

---

---

O PARADOXO TEOLÓGICO DA RACIONALIDADE  
CIENTÍFICA

Giorgio Borghi

Doutor em Filosofia pela Universidade de Bolonha (Itália).  
Professor Adjunto da Universidade Católica do Salvador,  
Coordenador dos cursos de Filosofia e Teologia da Faculdade  
São Bento da Bahia.

**Resumo**

A partir de uma reflexão sobre o conhecimento humano, o artigo analisa o aparecimento da racionalidade filosófico-científica, com a sua pretensão de abarcar sozinha a explicação total da realidade e a sua incapacidade de fazer isso sem lançar mão, direta ou indiretamente, de recursos que não pertencem ao campo puramente científico e que comportam uma dimensão metafísico-teológica. Este paradoxo se encontra já no pensamento originário dos pré-socráticos e é elaborado positivamente pela corrente filosófica que tem sua origem em Sócrates. O mesmo paradoxo acompanha todo o debate gnosiológico da modernidade, que, na hora que declara como totalmente superado o discurso teológico e metafísico, apresenta o positivismo como uma nova 'religião'. O artigo conclui apresentando a possibilidade de superação do paradoxo através da aceitação inteligente do mistério como dimensão constitutiva do conhecimento humano.

**Abstract**

From a reflection on human knowledge, the article analyzes the emergence of philosophical and scientific rationality, with its own claim to cover the total explanation of reality and their inability to do so without resorting to, directly or indirectly, of funds that not belong to the purely scientific field and encompassing a metaphysical and theological dimension. This paradox is already thought originating in the pre-Socratic philosophical current drawn by the positive that has its roots in Socrates. The same paradox accompanies any debate gnosiologic of modernity, which, when it declares to be fully overcome the metaphysical and theological discourse, introduced positivism as a new "religion". The article concludes by presenting the possibility of overcoming the paradox by accepting intelligent mystery as a constitutive dimension of human knowledge.

1.  
ARISTÓTELES, *Metafísica A*,  
I. Col. Os Pensadores. São  
Paulo: Abril Cultural, 1979,  
pp. 11-12.

Objetivo desta reflexão é analisar um paradoxo que está presente na cultura ocidental desde o seu nascimento na Grécia antiga: a pretensão gnosiológica do conhecimento científico e a sua incapacidade de dar conta satisfatoriamente do que se propõe a fazer, lançando mão somente dos recursos da racionalidade científica. Querendo, podemos considerar esta reflexão como uma perspectiva diferente de retomarmos a antiga questão da dialética entre razão e fé.

Para colocar corretamente a questão, precisamos desenvolver inicialmente uma reflexão sobre o conhecimento humano e, para isso, pode nos ajudar a *Metafísica* de Aristóteles, que começa com a seguinte afirmação: "Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer". Acredito que Aristóteles podia ter usado uma expressão até mais forte do que 'desejo de conhecer', porque o conhecimento, para o ser humano, é uma verdadeira necessidade vital.

O que caracteriza o ser humano como ser racional é justamente a sua impossibilidade de viver sem ter, ou tentar construir, um horizonte de sentido da vida humana no mundo. Não interessa que este sentido seja ou não 'cientificamente' elaborado; pode ser o mais primitivo, mítico, mágico ou esquisito que possamos imaginar, mas o ser humano sempre precisa de um horizonte de sentido. Sem isso, morre ou se mata: as várias formas de depressão, como também o suicídio, estão relacionadas a esta impossibilidade de dar um sentido à vida. Um sentido que não é predefinido ou dado, mas sim encontrado ou inventado pelo próprio ser humano através do processo do conhecimento. Assim, poderíamos retraduzir a afirmação aristotélica da seguinte maneira: "todos os homens têm, por natureza, necessidade de conhecer".

Dando mais um passo, podemos agora nos perguntar que tipo de conhecimento é este. Aristóteles, sempre na primeira página da sua *metafísica*, faz uma distinção importante e interessante entre o conhecimento animal e o conhecimento propriamente humano e, no interior do próprio conhecimento humano, entre o conhecimento por experiência e o que ele chama arte ou ciência.

