

Também Deus dos filósofos?

Raras vezes na história da humanidade foi a problemática ciência-fé tão intensamente vivida e tão candentemente formulada como na noite de 23 de Novembro de 1654 quando Pascal escreve em arrebatamento o pequeno conjunto de frases que viria a ser chamado “O Memorial”. Logo no início escreve Pascal: «FEU, “Dieu d’ Abraham, Dieu d’ Isaac, Dieu de Jacob” non des philosophes et des savants». A conversão de Pascal era uma conversão ao Deus da fé, ao Deus vivo de Jesus Cristo e não ao Deus reduzido a princípio de um sistema filosófico ou cosmológico. O Deus de Abraão é um Deus que questiona o homem, que exige tudo dele, mas que também o salva. E o Deus dos filósofos? No pensamento 77 (Brunschvicg) Pascal aponta um filósofo e o respectivo Deus: «Je ne puis pardonner à Descartes; il aurai bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n’ a pu s’ empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n’ a plus que faire de Dieu.» O Deus dos filósofos é, assim, um Deus que se esgota numa função, que advém supérfluo para lá do exercício da mesma.

1- *Autonomia da fé.*

Atribui-se a S. Tomás de Aquino o mérito de ter identificado nas Summas o Deus da Revelação e o Deus cosmológico (aristotélico: motor imóvel). O Deus criador da Bíblia é a causa primeira do Universo e o Deus Redentor o acto puro que satisfaz todas as nossas potencialidades e aspirações. Na mesma origem do Universo e da Revelação assenta a harmonia (conformidade) entre as proposições da fé e os resultados da investigação científica. Este esquema tomista continua a ser, aliás, a doutrina oficial da igreja (vd *Gaudium et Spes*, 36).

A fé e a razão são, nesta perspectiva, duas ordens de conhecimento que, como contrapartida humana à dupla acção divina de criar e revelar, convergem no mesmo ponto: Deus. Ao lado da teologia positiva que parte da palavra de Deus surge a teologia natural que versa Deus apenas à luz da razão. A tarefa da teologia natural não se esgota em corroborar a teologia positiva, aliás a um tal ponto que permite a S. Tomás escrever uma «Summa contra Gentiles», mas também lhe cabe fundamentar a *parte hominis* a própria teologia positiva.

A fé apenas tem como objecto aquilo que Deus revelou. À semelhança da geometria, onde a demonstração é a razão formal da conclusão, assim na fé (Summa Theologica, II-2, q. 1, a. 1), Deus, a verdade primeira, é a razão formal de todo o objecto material (ex: ressurreição dos mortos). Se o objecto da fé é materialmente múltiplo (todas as verdades da fé), ele é formalmente uno (Deus enquanto fonte da Revelação). Deus como sujeito da Revelação é o critério (*fides qua*) de todo o objecto material da fé (*fides quae*). O próprio Deus, contudo, é objecto material da fé (*Crederere Deum*, S. T. II-2, q. 2, a. 2) pelo que, neste caso, razão formal e objecto material de identificam. A *fides qua* é uma parte da *fides quae*. Deste modo somos levados a círculo: só cremos no que Deus revelou, mas o próprio Deus é objecto material da nossa fé. O círculo só será quebrado pela teologia natural, à qual competirá provar pela simples razão a existência de Deus. Daí que as provas da existência de Deus sejam colocadas no início das Summas!

Também Descartes, na carta em que apresenta as suas «Meditationes de prima philosophia» aos doutores da Faculdade de Teologia da Sorbonne, aponta para a tarefa da razão em desfazer esse círculo: «Sempre considere» - escreve Descartes - «serem as questões acerca de Deus e da alma daqueles assuntos cuja resolução mais compete à filosofia que à teologia... E embora seja inteiramente verdade que se deve crer que Deus existe pois que está escrito nas Sagradas Escrituras, e vice-versa se deve acreditar nas Sagradas Escrituras já que provêm de Deus... tal não poderá ser proposto aos que não têm fé, pois considerariam ser isso um círculo.» Na redução do acto revelacional à Revelação enquanto conteúdo, cabe à simples razão, i. e. à razão sem o auxílio da fé, fundamentar a possibilidade da Revelação, demonstrando racionalmente a existência de Deus.

A aplicação do método cartesiano à demonstração da existência de Deus é a tentativa de fomentar cientificamente a teologia.

