobrenaturais), com o advento da metafísica passamos a um pensamento dedutivo-abstrato e finalmente chegamos ao pensamento empírico-científico. Foram muitos os pensadores do século XIX que enxergaram esse movimento de crescimento da ciência e diminuição do sentimento religioso e vaticinaram o triunfo do racionalismo científico e o desaparecimento da escuridão da devoção. Neste artigo, pretendemos argumentar que a racionalidade científica, ela mesma, não é impeditivo para a religião, mas, isso sim, a maneira como a modernidade entendeu esse processo de racionalização; construindo interpretações do pensamento científico que excluíam a religião, legou à religiosidade um status de superstição, expulsando-a do mundo moderno.

Palavras-chave: Razão. Religião. Fé. Modernidade.

Abstract: It has become common sense that science is a more developed form of explanation than religion, which over time has opposed it and taken its place. Auguste Comte's thought that history is an evolution in the explanation of natural phenomena characterizes this movement well, in which at first we explained events through myths (or supernatural entities), with the advent of metaphysics we moved on to deductive-abstract thinking and finally arrived at empirical-scientific thinking. Many 19th century thinkers saw this movement of growth in science and the decline of religious sentiment and predicted the triumph of scientific rationalism and the disappearance of the darkness of devotion. In this article we intend to argue that scientific rationality, in itself, is not an impediment to religion, but rather the way in which modernity understood this process of rationalization; by constructing interpretations of scientific thought that excluded religion, it gave religiosity the status of superstition, expelling it from the modern world.

Keywords: Reason. Religion. Faith. Modernity.

Resumen: La idea de que la ciencia es una forma explicativa más desarrollada que la religión se ha convertido en sentido común, que con el tiempo se ha opuesto a ella y ha tomado su lugar. Caracteriza bien a este movimiento el pensamiento de Auguste Comte que direcciona la historia como una evolución en la explicación de los fenómenos naturales, en el que en un principio explicamos los acontecimientos a través de mitos (o entidades sobrenaturales), con el advenimiento de la metafísica pasamos al pensamiento deductivo-abstracto y finalmente llegar al pensamiento empírico-científico. Hubo muchos pensadores del siglo XIX que vieron este movimiento de crecimiento de la ciencia y declive del sentimiento religioso y predijeron el triunfo del racionalismo científico y la desaparición de la oscuridad de la devoción. En este artículo pretendemos argumentar que la racionalidad científica, en sí misma, no es un impedimento para la religión, sino más bien la forma en que la modernidad entendió este proceso de racionalización; Construyendo interpretaciones del pensamiento científico que excluían la religión, dio a la religiosidad un estatus de superstición, expulsándola



¹ Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande/PB, Brasil.

del mundo moderno.

Palabras clave: Razón. Religión. Fe. Modernidad.

Introdução

A filosofia ocidental tem sua origem com os pré-socráticos. Suas investigações a respeito do mundo versavam, predominantemente, sobre uma compreensão da natureza em sua essência. Em outras palavras, eram cosmólogos ocupados em explicar o princípio de todas as coisas. É com os sofistas e Sócrates que o homem e suas questões éticas ingressam na filosofia. Podemos afirmar que aqui temos uma primeira virada antropológica da filosofia. O homem nunca deixou de ser uma preocupação da filosofia e veremos filósofos como Agostinho e Tomás também se debruçarem sobre essa temática. Contudo, no período grego, essa análise do homem é feita sob a influência da filosofia da natureza; assim como no medievo, a teologia tem forte presença nos estudos filosóficos sobre o ser humano.

Na modernidade, partindo de Descartes, presenciaremos uma virada antropológica mais radical. Diferentemente dos períodos anteriores, o homem é posto no centro (antropocentrismo) das preocupações filosóficas e passa a ser estudado por si mesmo. Isso quer dizer que as ideias norteadoras de Bem (antigos) e Deus (medievais) são rejeitadas. O homem, então, toma por bússola sua autopreservação, na qual a razão figura como instrumento de cálculo para esse fim. Aqui nasce a subjetividade moderna e toda temática filosófica será vista tendo o homem como pano de fundo. Descartes encontra a primeira certeza, depois de toda dúvida possível, no *cogito*, e isso coloca o homem como sujeito no centro do universo de toda realidade que se possa conhecer². Consequentemente, o modo de pensar, antes estruturado numa realidade transcendente, é trazido para o sujeito humano, tornando a razão interessada naquilo que faz referência imediata ao homem.

Kant (1989) retira da razão teórica a possibilida-

de de conhecimento de Deus, legando a ele um lugar na razão prática. Deus torna-se postulado da razão prática e tem um papel imprescindível em sua filosofia moral. Por outro lado, não podendo mais Deus ser provado pela razão teórica, Kant (1989, p. 27) necessita "suprimir o saber para dar lugar à crença", ou seja, abrir espaço para a fé num domínio alheio à razão teórica. Em que pese o propósito de Kant (1989) não fosse esse, historicamente, sua filosofia acabou por reforçar o fideísmo que defende a não relacionalidade da fé com a razão, em outras palavras, as questões da fé não mais podem ser avaliadas pela razão, portanto, a razão não tem de se ocupar delas. Hegel (2007) chama a vitória da modernidade sobre a religião de "vitória de Pirro"; entende a religião, bem como a arte, como uma das mais altas expressões do Espírito, mas acaba por querer encerrar os conteúdos religiosos sob o manto de uma racionalidade que os supera – o que termina por intensificar a ideia de hegemonia da razão em relação à fé.

Todo esse processo teve por consequência a diminuição paulatina de uma investigação racional do transcendente. A defesa de Feuerbach (2013) de que Deus é expressão de nossa subjetividade culmina por deixar o homem abandonado a si mesmo. A razão não tem mais motivações para além do homem e da natureza e, por conseguinte, fica restrita ao âmbito da ciência.