*"Os animais são dotados de sensação, mas nuns da sensação não se gera a memória, e noutros gera-se (...). A espécie humana vive também de arte e raciocínios (...). A ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência (...). Com efeito, os empíricos sabem a 'quê' mas não o 'porquê'; ao passo que os outros sabem o 'porquê' e a causa."*

O conhecimento animal se processa simplesmente pela sensação e, no máximo, pela memória, que registra dados da sensação que neles determinam o que nós hoje chamariamos reflexos condicionados. No ser humano, os dados da sensação, armazenados pela memória, geram a experiência, a qual, por sua vez, possibilita o conhecimento científico ou a 'arte', na linguagem aristotélica. O que caracteriza a arte é o fato de

---

2  
Idem, p. 12

saber o 'porquê' das coisas e não simplesmente o 'quê'. O conhecimento se torna um conhecimento de arte ou de ciência quando eu posso explicar o porquê daquilo que estou dizendo ou fazendo.

---

3  
Idem, II, pp.16-17.

"Por isso nós pensamos que os mestres-de-obras, em todas as coisas, são mais apreciáveis e sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem, tal como o fogo quando queima."

Esta passagem de Aristóteles destaca claramente a sua convicção de que o conhecimento efetivamente humano é o conhecimento do porquê e da causas. Um conhecimento puramente factual equipara o ser humano a "seres inanimados" que "agem, mas sem saberem o que fazem".

Isso caracteriza o conhecimento humano como um conhecimento essencialmente 'hermenêutico', vital para o ser humano, desde o seu aparecimento como homo sapiens na face do nosso planeta. O salto qualitativo do reino animal ao reino humano é determinado pela passagem de um tipo de conhecimento puramente constatante a um tipo de conhecimento hermenêutico. Todas as tentativas de dar uma resposta de sentido à vida humana no mundo, desde sempre, são expressões as mais variadas desta racionalidade humana, que não se satisfaz com o 'quê' e sempre procura o 'porquê' do mundo e da vida: as grandes elaborações mitológicas, religiosas, filosóficas, científicas...procuram a mesma coisa, com modalidades e caminhos diferentes.

### O PARADOXO TEOLÓGICO DA ARCHÉ

O nascimento da filosofia, portanto, se configura simplesmente como o aparecimento de uma nova modalidade daquela racionalidade humana que já se manifestara, de forma sublime, nas anteriores grandes criações culturais do espírito humano. Esta nova forma que podemos chamar, com todo direito, de racionalidade filosófico/científica se constitui como início e causa de toda a civilização ocidental, procurando um princípio explicativo da realidade no próprio mundo físico.

"Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio quente dele procede e dele vive!"

Nesta passagem de Aristóteles, encontramos a descrição do novo método científico inaugurado por este novo tipo de racionalidade. Até aqui, o ser humano, que não consegue se satisfazer com a simples constatação do "quê", procurava o "porquê" das coisas da natureza (physis) e da vida numa dimensão mítica, mágica, religiosa...mas, de qualquer forma, sempre transcendente, externa à própria realidade física. Agora

4.  
REALE, G./ANTISERI, D.  
História da filosofia: filosofia  
grega antiga. 2ª ed. São Paulo:  
Paulus, 2004, p. 19.

começa a pensar que este 'porquê' talvez se possa encontrar dentro da própria realidade do mundo físico e através de um caminho (em grego: *metá odos* = método) que se caracteriza justamente como caminho (método) científico, segundo aquela primeira descrição deste método que acabamos de ler no texto aristotélico: "levado sem dúvida a esta concepção por observar que..."

Esta é a base do método de todas as ciências, quando visam estabelecer princípios explicativos de valor universal (concepções partilhadas), baseadas na observação empírica e na experimentação. Este novo tipo de racionalidade filosófico/científica se apresenta como alternativa às formas de racionalidade anteriores, que podemos considerar mais 'teológicas', enquanto recorrem a elementos explicativos transcendentais. Mas, logo na sua aurora, esta racionalidade científica apresenta aquele paradoxo teológico que queremos aqui analisar: na hora em que pensa de poder finalmente fornecer uma causa última explicativa do universo físico (a famosa *arché*) que, enquanto elemento físico, dispense qualquer referência a explicações de tipo mítico/teológico, acaba propondo soluções que novamente desandam no cientificamente inexplicável.