Cientificamente na medida em que «...la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer toutes les circonstances de ce qu' on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d' arithmétique.» (D. M., 2^a 12) Não cabe tanto aos resultados das ciências fundamentar a teologia, mas ao próprio método científico (cartesiano), isto é, ao método que pretende obter para todo e qualquer conhecimento o mesmo género de certeza.

A fundamentação científica (cartesiana) da fé seduz na medida em que quebra a circularidade da fé. Porém, a fé perde a sua autonomia nessa fundamentação. Tal perda da autonomia não ocorre, evidentemente, a um nível fáctico onde a autonomia da fé se encontra concretizada e garantida em ritos e instituições. Mas “de jure” ficaria a fé sujeita ao veredicto da ciência sobre ela, isto é. sujeita às críticas a essa mesma fundamentação.

Com a crítica de Kant às diferentes provas de existência de Deus a autonomia da fé foi restaurada negativamente. A teologia positiva viu-se impossibilitada de uma vez para sempre de procurar a sua fundamentação na teologia natural. É que Kant não só criticou a teologia natural vigente na sua época como também a própria possibilidade de uma tal teologia.

A autonomia da fé deve, no entanto ser afirmada positivamente.

S. Tomás de Aquino ao apresentar a fé como um assentimento voluntário ao objecto revelado está, a meu ver, a afirmar positivamente a autonomia da fé. Esta autonomia funda-se na liberdade do crente. O objecto da fé distingue-se do objecto da ciência pela razão de que este – ao contrário do objecto da fé – impõe-se ao assentimento do sujeito. Ou seja, as razões que levam o sujeito a dar o seu assentimento aos objectos da ciência, isto é, reconhecê-los como verdadeiros, são razões objectivas. O oposto se passa em relação ao assentimento da fé: o assentimento ao objecto da fé baseia-se numa «eleição» por parte do sujeito (S.T. II-2^a, q. q. 1, a. 4). A razão humana da fé é a liberdade do homem e a fé o livre assentimento do homem à revelação. Daí que esta apenas possa ser considerada como uma proposta de Deus feita ao homem, cabendo a este dar-lhe em liberdade o seu assentimento ou não.

2 - *Autonomia da ciência*

Se Descartes ainda precisava de Deus para colocar o mundo em movimento, no sistema de Laplace dispensa-se a acção divina (vd Resina Rodrigues, *Communio* 6-84, p. 578). As ciências da natu-

reza afirmaram “de facto” a sua autonomia nos últimos dois séculos em relação à fé. Com que direito (*quid juris*)?

Antes dos tempos modernos considerava-se que a possibilidade das ciências da natureza pressupunha a criação. A inteligibilidade do mundo fundava-se no facto de Deus ter criado com “peso, conta e medida”. Ainda no limiar do séc. XVII, Kepler, no dizer de W. Heisenberg (*A Imagem da Natureza na Física Moderna*, Lisboa, Livros do Brasil, p.52), «não só considerava a natureza como obra de Deus como lhe parece absurdo estudar o mundo natural sem ter Deus em consideração». A intelecção de que a inteligibilidade do mundo pressupunha a autoria do mesmo por parte de um ser inteligente baseava-se, aliás, na concepção tomista de verdade: adequação entre a coisa e o intelecto. A adequação num juízo verdadeiro, assenta na identidade do criador da coisa e do intelecto. O homem pode formular um juízo verdadeiro sobre uma determinada coisa porque a razão do intelecto é idêntica à razão da coisa. (A esta concepção da inteligibilidade do mundo graças à concordância entre as categorias da mente e as leis da natureza, concordância essa realizada por Deus, chama Kant (C.R.P. B 167) sistema de preformação da razão pura).

Ora não continua a pressupor a ciência hoje em dia a inteligibilidade do mundo? Sem duvida que na investigação quotidiana do cientista está implícita a crença de que o objecto das suas investigações é lógico (inteligível). Einstein exprime esta atitude tácita do cientista da seguinte maneira: «É certo que na base de todo o trabalho científico um tanto quanto delicado se acha uma convicção análoga ao sentimento de que o mundo é fundado sobre a razão e de que pode ser compreendido». (Coment je vois le monde, Paris, 1958, p. 210). E mesmo Karl Popper que introduz o conceito de “fabilidade” na teoria do conhecimento científico, acentua o papel da crença da inteligibilidade do mundo na elaboração das teorias científicas: «Reconhecemos que *não sabemos*, mas que *apenas adivinhamos*. E o nosso adivinhar é guiado pela crença metafísica, sem valor científico, de que há leis que podemos revelar, descobrir.» (*Logik der Forschung*, Tuebingen, 1948, p.223)

Não significa isto que todo o cientista é alguém que com o seu trabalho, confirma, pelo menos tacitamente, a racionalidade do mundo, isto é, um princípio do cosmos? Com que direito pode então a ciência reivindicar autonomia?