Os numerosos e progressivos resultados alcançados pela ciência são frutos de uma filosofia que objetificou o mundo e inviabilizou a investigação do transcendente, e talvez até a investigação do próprio homem enquanto ser não meramente biológico. Afinal, o homem, para ser estudado pela ciência, deve atender a seus padrões de mensuração, que são incapazes de abarcar determinadas características do homem, como sua busca de sentido, suas escolhas éticas, seu maravilhamento diante do belo e assim por diante. Isso fez com que o homem começasse a enxergar a si mesmo como um algo entre outros, tolhendo sua capacidade de ir além dos fenômenos dados.

² Para uma melhor compreensão do antropocentrismo que inaugura a modernidade, recomendamos o primeiro volume da *Antropologia Filosófica*, de Lima Vaz (1991, p. 236 et seq.).

Uma razão desconfiada da capacidade do homem de transcender e investigar o não empírico, teve por consequência a necessária interdição do pensamento racional-religioso.

Esse entendimento do que seja a racionalidade que predomina hoje traz dificuldades (não intransponíveis) para qualquer forma de pensamento que apresente verdades únicas e definitivas. No caso do cristianismo, isso é mais grave, posto que tais verdades são verdades reveladas. Uma das coisas que leva a religião a ser desacreditada pela ciência é que ela nos conduz sempre a seres (Deus, deuses, espíritos, almas e assim por diante) cuja possibilidade de verificação experimental é nula. Isso parece mostrar algum tipo de incompatibilidade da religião com a razão. Talvez essa compreensão se tenha dado em alguns momentos da história, em que a razão se mostrou avessa aos caminhos que a faziam se encontrar com a fé. Na origem do cristianismo, as coisas eram diferentes. Ratzinger (2015, p. 17), por exemplo, fala que a racionalidade filosófica está na gênese do cristianismo e não os pensamentos das religiões de então: "O cristianismo tem, nessa perspectiva, os seus precursores e a sua preparação na racionalidade filosófica, não nas religiões... No cristianismo, a racionalidade tornou-se religião e não mais a sua adversária".

Em que pesem essas ponderações histórico-teológicas ditas por um dos maiores estudiosos do pensamento cristão, momentos em que a religião está sempre em oposição à ciência, seja em Galileu, Darwin, ou quando os religiosos acusam os cientistas de se fazerem como Deus na biotecnologia, sempre reclamam esclarecimentos.

1 Contribuição da religião à ciência

Para as pessoas em geral (mesmo em círculos cultos), há sempre uma relação de conflito, e mesmo hostilidade mútua entre ciência e religião. A maneira como se associa filosofia com religião não é diferente. Concordando que a ciência foi um desdobramento da filosofia grega e medieval, entendendo um pouco sobre como foi a recepção do cristianismo à filosofia grega e como essa filosofia se desenvolveu no mundo medieval,

seremos capazes de obter uma visão renovada.

A relação fé/razão, ou, mais exatamente, cristianismo/filosofia nunca foi uma relação que promovesse a igualdade entre elas ou que escondesse suas diferenças. Em muitos momentos, a própria possibilidade do nexos foi questionada pelos padres da Igreja da era patrística que conheciam bem as linhas filosóficas de então. De modo algum o conteúdo do cristianismo foi identificado com o de tais escolas, pelo contrário, a pergunta de Tertuliano (João Paulo II, 1998, n. 41) pelo que tinha a ver Atenas e Jerusalém, ou a academia e a Igreja, atesta a desconfiança de alguns padres. Os conteúdos da filosofia foram aceitos de maneira crítica e ideias como as que associam o pensamento de Agostinho ou Tomás de Aquino a um "batismo" da filosofia grega, ou o cristianismo como algum tipo de platonismo, são equivocadas – o que é atestado historicamente pelas heresias gnósticas de cunho platônico, como a dos cátaros, para ficar em um exemplo.

Os padres da Igreja eram homens de profunda e fecunda fé e, através dela, conseguiram mostrar como a razão filosófica e a fé religiosa podem se abrir mutuamente de forma proveitosa. A ideia de uma teologia como um tipo de ciência da fé, para santo Anselmo, nada tem a ver com qualquer tipo de racionalização da fé, que transformaria a fé em razão, tornando-a dispensável, mas investigar as razões que possibilitariam a compreensão da fé (João Paulo II, 1998, n. 42). Assim, não é papel da razão "provar" a fé, mas indicar caminhos de como essa pode ser acessível, de mostrar a razoabilidade da fé. As provas da existência de Deus, por exemplo, mais do que serem um conjunto de silogismos que nos dariam uma prova peremptória de seu ser real, servem para mostrar a racionalidade da crença, ou seja, dizer que a crença teísta tem uma expressão racional. É essa uma das máximas tarefas da Teologia.

Essa apreensão crítica da filosofia grega pelo cristianismo dá sinais de não aceitação da razão grega pela religião cristã. É a mesma pergunta de Tertuliano, sempre invocada como aquela que representa a desconfiança do cristianismo em relação à filosofia ou mesmo ao conheci-

mento científico. Da mesma forma que não é fácil encontrar unanimidade entre investigadores de qualquer assunto, também nas questões relativas à religião, entre os religiosos, existe ampla diversidade de pensamento. Diversidade essa implícita ao cristianismo desde os tempos apostólicos, como no chamado Concílio de Jerusalém (At 15). Além de Tertuliano, não é fácil encontrar entre os teólogos da patrística outros que compartilhem de sua opinião, a princípio adversa ao pensamento grego. Contudo, é a postura crítico-conciliatória de Agostinho que prevalecerá – não há dúvidas que ele foi “quem mais influenciou nas atitudes cristãs em relação à natureza e às ciências naturais” (Lindberg, 2016, p. 41). Considerando as diferentes posições, o ensino da Igreja se desenrolará de tal forma a proporcionar o conteúdo científico e rejeitar posições metafísicas divergentes às suas.