A água de Tales, como todos os outros elementos 'físicos' ou ontológicos apresentados pela filosofia nascente como princípios científicos explicativos do universo, para poder se apresentar como causa última, precisa ser contemplada com características que acabam sendo teológicas ou metafísicas, e não simplesmente físicas. Qualquer coisa, para ser realmente causa explicativa última, não pode ter outra causa que a tenha determinado; isto é, deve ser eterna e infinita.

"Tales é um 'naturalista' no sentido antigo do termo e não um 'materialista' no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, sua 'água' coincidia com o divino. Desse modo, introduz-se nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção na qual predomina a razão, e destina-se, enquanto tal, a eliminar logo todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos".

A *arché* dos pré-socráticos é aquele elemento 'físico' que permanece eternamente, para além de todas as transformações que constatamos na natureza; é aquilo de onde tudo vem e para onde tudo volta e que, existindo desde sempre e para sempre, se torna o princípio ordenador e hermenêutico do universo, enquanto princípio gnosiológico ordenador do caos. Mas este princípio gnosiológico, na realidade, não é um simples elemento físico, e sim um princípio hermenêutico com características de tipo teológico. Nietzsche percebe e explicita muito agudamente isso, quando, comentando o pensamento de Tales, escreve:

"Ao expor essa representação de unidade através da hipótese da água, Tales não superou o estágio inferior das noções físicas da época, mas, no máximo, saltou por sobre ele (...) O que o impeliu a esta foi um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor - a

5

NIETZSCHE, Friedrich W. A. *Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, 53, apud: *PRÉ-SOCRÁTICOS*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 44.

6

PARMÊNIDES. *Poema sobre a natureza*. fr. B, apud: REALE, G.; ANTISER, et., p. 59.

proposição: "Tudo é um".<sup>5</sup>

Neste texto, falando do filósofo que a história reconhece como aquele que pela primeira vez tentou propor uma explicação 'científica' da realidade, dispensando o recurso à mitologia, Nietzsche diz que tudo isso é resultado de "uma crença que tem sua origem em uma intuição mística" e, para tornar ainda mais intrigante o paradoxo, acrescenta que isso nós o "encontramos em todos os filósofos".

No panorama do pensamento pré-socrático, podemos considerar a teoria do Ser, elaborada por Parmênides, como aquela que mais evidencia toda a seriedade do paradoxo que estamos analisando. Parmênides fala de dois caminhos que nós podemos trilhar no processamento da nossa racionalidade: ou o caminho da verdade 'científica' ou o caminho da opinião (do achismo, diríamos hoje), que não leva a lugar nenhum. Ora, a verdade 'científica', diz Parmênides, se pode encontrar somente na percepção de um Ser que, porém, foge às categorias 'científicas', caracterizando-se como algo essencialmente 'teológico'.

"O ser é não-gerado e imperecível, com efeito, é um inteiro no seu conjunto, imóvel e sem fim. Nem era uma vez, nem será, porque é agora junto todo inteiro, uno, contínuo. Qual origem, com efeito, dele procurarás? Como e a partir de onde teria crescido? Do não-ser não te permito nem dizê-lo nem pensá-lo, porque não é possível nem dizer nem pensar que não existe".<sup>6</sup>

A racionalidade filosófico/científica se apresenta como alternativa à racionalidade mítico/teológica e representa evidentemente uma outra modalidade de processamento da racionalidade humana. Não podemos e não queremos dizer que é tudo a mesma coisa; só queremos chamar a atenção sobre o fato de que a racionalidade científica, desde o seu nascimento até hoje, não consegue se desvencilhar do recurso a algo cientificamente inexplicável e que poderíamos chamar de monoteísmo filosófico da ciência.

#### A VERDADE SE INVENTA OU SE ENCONTRA?

Depois de um século e meio do nascimento da 'ciência', nos deparamos com um movimento cultural que tenta encontrar uma saída deste monoteísmo filosófico: o movimento sofista. Os sofistas eram pensadores oriundos das regiões onde tinha-se desenvolvido todo o pensamento e o debate dos primeiros cento e cinquenta anos de filosofia. A filosofia tinha-se originado também da insatisfação frente a uma grande e contrastante variedade de explicações mitológicas: cada povo e cada cultura tinham mitos diferentes para explicar uma mesma realidade. A nova forma de racionalidade, justamente porque baseada na universalização racional de observações empíricas, devia finalmente fornecer uma explicação única e universalmente reconhecida como verdadeira,

em quanto científica. Na realidade, o que aconteceu foi exatamente o oposto: a variedade e a divergência das explicações 'científicas' foram ainda maiores que na mitologia.

