

Fé e razão podem conciliar-se?

MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL

Faculdade de Ciências Humanas, CEFI – UCP (Lisboa)

Da história das soluções que tradicionalmente foram dadas ao problema da conciliação da fé com a razão ou do seu conflito fica-nos geralmente a convicção de que nenhum modelo de resposta, atento a tal problemática, é inteiramente satisfatório, no sentido em que geralmente não persuade a facção que lhe é contrária no argumento. A consciência da questão encontra-se desde há muito formulada na interrogação de Tertuliano: «O que tem a ver Atenas com Jerusalém?»¹

A resposta de Tertuliano foi no sentido de uma demanda condenatória da razão filosófica, a ponto tal que defendeu não ter a filosofia qualquer lugar no seio do cristianismo. A desconfiança sobre a utilidade da razão filosófica para a fé haveria de ressuscitar no tempo, de Tertuliano a Pascal, de Pascal a Kierkegaard. Outras posições, porém, advogaram a colaboração entre a fé e a filosofia, como é exemplo Clemente de Alexandria, de um modo que, ressaltando diferenças entre os autores, ela é comum à filosofia helénico-patrística que fez o primeiro encontro da fé cristã com o *logos*

¹ TERTULIANO, *De Praescriptione Haereticorum*, VII, 9.

grego. Foi, aliás, este encontro que, para a apologética da Boa Nova, configurou os primeiros entendimentos e também as primeiras desilusões com a filosofia grega, cujos trajetos e preocupações não podiam satisfazer por inteiro problemas essenciais da religião cristã.

O mártir Justino foi um dos primeiros a sentir a falência das categorias gregas para a explicitação teórica das verdades cristãs, que procurou superar ao converter no Verbo o *logos* grego, assim entendendo a filosofia dos gregos como um pressentimento do Filho, uma visão germinal da Verdade que identificaria o *logos* com Jesus. Geralmente considerado, o paganismo antigo foi cristianizado nesse processo de aproximações e assimilações, não raro sendo visto como uma prefiguração providencial do mistério cristão.

O *logos* cristão tem exigências peculiares, sendo uma delas a teorese explícita que a Patrística fez das relações da fé com a razão, esta última entendida, no contexto, como razão filosófica, que reaparecerá mais tarde e muito bem teorizada em Santo Tomás de Aquino como razão natural, distinta da fé, distinção que já Santo Agostinho arvorara ao opor e ao estudar as relações de uma *ratio inferior*, ou *ratio scientiae*, ligada ao conhecimento do sensível, com uma *ratio superior*, ligada a um conhecimento de tipo iluminativo e contemplativo. Se esta teorese nasceu por motivações de ordem apologética, rapidamente se transformou numa questão de metodologia, que é também de natureza epistemológica, cujo terreno haveria que estabelecer por convir à construção do discurso da teologia, enquanto discurso racional sobre Deus. Emergia assim a necessidade de refletir sobre a natureza da fé e da razão no âmbito do próprio conhecimento, e em vista à tematização precisa dos domínios de ação de ambas, seu alcance e fins específicos.

Já no célebre discurso de Atenas no Areópago², havia São Paulo procurado aproximar a Boa Nova das convicções e crenças do auditório ateniense, fazendo uso de muitos lugares-comuns da filosofia e da teologia gregas do tempo para apresentar a mensagem cristã na continuidade sem rutura delas. Permanece este discurso como a primeira pedra para o edifício das relações da fé com a razão. Esta atitude de concórdia do cristianismo primitivo com o categorismo filosófico-teológico grego representa

² At 17,16-34.

o que há de mais longínquo na tradição que busca a conciliação da fé com a razão, se bem que a maioria dos autores, e nomeadamente Tomás de Aquino, seja muito cuidadosa quanto à definição do campo próprio em que ambas se movem e da função que lhes é atribuída.

Foi de facto Santo Tomás quem melhor estabeleceu a quiddidade de cada uma e o lugar que ocupam no conhecimento ao distinguir com clareza a teologia e a filosofia, que diferem pela sua finalidade e pelos respetivos métodos.