Agostinho reconhecia a utilidade do conhecimento clássico da matemática, das artes, da ciência, da história e outros, e o aplicou tanto aos cuidados com a saúde, a natureza, a política, quanto à interpretação da Bíblia. Pesquisava com afinco a cosmologia e a filosofia grega de seu tempo e defendia que os cristãos se empenhassem em obter tais conhecimentos, porque mesmo sendo de origem pagã, sua verdade atestava que eram uma dádiva divina. Agostinho os entendia como úteis à religião e defendia que estes fossem cultivados sob o patrocínio e supervisão da Igreja, criando o modelo de como esse legado grego seria desenvolvido na Idade Média vindoura. Como afirma Lindberg (2016, p. 44), os conhecimentos clássicos: “provaram sua confiabilidade ao longo dos séculos; tanto que a supervisão desses por parte da Igreja diminuiu constantemente até o momento em que lhes foi autorizado um grau de autonomia”, que prevalecerá por toda a Idade Média até a total autonomia moderna.

Se o fim do Império Romano ocorresse hoje, seria comparável ao fim, não apenas de um grande país como os Estados Unidos ou a China, mas ao fim do mundo pelo – menos para aqueles que, bem ou mal, viviam sob sua tutela. Nesse quadro,

a queda do Império Romano foi o encerramento da urbanidade e de instituições estatais organizadas que orquestravam tanto a vida ordinária das pessoas, as atividades políticas, quanto o cultivo da herança grega e da cultura em geral. Uma vez que aqueles a quem os romanos chamavam de bárbaros não eram afeitos à vida intelectual, a única instituição que restou para dar continuidade ao legado científico greco-romano foi a Igreja Católica, que, por meio de seus mosteiros, preservou, amadureceu e propagou a ciência greco-romana.

Nas comunidades monásticas, as monjas e monges eram alfabetizados para conseguirem ler a Bíblia; manuscritos da cultura clássica eram copiados e traduzidos, aumentando o número de pessoas que falavam mais de um idioma e entendiam o valor da herança cultural pagã. Inúmeros eram os mosteiros erguidos nessa época e muitas as mulheres e os homens que buscavam o ideal de vida monástico – o que foi um impulso educacional num “período muito perigoso na história intelectual da Europa ocidental” (Lindberg, 2016, p. 47). A conhecida reforma educacional de Carlos Magno (742-814), concretizada com a colaboração de religiosos, é resultado de todo esse esforço, de incentivo dessas ideias, cujo foco era o cultivo da ciência grega. Foi no ambiente do cristianismo que a ciência floresceu, por esse motivo as ligações entre ciência e religião são, em geral, estudadas nesse panorama (Harrison, 2016).

Como herdeiro da filosofia grega e berço da ciência moderna, o cristianismo tem, em si, como algo constitutivo seu, a valorização do conhecimento racional (1 Pd 3,15). Aqui, o “mito do conflito” entre religião e ciência é denunciado, dado que é na Idade Média que a Igreja cria e patrocina as universidades e, por consequência, a ciência, que é “valorizada como uma atividade independente por si só” (Harrison, 2016, p. 18).

É de se notar que partindo de uma leitura secularizada da teologia cristã, encontramos abertura para diversos caminhos na filosofia e na ciência, e que isso já acontecera na Idade Média. O combate à ideia de investigação às essências das coisas, ou mais propriamente à concepção

de uma realidade fundamentalmente hierarquizada e ordenada, foi crucial para a abertura do mundo moderno, cuja ciência não visa entender a natureza das coisas, mas seu funcionamento. A filosofia de Ockham é vista como o fim do medieval, quando proclama a não multiplicação das essências. Isso só foi possível a partir do conceito de voluntarismo na teologia cristã.

No tempo de Ockham, a ideia platônica de "essências eternas" era predominante e mesmo Deus não conseguiria contrariá-la. Tomás de Aquino afirmava que Deus não poderia fazer algo ilógico e que isso não seria um limite à sua onipotência. Para Deus, é impossível calcular a circularidade de um quadrado, por exemplo. Por sua vez, contrariando o doutor angélico, o franciscano não aceitava as essências eternas por acreditar que limitariam sim essa onipotência. Assim, se Deus é onipotente, poderia fazer qualquer coisa, inclusive coisas que contrariassem a lógica. Por escaparem à lógica, nós não seríamos capazes de concebê-las; ora, esse limite seria nosso, portanto, não tem de ser um limite para Deus. A onipotência divina, se é real, torna possível que Deus transgrida a ordem das essências. Como diz Grodin (2012, p. 15), Deus pode "agir de modo que o ser humano possa voar ou que os limoeiros produzam maçãs". Consequentemente, as essências não possuem realidade e, enquanto meros nomes, não resistem ao corte ontológico da famosa navalha.

O resultado de toda essa refinada discussão medieval foi a abertura da modernidade em sua investigação de um método para encontrar o conhecimento seguro. Também aqui é flagrante o início teológico da pesquisa para o desenvolvimento do método científico do século XVII (Henry, 2016, p. 59 *et seq.*), posto que este visava reencontrar a certeza do conhecimento perdida pela Queda de Adão. Também destacamos a

defesa do teísmo cristão a partir do Argumento do Design³, que proporcionou a visão mecanicista de mundo, assim como a teologia do legislador divino contribuiu para a ideia de leis da natureza (Brooke, 2016, p. 161).