Os sofistas percebem claramente que o que está em jogo é a própria visão de verdade e que poderíamos encontrar uma saída do paradoxo teológico do conhecimento científico somente resignificando o sentido do que consideramos como verdade científica. Se a cientificidade da verdade fosse determinada unicamente pela convergência de opiniões e pela autarquia da linguagem, então o problema estaria resolvido. O que complica a racionalidade científica é querer encontrar uma verdade objetiva, posta e predeterminada pela própria natureza.

Górgias, um dos mais importantes pensadores sofistas, escreve uma obra cujo título expressa de forma clara e provocatória o núcleo desta nova visão: "Sobre a natureza, ou seja, sobre o não-ser". Isto significa: a natureza (o mundo físico) não é nada posto e predeterminado como ser em si; simplesmente se torna o que nós decidimos que seja através da convergência das nossas opiniões. É o homem a medida explicativa, hermenêutica, criadora e ordenadora de todas as coisas, e não uma arkhé preexistente e independente de nós, que não teria como não ter características teológicas. Assim, podemos nos livrar do paradoxo teológico da racionalidade científica só declarando expressamente, como e com Górgias, que o Ser de Parmênides não existe, como não existe nenhum outro princípio explicativo independente de nós e do poder criativo da nossa comunicação.

Mas esta 'solução' sofisticada é rejeitada decididamente por Sócrates, que percebe toda a seriedade do que está em jogo, e que se constitui como iniciador daquela grandiosa corrente de pensamento que reconhece expressamente a dimensão 'teológica' como constitutiva do processo de conhecimento humano. A verdade, segundo Sócrates, não se inventa, mas simplesmente se encontra, porque já existe antes e independentemente de nós, no mundo da vida, que é o mundo da alma e que coincide com o mundo do bem.

Pelo que podemos perceber nos escritos platônicos, a partir de Sócrates não existe mais nenhum receio de falar em 'deus' (no singular e com letra minúscula), para indicar este fundamento do conhecimento humano que nem por isso deixa de ser um conhecimento filosófico/científico; pelo contrário, o conhecimento precisa justamente disso para ser um conhecimento não sofisticado, no sentido atual da palavra. Assim a teologia aparece inicialmente não como discurso sobre Deus em sentido religioso, e sim como dimensão constitutiva desta nova forma de conhecimento que é o filosófico/científico.

*"Com efeito, a cada vez, todos os que estavam presentes pensavam que eu fosse sábio naquelas coisas sobre as quais refutava o outro. Ao contrário, cidadãos, dá-se o caso que, na realidade, sábio é o deus e que seu oráculo quer dizer justamente isto, ou seja, que a sabedoria humana tem pouco ou nenhum valor".*

7

PLATÃO, *Apologia de Sócrates*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 71.

8

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 5. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 308.

9

Cf. *idem*, p. 312.

O verdadeiro conhecimento (a sabedoria) pertence ao deus: a verdade, como construção sofisticada puramente humana, "tem pouco ou nenhum valor". Platão, desenvolvendo ulteriormente as convicções e intuições socráticas, elabora a hipótese das idéias como princípios formais prototípicos de qualquer conhecimento verdadeiro e imagina a idéia de Bem como síntese e referencial supremo da Verdade e da Justiça. Ele compara esta idéia, que é de tipo teológico, ao sol que ilumina e é fonte de vida de todas as coisas. Sem a luz, não adianta ter bons olhos: não conseguiremos enxergar nada. Assim se a nossa racionalidade não for iluminada pela luz do Bem, não é possível nenhum conhecimento humanamente verdadeiro.

Nesta grande corrente da filosofia grega, o percurso conduz à teoria do Motor Imóvel de Aristóteles, que, embora rejeitando o dualismo platônico, não pode dispensar o recurso à idéia, para ele cientificamente necessária, de um Ser perfeito que não pode possuir as características do mundo físico. O filósofo e cientista Aristóteles não desconhece minimamente a importância da racionalidade científica; pelo contrário, poderíamos dizer que é o pensador que sistematiza a fundamentação da racionalidade científica, através da elaboração da lógica formal, que é a primeira grande elaboração de 'metodologia científica'. Mas a cientificidade, para evitar as 'argumentações sofisticadas', tem que chegar logicamente até a fundamentação 'teológica' do Motor Imóvel.