Pela finalidade, a teologia é a ciência das verdades necessárias à nossa salvação, reveladas por Deus; em contrapartida, a filosofia é a ciência natural, a que investiga tudo o que é do âmbito da razão natural, ou seja, o conhecimento que se adquire – não por revelação – pela investigação das coisas segundo a ordem natural do mundo. Ambas as esferas têm origem na perfeição do conhecimento divino, sua fonte, mas apenas a ciência teológica constitui o saber sobre a revelação do que não foi dado ao homem compreender naturalmente, que, por isso, supera as capacidades naturais da nossa razão.

Pelos métodos, distinguem-se a teologia e a filosofia pelo facto de a primeira partir de Deus, primeira causa, para as criaturas, baseando-se na autoridade da revelação, enquanto a segunda começa pelas criaturas e sobe a Deus, tirando os seus argumentos da essência das coisas, isto é, das suas causas próprias.

Quer pela finalidade quer pela metodologia, a fé e a razão filosófica parecem ocupar campos extremos na análise tomista. Nada mais falso, porém, pois que Santo Tomás irá advogar a cooperação de ambas. Não só propõe uma harmonia entre fé e razão como procura pôr em evidência a necessidade da primeira para a segunda. A harmonia advém de a razão ser natureza criada por Deus e de ser a fé dom de Deus, pelo que não podem contradizer-se.

Vindas de uma origem comum e a mesma fonte da verdade, fé e razão devem empenhar-se no combate ao erro. Para a representação epistemológica da razão, o erro mais não é do que o sinal para o seu trabalho imparável em vista da verdade, que não deverá, por isso, estanciar no que contradiz a verdade da revelação. Assim sendo, chega-se a formular a necessidade da fé para a razão, uma espécie de assistência ou de socorro à indefetível debilidade ôntica da própria razão.

Quanto ao valor da razão para a fé ou da filosofia para a teologia, está sobretudo em assegurar, sob o ponto de vista racional e da segurança da lógica, os fundamentos, as proposições e a racionalidade da fé, servindo-a na justificação apologetica e na construção do discurso da teologia. Além disso, o conhecimento das coisas naturais importa à teologia, sendo-lhe de grande utilidade, pois que nos anuncia a sapiência divina, concitando-nos à admiração, à reverência e ao amor de Deus³.

A posição tomista não vai no sentido de uma conciliação *tout court* do binómio fé-razão. A pergunta pela conciliação da fé com a razão sugere um árduo problema que tem a ver com a natureza da fé e da razão, bem como do lugar que ocupam distintamente no conhecimento e na vida humana. Penso que a clarificação tomista do lugar e função de cada uma impede uma resposta positiva à pergunta se a fé e a razão podem conciliar-se.

Conciliar significa superar por acordo das partes o que está em litígio e, conseqüentemente, anular o próprio litígio. Se me é lícito fazer uso de uma linguagem jurídica, ainda que sob figuração literária e de metáfora, penso que a relação da fé com a razão, e vice-versa, vive sobretudo do que nelas está em litígio, que tem a ver com o objeto a que atendem, à definição de cada uma, à função que detêm no conhecimento e às respostas que dão no respetivo campo de conhecimento, que não é o mesmo. Assim, o modelo que adoto na compreensão das relações da fé com a razão não é o da conciliação, que não me parece estar de acordo nem com a inteligibilidade da fé nem com a gnosiologia da razão. Em verdade, não há conciliação mas diálogo. O modelo para as relações da fé com a razão é dialógico e não conciliar, sendo aquele e não este que perfilho no curso das presentes reflexões.

São Paulo, na carta aos Hebreus⁴, definiu a fé (*pistis*) como sendo «uma posse antecipada do que se espera, um meio de demonstrar as realidades que não se veem». Nesta famosa passagem, a fé fica comprometida com a esperança, orientada que é para o futuro, e com o conhecimento das realidades invisíveis. Tomás de Aquino, a partir dela, sustentou que a fé (*fides*) é um hábito da mente por meio do qual se inicia em nós a vida eterna, levando a que o intelecto dê o seu assentimento a coisas que não

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 9.

⁴ Hb 11,1.

vê⁵. Sublinhe-se esta relação do intelecto com a fé, que supondo cooperação desta com aquele, demonstra ao mesmo tempo a diferença que existe entre o conhecimento das coisas invisíveis e o conhecimento das visíveis, que é já a emergência do que distingue fé e ciência.