2 Origem filosófica do conflito ciência x religião

Até o final do século XIX, a influência da religião era bastante forte nos diferentes âmbitos da vida das pessoas em geral e pouca gente se declarava sem religião no Ocidente. A partir dos anos 1960 do século XX, esta perde muito da sua relevância, e hoje, principalmente na vida acadêmica, não tem qualquer influência. Um pesquisador na universidade ou num centro de pesquisa que se diga ateu não terá problemas com isso; para muitos, é até preferível que assim o seja, pois há quem acredite que a religião pode atrapalhar o distanciamento necessário que o pesquisador deve ter de seu objeto de pesquisa. O problema desse tipo de postura é que acabamos por construir um verdadeiro preconceito, o de relacionar a não religiosidade de alguém a algum tipo de pré-requisito à vida intelectual ou científica.

A piedade de cientistas como Newton (e, efetivamente, como a maioria dos cientistas que, antes do século XX, estavam comprometidos com o teísmo) também denuncia a falsidade da noção de que haja algum tipo de predisposição mental para a ciência que seja intrinsecamente incompatível com a crença religiosa (Harrison, 2016, p. 18).

Pessoas como Richard Dawkins, que travessem as teorias científicas em títãs prontos para destruir a visão religiosa, são a prova de que o fim das religiões não aconteceu. São mais de 200 anos desde o Iluminismo francês que se prega e anuncia a falência da religião e, ao lado

³ A fim de evitar mal-entendidos, queremos deixar claro que não estamos nos referindo à pseudociência do "Design Inteligente", que visa, através de uma miscelânea sem sentido de partes da ciência e filosofia, rejeitar a teoria da evolução em prol de um criacionismo motivado por fundamentalismo religioso. Quando falamos do "Argumento do Design", estamos abordando uma argumentação em Filosofia da Religião que busca, prescindindo de qualquer viés religioso ou mesmo dos dados da Revelação, defender que a complexidade ordenada de nossa realidade física não pode ser produto do mero acaso, mas deve provir de um ser inteligente que a tudo projetou. Importante para esta pesquisa é o artigo de Ronald Numbers (2016, p. 165-190) a respeito dos desenvolvimentos mais atuais sobre a questão do Design Inteligente. Como tudo em Filosofia, há aqueles que são contra e aqueles que são a favor. Recomendamos o clássico artigo de Swinburne (1968), *The Argument from Design*. E o artigo da professora Marília Ferraz (2013), *O final cut de Hume contra o argumento do designio*, que nos fornece, a partir do problema do mal, boas razões contrárias à existência de um Designer.

da desfiliação religiosa crescente nos países ocidentais (principalmente os mais ricos), o que há é uma profusão de diferentes espiritualidades e modos de se relacionar com o transcendente como nunca visto antes. Na verdade, as religiões se multiplicaram, se fortaleceram com membros cada vez mais conscientes de seu ser religioso e ganham relevância política cada vez maior. Temos fundamentalismos religiosos que negam conquistas consolidadas da ciência, como o darwinismo, que ganham espaço (curiosamente) em nações de amplo desenvolvimento científico (Brooke, 2016, p. 140).

A tese da derrubada da religião por parte da ciência está plasmada no modo de explicação científico dos fenômenos naturais sem apelo a entes sobrenaturais. Não há dúvidas de que Deus muitas vezes foi tomado como uma explicação dos fenômenos da natureza e mesmo da história. Ainda no século XVIII, um terremoto como o de Lisboa era entendido por muita gente como um castigo divino, outros, em nossos dias, interpretam os conflitos entre nações, como as do Oriente Médio, como uma guerra querida pelo "Deus dos Exércitos". A explicação científica é demolidora desse tipo de Deus, que busca ocupar os espaços explicativos apropriados às Ciências Humanas e Naturais; isso tem como consequência a diminuição gradativa das lacunas preenchidas pela religião.

Ora, se o entendimento que se tem de Deus é o de Deus como hipótese elucidativa, mesmo que não necessariamente nos castigue com catástrofes naturais ou que busque se impor pela violência da guerra; é bom mesmo que esse "deus" seja eliminado de qualquer modo. O que estamos defendendo aqui é que Deus não concorre com a ciência, pois é posicionado como criador da realidade física e dos processos naturais eles mesmos; assim, Deus não é uma

explicação do "como" dos fenômenos naturais, ao modo das ciências, não podendo, por isso, ser por elas refutado (Brooke, 2016, p. 142). Nessa direção, a ciência nada tem a ver com a religião, ou seja, suas doutrinas não devem se sobrepor, por serem diferentes no sentido de não serem nem convergentes nem divergentes. As crenças religiosas são, pelo menos no estágio atual da ciência, irrelevantes para seu desenvolvimento exatamente porque se instalam num domínio diferente do científico.

Por outro lado, uma filosofia produzida sobre a ciência cuja ontologia⁴ impossibilita a transcendência, pode ter reforçado a relação de animosidade entre ciência e religião. No entanto, a ciência mesma não seria motivadora de desentendimento. Essa nova ontologia trazida por uma interpretação da ciência moderna sustentou uma visão de realidade diferente da religiosa; se antes parecia impossível não acreditar em Deus e não seguir a religião, agora ela é apenas uma das possibilidades (e talvez a menos crível). Segundo Brooke (2016, p. 157):

O poder do materialismo hoje deriva não de fatos científicos, mas de um poder de um pacote mais amplo que une o materialismo a uma compreensão moral... Tornar o progresso científico o motor do secularismo significa combinar as crenças religiosas a hipóteses explicativas e diluir os itens mais importantes no pacote.