A crença da inteligibilidade do mundo, que é implícita a todo o trabalho científico, não tem, contudo, valor ontológico. Essa

crença é muito mais uma hipótese do trabalho científico do que uma afirmação sobre a realidade, sendo, por isso, o valor dessa crença meramente lógico. Karl Popper focou, a meu ver, esta distinção ao apontar para o duplo significado do princípio da causalidade (*Kausalsatz*) (ob. cit., p. 32, 33). A afirmação de que todo e qualquer fenómeno pode ser esclarecido causalmente pode ser entendida sob a forma de um juízo analítico ou sob a forma de um juízo sintético. No primeiro caso apenas se aponta para uma possibilidade lógica, ou seja, de que para todo e qualquer fenómeno sempre se podem estabelecer leis a partir das quais o fenómeno pode ser explicado. No segundo caso afirma-se algo sobre a realidade, isto é, de que o mundo segue leis rigorosas e de que qualquer fenómeno apenas representa uma concreção das leis vigentes do universo.

Caso a ciência pressupusesse a inteligibilidade do mundo no segundo sentido apontado, então não se poderia falar de autonomia da ciência. Ela não mais seria do que uma confirmação a posteriori de algo dado logo de início pela fé. Como, porém, a ciência apenas admite a inteligibilidade do mundo como hipótese de trabalho e não como “matter of fact” ela apresenta-se autónoma frente à fé.

3 - *A identidade do sujeito da fé e da ciência*

Se a fé é autónoma frente à ciência e vice-versa isso não significa que não haja uma relação entre as duas, que uma nada tenha a dizer à outra. O sujeito da fé e da ciência é o mesmo e isso obsta a que haja uma verdade da fé e uma verdade da ciência. A tese averroísta da dupla verdade sempre foi rejeitada pela Igreja! Neste aspecto, parece-me ser o caso de Galileu bastante elucidativo. A ciência mostra que uma proposição até então considerada de fé - o sol gira à volta da terra - é falsa. O sentido revelacional da frase bíblica - «o sol parou no meio do céu» (Jos. 10, 13) - não é idêntico ao sentido literal. O homem não pode dar o seu assentimento a algo que a ciência lhe apresenta como falso. É o homem no seu todo que crê e não apenas uma das suas faculdades. Um cientista crente não pode, por conseguinte, afirmar no laboratório a evolução das espécies e, de modo igual na Igreja, a criação do mundo em sete dias segundo o relato bíblico. Tanto na fé como na ciência o assentimento dado ao objecto tem o mesmo significado: reconhecer como verdadeiro, e daí que, em caso de discordância entre a fé e a ciência, o crente tenha de questionar o seu saber e a sua fé e procurar a verdade. Não implica, porém, tal posição uma relatividade da fé?

Não ficaria a fé submetida ao critério da ciência, tornando-se esta uma instância hermenêutica da fé?

O assentimento livre, que a fé representa, à verdade revelada é um acto humano. Há, pois, que distinguir entre a Revelação como proposta e o reconhecimento humano dessa proposta como verdadeira. E se a fé não é susceptível de falsidade porque a razão formal do objecto revelado é o próprio Deus (S. T. II-2 ae, q. 1, a. 3), o crente pode errar ao dar o seu assentimento a algo que não foi revelado. Ou seja, o crente pode julgar que algo foi revelado por Deus – por exemplo, o sol anda à volta da terra –, dando-lhe por isso, o seu livre assentimento, mas, posteriormente, averiguar que isso é falso. Neste caso, não se poderá chamar estritamente a este assentimento *fé*; a *fé* pressupõe a revelação como proposta divina e isso não foi proposto por Deus ao assentimento do homem. A revelação divina é feita no quotidiano, i. e. a proposta feita por Deus ao homem reveste uma forma humana (O Cristo é Jesus de Nazaré, filho de José e Maria), pelo que é difícil ao homem descobrir tal proposta. Temos, portanto, que distinguir entre descobrir a proposta de Deus e dar o assentimento a essa proposta. A liberdade que a *fé* pressupõe não é arbitrariedade. Não é por reconhecer algo como verdadeiro que esse algo é verdadeiro. A *fé* tem a forma de resposta. Ela é livre, mas a sua razão de ser reside na pergunta. Uma coisa é ouvir a pergunta, uma outra dar a resposta. Ora se a ciência nada constitui para o “Amen” da *fé*, que se funda na liberdade, ela, como aliás qualquer actividade humana, pode ajudar a uma melhor audição da Palavra de Deus, nem que seja pela negativa, apontando para o que não pode ser voz de Deus. Convém salientar, todavia, que descobrir a proposta de Deus não significa o mesmo que descobrir uma lei da física. Descobrir uma lei da física e dar-lhe o seu assentimento, i. e. reconhecê-la como verdadeira, é uma e mesma coisa. O objecto contém em si a razão do assentimento que o sujeito lhe dá. Ao contrário, o objecto da *fé* não contém em si a razão suficiente do assentimento por parte do crente.