Não há ainda em Santo Tomás a conotação da ciência com a racionalidade científico-tecnológica nossa contemporânea, pelo que ela vale, no contexto tomista de origem, pela razão filosófica. Teríamos de esperar pelo Iluminismo para ver operar-se a fragmentação da filosofia e o surgimento autónomo da ciência, o que faria emergir, ao lado da razão filosófica, uma razão científica, pertencendo ao drama hodierno o confronto e o diálogo da fé com elas, pondo ainda com maior acuidade o problema das relações da fé com a razão, já filosófica, já científica. Neste contexto, sobretudo nele, se compreende a pergunta que titula este ensaio, com a sua acentuação dramática sobre a conciliação, que convoca os fantasmas da ansiedade pós-moderna do homem habitando uma era que muitos caracterizam como sendo de angústia e de vazio, vivendo uma cultura que cumpriu a evolução luciferina de afastar-se de Deus pelos caminhos do materialismo, do relativismo, do niilismo, do agnosticismo e do ateísmo.

Que lugar haverá ainda aqui para a fé, que desde o Iluminismo, passando pelo século XIX até aos nossos dias, tem recebido a crítica do cientismo e daquelas outras tendências? Que diálogo é ainda possível, se é possível, com a ciência que, por cultura e metodologia, cultiva uma razão à margem de toda a metafísica? João Paulo II pretendeu, com a encíclica *Fides et Ratio*, dar uma resposta corajosa e firme a questões como estas, propondo, dentro da tradição tomista e conciliar, um regresso à ilustração da razão pela revelação e defendendo um persistente e incansável diálogo da fé com a ciência.

Partilho com Santo Tomás a ideia de que a fé e a razão ou a fé e a ciência formam universos distintos de conhecimento. Segundo a definição clássica, a ciência é o conhecimento certo das coisas pelos seus princípios e causas. O modo de operar da razão situa-se nesse campo. Contrariamente à razão filosófica e à científica, que modelam a sua investigação pelo critério objetivo da evidência, a órbita da fé caracteriza-se pela ausência de evidência no que ao seu objeto se refere. Esse objeto é a revelação ou excelsamente Deus.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-IIa, q. IV, 1 e 2c.

Nenhum conteúdo de revelação pode ser submetido à metodologia da prova ou ao processo da evidenciação. Em ciência, de uma forma geral, parte-se de uma experiência em condições bem determinadas para uma primeira conclusão, ainda hipotética; após a repetição da mesma experiência nas mesmas condições, quantas vezes for necessária, o cientista, por esse processo, procura ter certeza do que vai concluir; a partir da conclusão provisória deduz determinadas consequências, que submete a verificação experimental, o que confirmará ou infirmará a sua hipótese. O rigor do método científico visa a evidência: aplica-se aos resultados indiscutíveis da experiência. Não há transposição, sequer transcendental, deste método para o domínio da fé. Com efeito, o conhecimento que é a fé não é da ordem do hipotético, não pode ser submetido à lógica científica da investigação ou ao processo da verificação das hipóteses e da falsificação das teorias como vias para a obtenção da certeza. Os conteúdos da revelação implicam uma adesão creencial que obriga a uma aceitação integral do revelado, empenhando-se a subjetividade tocada pela fé nessa aceitação.

O objeto da fé não se dá de uma forma direta à inteligência que a ele adere. O objeto dá-se pela mediação de uma autoridade, de um outro, seja a revelação e Deus, seja a autoridade da instituição, a Igreja, no caso do catolicismo. A adesão creencial da subjetividade pística a outrem é fundamentalmente um ato de vontade. Tal não significa que a vontade não seja acompanhada pela compreensão racional, que ela mesma exige, se não for a fé apenas um ato formal com origem na tradição que educou alguém, ressaltando ser a fé, neste caso, insipiente, simples identidade com um culto, até meramente ritual ou litúrgica. A razão tem aqui uma tarefa a exercer: tornar inteligível o processo e os motivos da adesão voluntária e consciente da subjetividade à revelação.