No que toca à moral, Hume já questionava a utilidade dos valores monásticos para o desenvolvimento e o aprimoramento humanos, propondo sua troca por algo mais benéfico à sociedade. A ideia de que uma moralidade laica-cívica seria mais eficaz que a religiosa diminuía a importância social da religião, bem como sua prática. A parte do "pacote" que apresenta a religião como uma explicação falseada pela ciência é expressa em

⁴ Estamos usando a palavra "ontologia" no sentido de Quine (1975, p. 2) em Sobre o que há, quando logo no início do artigo afirma: "Um aspecto curioso do problema ontológico é sua simplicidade. Ele pode ser formulado com três monossílabos portugueses: "O que há?". Para ele, a finalidade da ontologia é nos dizer o que existe. Quando fazemos ontologia, buscamos investigar um possível elenco de seres existentes na realidade e afirmamos que qualquer ser fora desse domínio não existe. A ciência lida com dados empíricos sensíveis a nós de algum modo. Para a ciência, esses dados formam o conjunto dos existentes – isso é uma característica da ciência, ela tem de ser necessariamente uma atividade restrita à imanência. Se uma filosofia é produzida tendo a ciência por parâmetro, será uma filosofia da imanência que rejeitaria toda a transcendência – mas a filosofia não tem de ser necessariamente assim. Quine (1975, p. 2) não simplifica a resposta e reconhece que "resta margem para desacordo em situações particulares; e assim a questão permaneceu de pé pelos séculos".

tempos recentes na divergência das religiões perante alguns avanços da ciência. Estas contribuíram para a animosidade entre elas e a visão de que a religião é contrária à ciência. Ter uma postura crítica em relação ao que a ciência deseja é problemático, pois em sendo ela o discurso preponderante e avalista da verdade, qualquer tentativa de crítica pode parecer obscurantista⁵. Inclusive quando a ciência trata da manipulação genética do ser humano, que pode transformá-lo em não humano, como faz Habermas (2002) em *A Inclusão do Outro*; se é um religioso que se opõe a isso, muitas vezes, mesmo que repita o argumento de Habermas ou outro argumento sem premissas religiosas, seu discurso será visto com desconfiança pelo fato de ele ser uma pessoa religiosa.

A força adquirida pelo conhecimento científico ao longo da modernidade deu asas à sua manipulação para fins de propaganda teísta e ateuísta. A respeito da repercussão de interpretações de teorias científicas sobre a crença em Deus, tivemos um pouco de tudo. Algumas nos deram uma visão de sua existência e outras implicaram a rejeição dessa hipótese. Cosmólogos do século XVII entendiam com Newton a harmonia das formas matemáticas explicativas do sistema solar como provindas dos propósitos (Haught, 2016, p. 327 *et seq.*) de um legislador divino; por outro lado, a biologia evolutiva se mostrou menos propensa a uma conciliação com tal pressuposto metafísico. Sim, "menos propensa" porque, segundo Brooke (2010, p. 531, tradução

nossa): "mesmo Darwin interpretou a natureza como significando o sistema de leis 'impressas na matéria' por um criador". Se o próprio Darwin reconhece a conformidade de sua teoria com a ideia de um Criador, defendemos que tomar a teoria da evolução como baluarte na luta contra a crença religiosa é bastante discutível, e só pode ser fruto de um Iluminismo anticlerical⁶, que enxergava as ciências por lentes ideológicas a serviço do enfraquecimento da crença religiosa. É surpreendente como algumas narrativas ocupam o imaginário popular e tomam Darwin como um bastião do ateísmo, quando ele mesmo não era ateu⁷. E, portanto, não pode haver dúvidas de que a teoria de Darwin foi instrumentalizada para servir de estandarte ao ateísmo militante, afinal: como pode ser possível a teoria que fundamenta o ateísmo não converter nem mesmo seu próprio inventor?

Difíceis foram os caminhos de conciliação do cristianismo com a teoria da evolução. Para tanto, muito contribuiu a pesquisa bíblica dos protestantes do século XIX. A Bíblia não é um livro de ciências e, portanto, deve ser lida dentro de uma hermenêutica apropriada: a distinção dos gêneros literários na Sagrada Escritura, o caráter próprio da revelação bíblica, que não é, de modo algum, da ordem das ciências positivas, junto a uma mais justa avaliação dessas, deviam levar à resolução do conflito (Leclerc, 2014, p. 696).

A criação relatada em Gênesis deve ser lida como mito explicativo relativo às origens para o povo hebreu de então e mesmo para nós. Não é

⁵ Há uma forte tradição filosófica crítica à ciência, como em Heidegger, Wittgenstein, Escola de Frankfurt e outros. Criticar a ciência nada tem a ver com o negacionismo da ciência que vemos em nossos dias, em absurdos como terraplanismo ou na questão das vacinas. Tais ideias são ideologias de viés político extremista e não encontram nem na filosofia nem na teologia, ou num discurso intelectual sério, qualquer apoio.

⁶ O Iluminismo deu farta contribuição na esfera da reflexão acerca da natureza, da cultura, da sociedade e da racionalidade, contudo, seu tema mais polêmico foi a religião, particularmente sua guerra declarada às autoridades eclesiais e a religião vista como forma de manipulação e exploração sociopolítica. Houve controvérsias em relação à fé, mas não podemos dizer que tenha sido propriamente antireligioso na rejeição da fé cristã. A ideia era um remodelamento da religião nos parâmetros da razão. A maioria não defendia o fim da crença em Deus, mas do domínio político do clero. O problema não era a fé das pessoas (essa poderia ser corrigida), mas a religião como instituição. Assim, a questão dos iluministas com a religião era muito mais política que teológica. Recomendamos *A Morte de Deus na Cultura*, de Terry Eagleton (2018), das páginas 13-20, para melhor entendimento da questão da religião para os iluministas.