Aristóteles retoma a famosa frase do sofista Protágoras ("o homem é a medida de todas as coisas")<sup>8</sup>, corrigindo-a com o simples acréscimo de um adjetivo: "As pessoas boas, enquanto boas, são a medida de todas as coisas". E quando Aristóteles fala em pessoas boas, enquanto discípulo de Sócrates e de Platão, está se referindo a pessoas que têm 'sanidade' mental. Ser bom se identifica com ser inteligente, e ser inteligente significa ser capaz de contemplar a verdade, para poder viver conforme o intelecto que é "algo divino" em nós.<sup>9</sup> Dizer que o intelecto é algo de divino significa colocar o selo da dimensão teológica no código genético da racionalidade humana, também quando se manifesta e se processa de forma científica.

### O PARADOXO TEOLÓGICO/META-FÍSICO NA MODERNIDADE

Dando agora um pulo de quase dois mil anos, é interessante observar que podemos encontrar a elaboração desta dimensão teológica também no pensador que é considerado o pai da modernidade. Descartes elabora toda a fundamentação teórico-metodológica da ciência moderna recorrendo à idéia de Deus como garante da consistência e confiabilidade científica do conhecimento. Este deus de Descartes é um deus filosófico como o Ser de Parmênides ou o Motor Imóvel de Aristóteles,



10

KANT, Immanuel. Prolegómenos a toda a metafísica futura. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 166.

11

Idem, p. 160.

12

COMTE, Augusto. Prefácio ao Catecismo Positivista. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 97.

mas de qualquer jeito é assumido como pressuposto gnosiológico central da 'nova ciência'. A ciência moderna fará de tudo para se livrar deste paradoxo teológico inscrito na sua fundamentação inicial.

Kant, no século XVIII, "despertado do sono dogmático" pelo empirismo radical de Hume, que questiona a possibilidade da metafísica, sente a necessidade de uma análise crítica da razão humana para poder verificar se e em que medida o processo do conhecimento humano pode dispensar o recurso a algo que não seja só cientificamente fundado. A conclusão à qual ele chega é muito significativa, em relação à temática que estamos analisando: podemos dispensar o recurso ao não 'científico', diz ele, considerando como conhecimento somente o processo que se refere à percepção fenomênica da realidade sensível. Mas, acrescenta Kant, o ser humano morreria asfixiado, se limitando somente ao conhecimento fenomênico.

"Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro".<sup>10</sup>

Então Kant, não querendo se distanciar do espírito iluminista da época, encontra uma saída meio sofisticada, teorizando que, em relação a esta outra dimensão da racionalidade humana, não podemos falar em conhecimento, e sim somente em pensamento. Mas, será que é possível conhecer sem pensar? O próprio Kant reconhece que o simples conhecimento fenomênico é um "estreitamento" da razão humana. "As idéias transcendentais servem, pois, se não para nos instruir positivamente, pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do materialismo, do naturalismo e do fatalismo, que estreitam o campo da razão".<sup>11</sup>

Numa ulterior tentativa da modernidade de se livrar do paradoxo teológico do conhecimento científico, o Positivismo proclama solenemente a superação do tempo da teologia e da metafísica e a instauração do conhecimento científico/positivo, como maturidade do homem e da história.

"Em nome do passado e do futuro, os servidores teóricos e os servidores práticos da humanidade vêm tomar dignamente a direção geral dos negócios terrestres, para construir, enfim, a verdadeira providência, moral, intelectual e material: excluindo irrevogavelmente da supremacia política todos os diversos escravos de Deus, católicos, protestantes ou deístas, como sendo, ao mesmo tempo, atrasados e perturbadores".<sup>12</sup>

Curiosamente, porém, na hora em que declara o fim da época metafísica e religiosa, o positivismo se apresenta como uma religião, a nova religião da humanidade, com tanto de Catecismo e de Igrejas. Talvez Augusto Comte não se desse conta que a imagem de nova religião, por ele adotada, ia bem além de uma simples imagem e acabava denunciando a realidade mais íntima de um movimento cultural que, na tentativa

13

Ch. NIETZSCHE, Friedrich  
W. A Gaia Ciência. Col. Os  
Pensadores. São Paulo: Nova  
Cultural, 1996, pp. 196-197.

