

CONDIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DUM "DIÁLOGO DINÂMICO" ENTRE CIÊNCIA E FÉ *

A atitude da Igreja face à ciência é hoje de abertura, tendo o actual Papa feito vários convites aos cientistas, particularmente à Pontifícia Academia das Ciências, no sentido do desenvolvimento dos seus estudos especializados e duma reflexão interdisciplinar.

Face à ameaçadora proliferação do irracionalismo anti-científico e da intolerância, parece prioritário um "diálogo sincero" entre a Igreja e a ciência. Sintomático também, todos o sabem, é o pedido explícito do Papa para que o caso Galileu seja reexaminado sobre todas as suas relações e sem reserva alguma.

É partindo desta nova situação — em que dois interlocutores tradicionalmente em disputa desde o séc. XVII, rivalizando na convicção de deterem por si sós o saber e a verdade, se dispõem (apesar de muitas ambiguidades) à colaboração — que irei analisar as condições epistemológicas dum "diálogo dinâmico" entre as ciências e a fé ⁽¹⁾.

* Comunicação apresentada, a convite da Pastoral Universitária, no Colóquio "Fé-Ciência. Que (Des)Encontros?", em Fev. 1992.

(1) Esta disponibilidade é afirmada por João Paulo II logo na sua primeira encíclica de 4 de Março de 1979, "Redemptor Hominis" e reafirma-se em várias ocasiões. Cf. por ex., os seus discursos de 10 de Nov. de 1979, quando da celebração do centenário de Einstein, organizada pela Pontifícia Academia das Ciências e de 28 de Out. de 1986, no 5.º aniversário da mesma Academia, em *Documentation Catholique*, 2 de Dez., 1979 e 21 de Dez., 1986, respectivamente. Em 22 de Dez. de 1980 o Papa proclama a paz entre a Igreja e a Ciência. *Ibid.*, 18 de Jan., 1981, n.º 1800. Em 1 de Junho de 1988, em carta ao director do Observatório do Vaticano apela novamente à colaboração dinâmica. *Ibid.*, 18 de Dez., 1988, n.º 1974. Cf. ainda, Russel, R. J., Stogger, W. R. and Coine, G. U., (eds.) "John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View from Rome", Univ. of Notre Dame Press, 1990 e ainda Luís Archer, "Ciência e Religião", — 1992 (para publicação).

O Papa vai mais longe e fala não só de "diálogo dinâmico" mas da desejável criação duma nova síntese entre o discurso das ciências e a mensagem bíblica, à semelhança da conseguida na Idade Média por S. Tomás de Aquino.

Se há quem ache que as maiores dificuldades para a realização desse projecto — duma visão do mundo perfeitamente sintonizada — vêm sobretudo do peso da hierarquia religiosa e das dificuldades de a seduzir para uma revisão de certos conteúdos dogmáticos da fé⁽²⁾; se se nota, por outro lado, que a Igreja não fala com uma só voz — eu não vou tomar em conta essas dificuldades, deixando a sua análise para os historiadores e sociólogos das ciências e religiões⁽³⁾. Circunscrever-me-ei apenas àquele domínio onde penso conseguir uma mínima visibilidade e que é esse do diagnóstico das condições epistemológicas duma aproximação entre ciência e fé.

OS DIFERENTES USOS DA RAZÃO NA CIÊNCIA E NA FÉ

Uma constatação inicial é flagrante:

Para que a abertura recíproca fosse possível, foi necessário que as ciências e a Igreja passassem dum discurso de reivindicação dum monopólio da verdade ao reconhecimento dos limites respectivos dos seus campos de visibilidade e acção.