⁷ "Darwin insistiu que nunca foi ateu (F. Darwin 1887, v. 1, p. 304). Seu advogado Thomas Henry Huxley opinou que a teoria de Darwin não tinha mais implicações para o teísmo do que o primeiro livro de Euclides (F. Darwin 1887, v. 2, p. 202). [Muitos foram os que trabalharam numa mediação entre evolução e teísmo]. Do clero anglicano da época de Darwin, como Charles Kingsley e Frederick Temple, aos gigantes da biologia evolutiva do século XX, como Ronald Fisher e Theodor Dobzhansky, houve aqueles dispostos a ver na evolução evidências da atividade divina. [Sem falar na contribuição da evolução contra o racismo levantada pelo botânico e presbiteriano devoto Asa Gray]. Para Darwin e seu coevolucionista Alfred Russel Wallace, todos os membros da espécie humana eram, em última análise, um, apesar da divergência racial" (Brooke, 2010, p. 535). Em Jon Roberts (2016, p. 109-134) encontramos uma diversidade grande entre clérigos e não clérigos favoráveis ou contrários ao darwinismo.

correto confundir tal relato com um tipo de criacionismo⁸ derivado de uma leitura equivocada das Escrituras. Fazendo isso, acabamos por cair num falso problema que só alimenta a militância de ateus, de um lado, e de religiosos, do outro, sem qualquer compromisso com a pesquisa das reais relações e limites entre religião e ciência.

A formação de uma explicação científica se dá quando o pesquisador busca refletir conceitualmente sobre objetos de nossa realidade empírica que possamos medir de alguma maneira. Para tanto, e a depender dos objetivos da investigação científica, situamos esses objetos dentro de padrões prévios, como temperatura, massa, velocidade de crescimento, solubilidade, densidade demográfica, taxa de crescimento populacional, curva de aquecimento global, ou seja, lançamos uma rede conceitual que nos trará aquilo do objeto que pode ser quantificado. Esses resultados são interpretados pela comunidade científica à luz dos conhecimentos de então. Por exemplo, se meço minha taxa de triglicerídeos e encontro um valor maior que 400 na escala de medida usada no Brasil, a interpretação que meu médico dará é a de que estou com problemas sérios e preciso de tratamento que consistirá em remédios, exercícios físicos e dieta, em geral. Notemos que todo o diagnóstico e prescrição feitos pelo médico se limitam aos resultados dos meus exames. Essa é a postura de uma real explicação científica: ela deve se ater àquilo que foi medido e experimentado.

Queremos observar que o pensamento sobre a ciência que teístas e ateístas (mesmo quando são cientistas) produzem não é científico, a saber, suas interpretações do conhecimento científico são análises filosóficas, visto que transcendem a atividade científica em si. Tal como pontua Jean Grodin (2012, p. 20):

Aqui também o cientista ultrapassa o campo de suas competências, o da aquisição de conhecimentos metodologicamente verificáveis em um dado campo do saber [...]. A filosofia [...] pode lembrar-lhes que as consequências me-

tafísicas que eles estão prontos a tirar de suas descobertas, aureolando-se de seu estatuto de cientistas, não depende mais inteiramente da ciência, mas do campo da filosofia da religião.

Isso é um ponto importante para percebermos que a ciência não é nem teísta nem antiteísta, e isso implica dizer que o espírito antirreligioso da ciência não é uma consequência da ciência mesma – no máximo pode ser consequência da interpretação que se dá à ciência como visão de mundo. Essa interpretação pode ser teísta ou antiteísta, mas nunca é científica. A realidade é que o entendimento de Dawkins se olvida de que entre os partidários de Darwin estavam muitos clérigos; um deles, Charles Kingsley, “encantou Darwin ao sugerir que a ideia de um Deus que pudesse criar coisas que criassem a si mesmas seria mais nobre que a ideia de um Deus que tinha de intervir para fazer surgir novas espécies” (Brooke, 2016, p. 148).

3 Da falácia do conflito

Uma questão bastante curiosa que nos interessa aqui é a seguinte: se concordamos que a religião preparou o ocidente para a ciência, por que a “ciência” parece tão ingrata cometendo uma espécie de parricídio? “Brooke nos alerta para o que ele chama de ‘um padrão recorrente’ na relação entre ciência e a religião no ocidente, em que a religião provê a fundação inicial para a empreitada científica que eventualmente buscará desalojá-la” (Harrison, 2016, p. 21).

Ora, não é que a ciência, em si, se oponha à religião; na verdade, o que temos é uma concepção de ciência que se contrapõe a uma concepção de religião. Tais concepções são as mais populares no campo das ideias, gerando sempre a sensação de disputa entre elas. No suposto conflito religião x ciência, a religião é vista como um sistema de crenças que busca explicar a realidade física por meio de teses superadas pela ciência, que, por sua vez, possui a narrativa da verdade sobre o que a realidade seja. É fato que no passado muitos

⁸ O próprio termo “criacionismo” é cheio de controvérsias que vão muito além de uma discussão com o evolucionismo, passando por questões históricas, morais e políticas. Para aprofundar o assunto, indicamos nossa tradução (Gomes, 2022, p. 137-179) do verbete *Criacionismo*, de Michael Ruse, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

viveram a religião como uma verdade a respeito do mundo físico, segundo uma leitura literalista das Escrituras. Essa leitura nunca foi exclusiva nas teologias ou na doutrina da Igreja Católica, em que o evento do dilúvio é tomado como um signo do batismo cristão, por exemplo. Contudo, a crença na criação em seis dias, na imobilidade da Terra ou quando a Bíblia diz que o morcego é uma ave, foram tomadas como verdadeiras por muitos. A ciência contrariou todas essas crenças e, com sua força argumentativo-experimental, seus êxitos em prever eventos, tornou-se instrumento útil para aqueles que, por motivos diversos, queriam desbancar a crença religiosa. À exceção dos poucos grupos fundamentalistas, ninguém lê a Bíblia como um livro de ciências ou documentário histórico, dessa forma, a hermenêutica já usada por Paulo no novo testamento para interpretar o antigo, que de literalista nada tinha, é preponderante entre católicos e protestantes históricos. Isso impede que a religião seja vista como uma alternativa de explicação da realidade física contraposta à ciência.