14

HEIDEGGER, Martin. Que  
é metafísica? Col. Os  
Pensadores. São Paulo: Nova  
Cultural, 1996, p. 53.

15

idem, p. 62.

16

MORIN Edgar. Amor, poesia,  
sabedoria. Rio de Janeiro:  
Bertrand Brasil, 2001, p. 57.  
17. MORIN Edgar. Os sete sa-  
beres necessário à educação  
do futuro. São Paulo: Cortez;  
Brasília: UNESCO, 2002, p.23.

17

JÃO PAULO I. Carta Enci-  
clica Fides et Ratio, n. 43.

de evitar o paradoxo teológico, se tornava pietista. O próprio Nietzsche qualifica a ciência moderna de 'nova piedade'. Em um artigo da Gaia Ciência, cujo título é "Em que sentido também nós somos piedosos", mostra a ciência de tipo positivista tomando o lugar da religião.

"Nossa crença na ciência repousa, ainda e sempre, em uma crença metafísica - nós que procuramos boje o conhecimento, nós sem deus e antimetafísicos, nós tiramos o nosso fogo do incêndio que uma crença milenar ateou, essa crença cristã, que era também a de Platão, a crença de que Deus é a verdade, que a verdade é divina".<sup>13</sup>

Assim, a nova religião 'científica' da humanidade se apresenta como uma volta ao estágio mitológico e as características da fase positiva se parecem bastante com aquelas que Comte atribui ao estágio teológico.

Nos inícios do século XX, depois do grande desenvolvimento das ciências e dos debates filosóficos que caracterizam os séculos XVIII e XIX, Heidegger sente a necessidade de repensar a fundo a relação entre ciência e metafísica. A ciência, diz ele, rejeita como nada o que não é científico, mas, ao mesmo tempo, tem que recorrer a este nada para expressar sua própria essência. Aí aparece novamente o paradoxo (nas próprias palavras de Heidegger): "Ao refletirmos sobre nossa existência presente - enquanto uma existência determinada pela ciência -, desembocamos num paradoxo"<sup>14</sup>. Então, não tem jeito: a ciência não pode não levar a sério as grandes questões do ser e do nada, se não quiser se tornar ridícula.

"A aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada. Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. Somente se a ciência existe graças à metafísica, é ela capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar".<sup>15</sup>

Quanto maior o progresso científico, tanto mais nos deparamos com a realidade da complexidade e do mistério que envolve a vida e o mundo. O macrocosmo como o microcosmo denunciam a cada dia os limites do conhecimento científico e evidenciam a necessidade vital de uma racionalidade cuja 'sanidade' implica a sua abertura ao mistério. "Ser racional - se pergunta hoje Edgar Morin - não seria compreender os limites da racionalidade e da parte de mistério do mundo?"<sup>16</sup>. E ele mesmo responde nestes termos: "A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério".<sup>17</sup>

## PARA ALÉM DO PARADOXO

18

MORIN Edgar. Os sete saberes necessários à educação do futuro São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002, p.23.

19

VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira. 2a ed. São Paulo: Loyola, 1998, p. 85.

Acredito que este novo contexto gnosiológico abre perspectivas inéditas e extremamente fecundas de diálogo entre teologia e ciência, fé e razão. Se a racionalidade humana se manifesta não só como conhecimento fenomênico, mas também, e sobretudo, como busca de uma "significação" da própria vida e do próprio mundo, que leva inevitavelmente à busca de uma significação última, a fé se manifesta não como uma fuga da racionalidade, mas sim como uma modalidade da própria racionalidade humana.

"Efetivamente, a fé é de algum modo 'exercitação do pensamento': a razão do homem não é anulada nem humilhada, quando presta assentimento aos conteúdos de fé; é que estes são alcançados por decisão livre e consciente".<sup>18</sup>

Assim, a dimensão teológica da racionalidade se manifesta na radicalização das perguntas do ser humano em busca de um 'por quê' que não se satisfaz com respostas puramente científicas. Neste sentido, a dimensão e a inquietação teológica, que estavam presentes já desde o nascimento da racionalidade filosófico/científica, continuam presentes também na ciência moderna.