Não se pode negar que haja uma circularidade ao nível da *fé*. Toda a descoberta exige critérios, de contrário nunca encontraríamos o que procuramos. Na *fé*, porém, não há critérios que garantam o objecto revelado; a procura é interrompida por uma eleição do homem. Para este dar o seu assentimento à revelação tem de descobri-la, mas é esse mesmo assentimento que vai determinar a procura (descoberta). A *fé* move-se continuamente (circularmente) entre dois polos: descobrir e aderir. Não há adesão à revelação sem

a sua descoberta. Mas também não há descoberta da revelação sem adesão a ela. Aderir a Deus não significa que o crente não tenha de procurar. Crer em Deus é, precisamente, estar disposto a procurá-Lo. Procurar Deus é sinal de que já se aderiu a Ele.

A distinção “descobrir-aderir”, inerente à fé, possibilita-nos compreender melhor a autonomia da fé e, simultaneamente, as suas relações com a ciência. Enquanto adesão (assentimento, Amen) a fé é autónoma, é certeza, é resposta firme. Enquanto descobrir, a fé é inquietação, é busca contínua de Deus e da sua palavra (proposta). A ciência como parte integrante da actividade humana pode assim contribuir na descoberta da Palavra revelada. Não é a ciência que nos diz que Deus existe e que Ele se revela, mas ela pode (e, no caso do crente, ela deve) participar numa melhor captação da proposta divina.

Ao professarmos que Deus é Criador, que Ele é Senhor do Universo, estamos a aderir a uma verdade de fé. A fé na criação divina é firme, não é relativa. No entanto, procuramos continuamente o significado dessa afirmação. Ao darmos na fé o nosso assentimento temos de inquirir os próprios objectos a que damos esse assentimento.

Evidentemente que um cientista não será melhor cientista pelo facto de ser crente, nem um bom cientista será por isso melhor crente que um mau cientista. Isto significa, porém, que a ciência e a fé se movimentem em planos completamente neutros. Aliás, numa discussão de princípios não se devem misturar factos. Quando a fé afirma que Deus é o Senhor do Universo, ela não designa um outro universo que aquele que é objecto da ciência. Por outro lado, a leitura que a fé faz do universo não é mais uma entre muitas. Se o físico faz uma leitura do universo, o pintor outra e o poeta ainda outra, o crente não pode fazer uma leitura ao lado delas. A leitura da fé é globalizante. A fé diz que o universo é obra de Deus; a partir daí o físico crente endenderá essa obra de um outro modo que o pintor ou o poeta crentes. A adesão ao objecto da fé é idêntica, a descoberta do sentido desse objecto, porém, é diferente.

O assentimento da fé não é dado a um objecto entre outros. Deus como objecto exclusivo da fé exige um assentimento radical por parte do homem. Na fé, dizer sim não significa afirmar algo sem que essa afirmação tivesse consequências, como quem reconhece que Mercúrio e Plutão são planetas do sistema solar. Se falar de “fé morta” (Sto Anselmo) tem um sentido, então aquele que representa

a afirmação «sou crente não praticante». A fé viva é aquela que busca continuamente aquilo a que adere. Pode haver quem, ao aderir, julgue ter encontrado tudo o que havia a encontrar. Mas isto seria mais um instalar-se na fé do que exercer a sua liberdade frente à proposta divina.

ANTÓNIO FIDALGO