Aqui não é o lugar para abordarmos se realmente a ciência nos entrega resultados precisos sobre a realidade mesma (realismo científico), ou se é puramente um instrumento (antirrealismo científico) para dela nos servirmos⁹. Esta pesquisa quer focar, independentemente desse debate, na crença da maioria das pessoas que identifica ciência e ontologia, ou ao menos, que a ciência é a melhor forma de sabermos da realidade física. Partindo dessa crença epistêmica, formas alternativas de saber da realidade física (natureza) são automaticamente rejeitadas por esse discurso

predominante. Argumentamos a favor da tese de que, se compreendermos que o monoteísmo não se ocupa de questões científicas – ou seja, daquilo que pode ser medido e calculado de alguma forma –, afirmar que o discurso científico refuta o religioso revela um entendimento superficial do campo de atuação dessas criações humanas ou, então, um propósito ideológico de difamar a religião.

A imensa força da ciência levou muitos pesquisadores a procurar alguma harmonização¹⁰ da ciência com o teísmo, gerando toda uma literatura na Filosofia da Religião que se empenha nesse trabalho. Aqui, a cosmologia teológica vai paulatinamente sendo adaptada ao desenvolvimento da ciência; o processo evolutivo é visto como um modo de criação que reconciliaria evolução e criacionismo; ou a ideia de um universo criado ordenadamente fomentaria suporte teológico-filosófico para um mundo cientificamente inteligível. Mesmo as inovações científicas e implicações epistemológicas da mecânica quântica já se encontram com muito da pesquisa teológica (Holder, 2012; Polkinghorne, 2007).

Um último argumento que queremos apresentar diz respeito exatamente a esse plano, especialmente quando a desejada harmonização é, na verdade, uma subordinação¹¹. A tentativa de legitimação dos conteúdos da fé pela ciência teve (e tem) dois problemas. Ou a religião estava baseada em uma ciência obsoleta (Aristóteles e Platão), fruto da helenização do cristianismo, e agora a ciência predominante é a newtoniana, demonstrando a inverdade do cristianismo; ou, de toda forma, a ciência mostrava sua superioridade

⁹ Há um profícuo debate em Filosofia da Ciência em relação à finalidade da ciência. O realismo científico defende que a ciência nos dá uma descrição verdadeira, ou que se aproxima da verdade do mundo físico. Já para os antirrealistas, a ciência não é capaz de encontrar essa verdade, mas que sua missão é a de ser um instrumento para que possamos manipular esse mesmo mundo. Se para os realistas os conceitos científicos compõem uma ontologia, os antirrealistas (também denominados instrumentalistas) argumentam que são meras "ficções úteis" às nossas vidas. Sobre o assunto, confira os já clássicos: Boyd (1984) e Van Fraassen (1980).

¹⁰ De acordo com Brooke (2010, p. 536): "Os historiadores reconhecem muitos desenvolvimentos do século XX que valorizaram os discursos da ciência e da religião. A rejeição científica de um universo determinista fechado, uma sedutora compatibilidade entre a cosmologia do big bang e uma compreensão religiosa da criação do tempo, e as coincidências antrópicas que dão a aparência de um universo perfeitamente ajustado, encorajaram os apologistas religiosos a buscar uma teologia natural revitalizada". Indicamos Jonathan Topham (2016, p. 83-108) para os que desejam trabalhar a atualidade da relação entre ciência e teologia natural.

¹¹ A subordinação que falamos aqui é bem diferente do conceito de "mediação cultural" sem o qual talvez não seja possível fazer teologia. Na mediação, a teologia se serve da filosofia, da ciência, da psicanálise, da teoria política ou de quaisquer conhecimentos que sejam úteis para um melhor esclarecimento da fé cristã (García Rubio, 2021, p. 20-28). A fé cristã, por ser fé, não pode mudar com o tempo, o que muda com o passar das épocas é o modo como essa fé é trazida à consciência e inteligência das pessoas. A fé mesma não é fruto e nem pode ser medida pela mediação que dela fazemos. A crítica que chamamos de subordinação se dirige contra aqueles que querem mostrar uma racionalidade da fé em conformidade com a ciência de então, como se isso fosse algo que pudesse depor a favor da fé mesma.

ridade, pois era ela o agente de legitimação da religião. Se na época de Kant (1989) a religião tinha de passar pelo tribunal da razão filosófica, agora o fiscal da verdade é a ciência, posto que o pensamento religioso necessita ser ratificado por ela. A religião que se submeteu ao julgamento kantiano tinha de se converter em moralismo, agora, julgada pela ciência, tem de se converter em conhecimento vinculado ao científico. A religião perde dos dois lados: o moralismo religioso é insuportável e os conhecimentos científicos mudam, deixando a religião para trás.

A principal razão para refutar o alinhamento da religião com a ciência é que, da mesma forma que a religião não é um moralismo, mas uma forma de nos conectar com Deus, ela também não é um saber científicável, mas uma sabedoria que nos conduz a Deus. Isso pode ser problematizado no seio da discussão entre realistas e antirrealistas científicos da seguinte maneira: supondo que o realismo está certo e a ciência seja um conhecimento que se aproxima cada vez mais da realidade, ela seria incompatível com a religião, cujas posições principais são fixas e não evoluem, posto que são absolutamente verdadeiras para seus membros. Do outro lado, se o antirrealismo é a postura que compete à ciência, essa posição também seria problemática, porque a ciência não teria um entendimento único perante a realidade; para o antirrealismo, os conceitos científicos não atingem o real em si, o que resulta na incapacidade de relato exclusivo sobre o mundo. Isso torna a ciência incompatível com a religião, que toma para si uma verdade unitária perante o ser.