Não é lícito supor que sendo a aceitação de outrem um ato total da subjetividade empenhada, ficasse a inteligência a viver nas periferias da fé. A subjetividade que adere a outrem é uma pessoa, sentimento e inteligência. Não será igualmente de supor que o testemunho de outrem seja suscetível de penetração racional integral, como, entre nós, em proposição deísta, defendeu o filósofo português oitocentista Amorim Viana⁶, admitindo-se,

⁶ Referimo-nos a *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982), obra publicada em 1866, no Porto.

porém, que essa penetração se possa dar para os casos em que os elementos da revelação sejam de algum modo compreensíveis pela inteligência natural ou compreenda a inteligência que a semântica do mistério é a do significado insondável. Aqui, compreender outrem é estar às portas do mistério. Se é Deus quem fala, nada do verbo humano há a opor-lhe. Só o mistério mostra como o ato de fé é um ato de total aceitação de outrem.

O problema da evidência não é um problema da fé. Esta não é um juízo. O assentimento da fé move a subjetividade para a inevidência do conteúdo da revelação, isto porque o que é acolhido de outrem não o é por força exclusiva dos argumentos da razão; o acolhimento é em função da autoridade de quem revela. Assim, se o diálogo da fé com a razão é possível quanto à ilustração da adesão creencial da subjetividade, ele demonstra os seus limites quanto à penetração racional de outrem, cuja opacidade justifica a própria inevidência dos conteúdos revelados. Se isto explica o dogma propriamente dito como revelação que excede as capacidades naturais da razão humana, não explica, porém, como o dogma influi na fé da subjetividade crente.

O dogma, que não é uma cristalização de conceitos, necessita de ser vivido pelo sujeito de fé. A dimensão vivencial do dogma não é, porém, ou apenas, individual, mas pública. A vivência do dogma é uma vivência coletiva ou comunitária, implica a cohabitação de sujeitos, outras tantas subjetividades vivendo ou convivendo a revelação. A universalidade do dogma deve, pois, procurar-se aí, desde a estrutura de cohabitação, a partir das múltiplas fronteiras que entretecem as subjetividades conviventes, que experienciam coletivamente, por vontade livre, a centração em outrem.

Compreender o mundo é compreendê-lo com o sujeito da compreensão nele incluído. A revelação, enquanto a aceitação de outrem, traz logicamente implicados o mundo do sujeito e o sujeito no mundo. Quer isto dizer que a fé exhibe uma racionalidade preocupada: o cuidado da fé. É este cuidado que nos move, enquanto crentes, a inteligir a coerência da fé e o seu objeto, pois que se não há coerência, daí resulta o revés para a fé, sinónimo da incerteza e, em consequência, da dúvida. Tão absurdo seria uma fé sem objeto como um cristianismo sem Deus. Certas tendências agnósticas na Europa o têm pretendido: viver os valores cristãos sem a revelação cristã; viver o cristianismo sem o *Logos* incarnado; viver Cristo apenas histórica e humanamente. Viver a fé sem objeto? Quer dizer: viver

a fé sem outrem. Donde uma fé meramente formal, sem conteúdo. Uma fé sem vivência religiosa.

Vejo na fé o traço vital da relação religiosa, no sentido da relação ou vinculação da subjetividade ao divino. Uma religião em que os membros da comunidade religiosa não experienciassem e vivessem o quilate da fé seria um museu de símbolos, mitos e ritos. Assim, não há fé sem vivência religiosa e não há vivência religiosa perfeita se ela não for, além de individual, comunitária. Por isso é que a vivência do dogma, implicando a racionalidade da fé – aquele valor de assentimento creencial que não existe fora da inteligência que diz crer e é vida intelectual e afetiva nessa crença –, supõe que tal vivência seja uma experiência coletiva de inteligências vivendo a palavra de outrem. Viver coletivamente a palavra de outrem é também uma experiência de racionalidade coletiva, daí a importância-chave para o testemunho da Palavra que recai sobre a razão filosófica, tal como, de um modo ou de outro, o compreenderam os Padres da Igreja.