"Nietzsche dizia que enquanto não nos desfizemos da gramática não nos desfaremos de Deus. Para Nietzsche, a gramática não é senão a razão grega - ou a razão socrática - que encontra sua expressão nas estruturas da língua grega. Essa gramática - ou essa razão - implica o problema de Deus porque decompõe a relação sujeito-predicado numa lógica que sempre termina por postular um sujeito último e se vê levada necessariamente a colocá-lo como centro absoluto de uma constelação de predicados que circunscreve o grande espaço do mundo. Acabar com a gramática, com a razão interrogante ou com a lógica da atribuição é condição para se acabar com o problema de Deus. Isso significa que, enquanto caminharmos à luz do que os gregos chamavam razão, dificilmente deixaremos de viver sob o signo de uma civilização teológica".<sup>19</sup>

O processo do conhecimento humano se desenvolve como processo interpretativo de uma realidade que se caracteriza como Mistério, isto é, como algo que pode ser "significado", sem nunca poder esgotar totalmente a riqueza da sua significação. A vida é tal justamente pela sua misteriosa inesgotabilidade. Para além de todas as mortes que fixam para sempre alguma manifestação da vida, ela, a Vida, continua o seu caminho com sempre novas e surpreendentes manifestações.

O ser humano, como ser racional, é convocado a participar deste processo criativo do Mistério da vida, "nomeando" o novo. No livro do Gênesis, se fala de Deus que "modela" os seres viventes, mas é o homem que "nomeia" eles. "Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse" (Gn 2,19). Esta nomeação é o processo interpretativo do conhecimento que comporta a descoberta de um significado, através de um

20

Cf. METZSCHE, F. A filosofia na época trágica dos Gregos, § 3. Apud: PRÉ-SOCRÁTICOS, Cit. p. 46.

'porquê'. Exemplo: "Ela será chamada 'mulher', porque foi tirada do homem!" (Gn 2,23).

"Nomear", como também "cultivar" e "guardar" o jardim (Gn 2,15), significa reconhecer que a nossa racionalidade nos torna administradores; não somos donos. A nossa senhoria tem limites (Gn 2,16-17): não podemos "comer" da árvore do conhecimento do bem e do mal. Comer da árvore do conhecimento significa querer tomar conta do próprio Mistério da vida. Mas essa tentativa prometeica, constante tentação do conhecimento humano, acaba reduzindo o Mistério à nossa medida, com inevitáveis conseqüências de medo, violência e morte (Gn 3 e 4). Sem falar do insucesso desta tentativa, que se manifesta na confusão das línguas, isto é, na incapacidade das linguagens humanas de elaborar uma significação unívoca e última do Mistério da Vida (Gn 11,1-9).

Logo depois da narração do episódio da Torre de Babel, em Gênesis 12 começa a história de Abraão. Abraão aceita o chamado de Iahweh de sair da terra da pretensão humana que quer tomar conta do Mistério e se torna, assim, o pai dos que têm fé. Pai de todos os que, ao longo dos séculos, buscarão a significação suprema da vida e do mundo valorizando todas as dimensões do espírito humano. "A fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade", escrevia o Papa João Paulo II na abertura da carta encíclica *Fides et Ratio*.

O que caracteriza o ser humano é a busca incansável da verdade, mas, para se aproximar dela, ele precisa valorizar todas as dimensões da sua racionalidade. Assim, finalmente, a fé deixará de ser um paradoxo, e se tornará uma indispensável aliada da razão para que a humanidade se erga "do tatear e rastejar vermiformes das ciências isoladas", pressinta "a solução última das coisas" e vença, "com esse pressentimento, o acanhamento dos graus inferiores do conhecimento".<sup>20</sup> Somente com as asas da fé e da razão o ser humano conseguirá voar cada vez mais alto, sem medo de se perder na escuridão luminosa do Mistério.

---

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- COMTE, Augusto. *Prefácio ao Catecismo Positivista*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulus, 1998.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MORIN Edgar. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessário à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos, In: PRÉ-SOCRÁTICOS*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. 2ªed. São Paulo: Paulus, 2004.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1998.