Vejamos o caso da popular aposta de Pascal. Pascal (2005) defende que é mais razoável apostar na crença em Deus, porque, ao morrermos, caso ele não exista, não perderíamos nada. Por outro lado, caso Deus exista, o crente ganharia o céu. Observe que essa aposta é colocada no contexto do cálculo de probabilidades, e nela vemos Pascal, de alguma maneira, tentando defender a crença em Deus a partir da satisfação do paradigma matemático de então, ou seja, parece que a religião, para ser aceita, deve ter de corresponder a parâmetros que não são

originariamente seus. No caso aqui apresentado, o convite para aderir à religião é utilitário-matemático, deve-se crer porque isso é a coisa mais racional a ser feita. É pragmatismo puro, é a religião tendo de atender a parâmetros estranhos a si mesma, sendo avalizada por algo que a ela não pertence. O convite à conversão só é válido porque útil. Essa estratégia é enganosa, porque põe a religião à mercê de um critério outro. Como dissemos anteriormente, aqui a religião, ao modo de Kant, deve se justificar perante o tribunal, não o da razão kantiana, mas o da razão calculadora. Ao submeter a religião a uma prova como essa, Pascal, ou quem o faça, está, na verdade, sujeitando Jerusalém à Atenas.

Considerações finais

A racionalidade científica se impôs como via privilegiada (ou mesmo exclusiva) do saber pelo sucesso que teve em seu campo, especialmente em seus estudos sobre entes que podem ser calculados e medidos metodicamente. Esses progressos levaram a ciência a ser o padrão da razão para todos os campos, influenciando, inclusive, naquilo que está fora de sua alçada. Aqui é o local para advertir que a ciência é incapaz de afirmar ou negar coisa alguma que esteja fora do âmbito do mensurado no espaço-tempo. Não pode haver uma ciência dos valores, porque solidariedade e honestidade não se põem sob qualquer medida, são entes que não podem ser manipulados cientificamente, formatados, reproduzidos e disponibilizados. Não são fatos no mundo, como dizia Wittgenstein (2001) no aforismo 6.421 do *Tractatus*. Da mesma maneira, a relação de seres humanos com entes sobrenaturais não é algo que possa ter qualquer tipo de avaliação científica. O campo da ciência é alheio ao da religião.

Por último, a religião não precisa atender ao quadro de exigências da ciência, pois esta possui uma racionalidade diferente da racionalidade religiosa, assim como ocorre com a artística, com os valores, os sentimentos, as escolhas existenciais de cada um ou com as possibilidades de organização da vida em comunidade. Se tudo isso

não faz parte da vida racional do homem por não ser ciência, temos de admitir que a razão surgiu por milagre na cabeça de Galileu e que toda a humanidade anterior à revolução científica do século XVII, assim como todos que, nesse tempo, não se encontravam naquele pedaço da Europa onde essas coisas se desenvolveram, não eram racionais.

Referências

- BÍBLIA Sagrada. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: CNBB, 2019.
- BOYD, Richard. The current status of scientific realism. In: LEPLIN, Jarret (ed.). *Scientific realism*. Berkeley: University of California Press, 1984. p. 41-82.
- Brooke, John. Ciência e Secularização. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 137-161.
- Brooke, John. Historical Perspectives on Religion and Science. In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 2010. p. 529-538.
- Eagleton, Terry. *A Morte de Deus na Cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- FERRAZ, Marília Côrtes de. O final cut de Hume contra o argumento do desígnio/Hume's final cut against the argument of design. *Natureza Humana*, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 133-166, 2013. Disponível em: <https://revistas.dww.com.br/index.php/NH/article/view/25>. Acesso em: 15 jun. 2024.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GARCÍA RUBIO, Alfonso. *A Caminho da Maturidade na Experiência de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- GOMES, Irio. Criacionismo. In: SOUZA FILHO, Sérgio Farias (org.). *Textos Selecionados de Filosofia da Biologia*. Pelotas: NEPFIL Online, 2022. p. 137-139.
- Grodin, Jean. *Que Saber sobre Filosofia da Religião*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- Harrison, Peter. Introdução. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 13-33.
- HAUGHT, John. Ciência, Deus e Propósito Cósmico. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 327-348.
- HEGEL, Friedrich. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.
- HENRY, John. A Religião e a Revolução Científica. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 59-82.
- HOLDER, Rodney D. Quantum Theory and Theology. In: PADGETT, Alan; STUMP, J. B. *The Blackwell Companion to Science and Christianity*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 220-230.
- João Paulo II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LECLERC, Marc. Evolução. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola e Paulinas, 2014. p. 694-698.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Vozes, 1991.
- Lindberg, David. O Destino da Ciência na Cristandade Patrística e Medieval. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 37-57.
- NUMBERS, Ronald. Criacionismo Científico e Design Inteligente. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 165-190.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- POLKINGHORNE, John. *Quantum Physics and Theology: an unexpected kinship*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- QUINE, Willard van Orman. Sobre o que há. In: GILBERT, Ryle et al. *Os Pensadores: Ryle, Austin, Quine, Strawson*. São Paulo: Victor Civita, 1975. p. 217-229.
- RATZINGER, Joseph. *Ser Cristão na Era Neopagã: Discursos e Homilias (2000-2004)*. Campinas: Ecclesiae, 2015. v. 2.
- ROBERTS, Jon. Reações Religiosas a Darwin. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 109-134.
- SWINBURNE, Richard Granville. The Argument from Design. *Philosophy*, [s.l.], v. 43, n. 165, p. 199-212, 1968.
- TOPHAM, Jonathan. A Teologia Natural e as Ciências. In: HARRISON, Peter (org.). *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 83-108.
- VAN FRAASSEN, Bastiaan Cornelis. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife/PE, Brasil. Professor da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande/PB, Brasil.

Endereço para correspondência**IRIO VIEIRA COUTINHO ABREU GOMES**

Universidade Estadual da Paraíba

Rua das Baraúnas, 351

Campus Universitário, 58429-500

Campina Grande, PB, Brasil

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