As proposições de fé, que como já se disse não podem ser submetidas a prova, verificadas e falseadas, quando assumidas pelas subjetividades envolvidas, passam a fazer parte do universo das suas convicções existenciais e a atuar no mundo. A importância da adesão creencial da inteligência está, aqui, em dizer «Consinto!», por cuja liberdade a revelação entra no mundo e invade todas as esferas do ser e do viver. Pela sua relação com o mundo da existência, a fé é um estilo que imprime neste mundo o mundo da existência cristã. As vontades, verdadeiras vontades, que dão o assentimento a outrem, são vontades ilustradas e em permanente busca de ilustração. Daí que não seja correto supor que a razão cristã não se volte para o saber como fonte contínua de interpelação, recebendo e dialogando com os múltiplos saberes, das ciências exatas às ciências sociais e humanas. A atitude, se não é reverencial para este ou aquele saber – o primado da reverência é para a revelação –, é ou deve ser dialogante e ecuménica, no sentido em que não deve renunciar à unidade do saber humano e à verdade pelo prisma da revelação.

Na vivência da fé religiosa há uma ordem que eu designo por saber tácito, isto é, espontâneo, intuitivo, experiencial, que se forma ao longo da vida crente, que não é mensurável nem dito, porém ligado à subjetividade como experiência a todo o tempo dessa subjetividade marcada pela fé. O saber tácito inclui a ignorância sábia: o homem de fé sabe por razão que

o objeto de fé supera a humana inteligência, em relação com o qual esta tem de declarar-se em situação de doura ignorância. A doura ignorância da fé diz-nos que a parcela maior do que sabemos é a menor das parcelas do que ignoramos.

Para o mundo da fé cristã, o firmamento não é o que está diante de ou ante mim, mas o que está atrás, o que me enraíza, que é matriz ou fonte. Esse firmamento é a revelação. Esse firmamento fala-nos de um Deus que vem à vivência da fé, que me preenche de sentido e preenche de sentido o próprio mundo. Como compreender, então, que o saber não pudesse integrar-se na vivência religiosa? Que a ciência fosse ou existisse à parte dessa vivência e à parte da revelação é uma posição que há que reconhecer ser de metodologia da ciência. Mas tal não implicará que eu deixe de aproximar-me dos resultados da ciência como crente ou que deixe de ver que também a ciência bate à porta da racionalidade da fé, trazendo à razão cristã desassossego, fundas e bastantes interpelações.

A racionalidade da fé é a do conhecimento que vê o invisível. O conhecimento do visível, do que é experimentável e evidenciável, produz ganhos para o sujeito da ciência quando se deixa tocar pela fé: revela-lhe que a transparência esconde a opacidade tanto quanto a certeza oculta a verdade; revela-lhe, afinal, que o pensamento é mais amplo, que o conhecimento arrasta abismos, que um ser pensante que conhece apenas o que demonstra acaba por não ver aquilo que efetivamente mostra.

Sabe-se que a ciência, sobretudo através da biologia e da física, trouxe situações desafiadoras à razão cristã, sobretudo pelos modelos de interpretação cósmica e da vida elaborados a partir das noções de acaso e necessidade, de caos e de desordem, que, já sob o ponto de vista metafísico e não científico, apelam para a ausência de uma inteligência ordenadora da matéria ou de um Deus criador do universo. A hipótese cosmológica de um *big bang* marcando o início do relógio cósmico da matéria está também aí em concordância de pontos de vista. Mas entre a investigação da ciência e a visão a que se chega a partir da ciência insinua-se a metafísica. Também a revelação cristã reivindica esse cosmo como o cosmo da revelação.

Se a ciência é agnóstica por metodologia, é uma afirmação que ela efetivamente faz, e, por fazê-lo, supõe-se retirada do universo das questões da metafísica e, consequentemente, do horizonte da revelação. Significa isto, então, que para além das fronteiras da ciência a disputa pode continuar

sem intervenção direta da ciência e que estarão mal os que ousarem servir-se da ciência para afirmar o que ela efetivamente não diz nem metodicamente pode dizer. De facto, nunca a ciência sustentou qualquer prova de existência ou não existência de Deus, e o que a ciência, a teologia e a filosofia confirmam como algo que têm em comum (e não é o facto de haver Deus) é a interrogação, que Leibniz soube bem formular: *Por que há alguma coisa e não nada?* Este haver algo em vez de nada constitui um axioma da ciência, que tem também cidadania na filosofia e na teologia, o que, nos limites onde os saberes se tocam, mostra bem como a preocupação científica vive paredes meias com a racionalidade preocupada da fé. E há ainda um fundo comum à fé e à razão, a saber, que a realidade é inteligível. Este é um pressuposto de que a ciência não pode abdicar.

Mas será que a racionalidade da fé pode nascer dos limites da própria ciência? Há os que entendem ver na ciência um saber que caminha sobre os abismos do mistério, outros que pensam ser este mistério apenas o desconhecido que a ciência tornará conhecido. Entre uns e outros, levantam-se alguns sábios crentes, como os das teorias do *intelligent design*, a demandar na natureza os sinais de uma racionalidade que pudesse, a partir da ciência, dar uma prova criacionista do mundo e da existência de Deus, pela convicção de que determinadas características do cosmo e dos seres vivos melhor se explicam por uma causa inteligente do que por processos não direcionados, como os do acaso e da seleção natural. Se fosse cientificamente possível comprovar que o projeto, que seria o cosmo, prova pelos seus traços a existência de um projetista, eis que estaríamos em face de uma feliz metodologia capaz de unir a experiência com a fé, a ciência com a poesia. Outros há ainda que veem nas incapacidades da ciência em devolver-nos uma explicação completa e sem falhas do cosmo e da vida um corredor para as reivindicações da fé.

Volto a perguntar: Será que a racionalidade da fé pode nascer dos limites da própria ciência? Admiti-lo seria tomar a racionalidade da fé como uma racionalidade que emerge das brechas da ciência ou dos seus obstáculos epistemológicos. A fé mostrar-se-ia nascendo e crescendo desde uma metafísica desses obstáculos, metafísica que já não é ciência, mas pensamento sobre um «mais além» da ciência. Esta direção só pode dar uma imagem errónea da fé. Em primeiro lugar, porque nada garante que as brechas da ciência são reais; elas podem ser ou apenas impossibilidades

metodológicas de momento, ou incapacidade cognitiva de ultrapassar o modelo mental do sujeito que investiga, ou o condicionalismo insuperável das estruturas do sujeito que conhece e que marca um limite à investigação e ao conhecimento. A fé caracteriza-se sobretudo pela sua direção para um objeto do qual a razão científica nada pode dizer quanto ao grau de dubitabilidade ou indubitabilidade, mas pode levantar dúvidas quanto à assunção desse objeto para uma fé que se situasse nas brechas da ciência. A fé como uma racionalidade das fraturas é um mito. Não serve a fé nem a ciência.

O mundo tem uma ordem, uma estrutura, uma forma? O que será isso sem uma inteligência que isso mesmo exprima e justifique? O maior problema da ciência que generaliza o caos e o acaso, levando-os à raiz do universo, terá de ser sempre este: o de a realidade ser inteligível, ao ponto de ser sempre em termos de inteligibilidade que o caos e o acaso entram na explicação da ordem e da necessidade. Esta reflexão posso fazê-la sem me imiscuir nas supostas brechas da ciência. A razão cristã tem legitimidade para interrogar. Nada obsta, pois, que não possamos considerar, numa cosmovisão poética do universo científico, que o acaso e o caos sejam a linguagem poética do Criador sustentando por criação o criado, que, por isso, é a criação incompleta ainda, sempre infinitamente incompleta por ser a memória do Criador criando eternamente. Suponho que isto explicaria o mistério e o milagre como o modo de ser permanente da natureza e das coisas, assim vogando no oceano primevo da eterna Graça.

Era Nietzsche que dizia que as coisas dançam nos pés do acaso. Por que motivo não há de ser o cosmo esse baile de coisas dançantes, revoando no infinito? Porque não há de a fé, nesse quadro cósmico, poder transfigurar a desordem do mundo em inteligência e beleza, e fazer aceitável tudo o que de intimamente trágico e terrível há na vida?

Do mesmo modo que a fé não pode reduzir-se à razão, não pode também a razão ser reduzida à sua dimensão positiva, verificável e falsificacionista; faz dela parte a característica de maravilhar-se e a disposição intelectual e emocional de constantemente interrogar-se perante o mistério. O reconhecimento do mistério recorda à razão a sua limitação, congénita da dimensão linguística que lhe é constitutiva. Ante o mistério, a linguagem da razão é admirativa, comove-se e cede no pensamento ao silêncio e à oração.