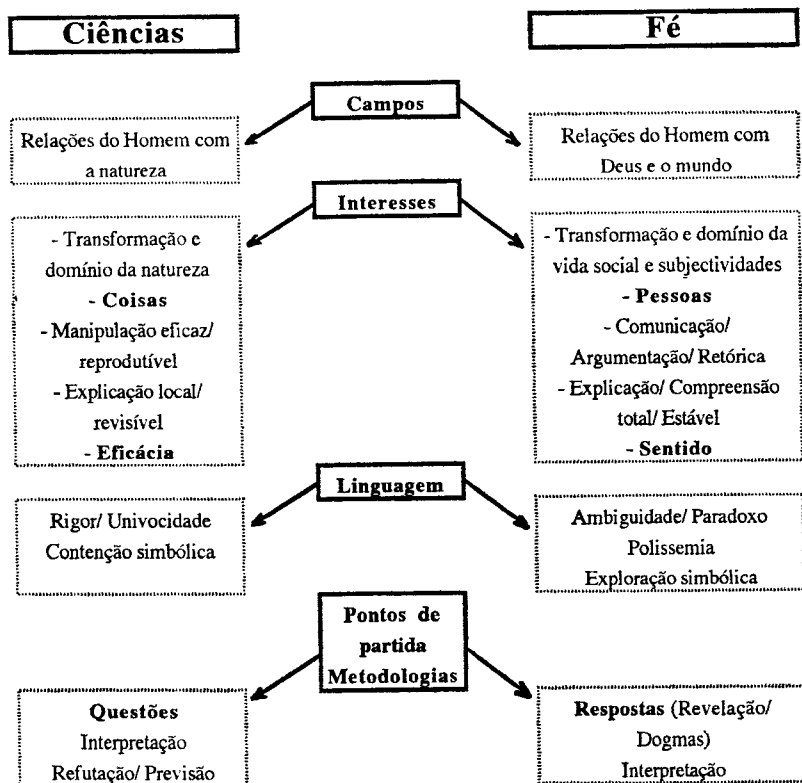
(2) Num estudo recente, Alfredo Dinis chama particularmente a atenção para a necessidade de a teologia adoptar um modelo de saber de tipo criticista que considere os dados da reflexão e experiência humanas não como algo ameaçador, mas essencial e vivificante, afirmando mesmo que "A perenidade filosófica e teológica de que fala a tradição cristã só tem sentido hoje se for entendida como uma reflexão perenemente precária e aberta a novas reformulações em diálogo constante e existencial cuja dinâmica nunca é completa ou definitivamente verbalizável e está em permanente mudança". "Por um novo modelo de saber. Proble-mática do discurso Filosófico-Teológico" em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1990) 355-378. É admitindo que a disponibilidade para tal atitude, apesar de tudo, se vem desenhando com mais força, que reflectiremos sobre este assunto.

(3) Cf. por ex., a obra de George Minois, "L'Eglise et la Science", 2 vols., Paris, Fayard, 1991.

É o recuo do cientismo, a diminuição da crença no poder cognitivo das ciências, por elas próprias despoletada — ao lado da sua complexificação teórica e técnica — que vai tornar notória a sua diferença dos discursos da fé. Só quando aparecem definidos "campos de legitimidade" próprios é que a cessação das hostilidades e dos mal-entendidos é possível.

Não são só as mundividências geradas pela ciência e pela fé que à partida se desenham opostas. Embora explorando ambas, regionalmente, os recursos da racionalidade, é possível à epistemologia demarcar os usos diferentes da razão, por uma e outra praticados (ver fig. 1).

AUTONOMIA EPISTEMOLÓGICA DOS DISCURSOS DA CIÊNCIA E DA FÉ



(Fig. 1)

Num quadro muito geral, eu começaria por notar que se o "campo" das ciências é sobretudo o das relações do homem com a natureza em geral, o dos discursos da fé é o das relações do homem com Deus, com a natureza e com os outros homens. Aqui a questão essencial não é — como diz o Papa — "saber como foi feito o Céu, mas como se vai para o Céu".

Os "interesses" (no sentido de Habermas) aparecem divergentes: do lado das ciências é a transformação e domínio da natureza, do lado da fé, a transformação e domínio da vida social em relação com a vida interior e a subjectividade. Numa palavra e parafraçando Madame Curie, a ciência trata de "coisas", as religiões preocupam-se com as pessoas.

Por isso a manipulação técnica eficaz e reproduzível daquela contrasta com a preocupação pela comunicação sedutora, pela exploração dos recursos da argumentação e da retórica nas religiões.

Se à ciência interessa — como a toda a razão — pôr ordem em tudo, numa explicação unificada da realidade, este desejo acaba por se concretizar apenas numa absorção de todos os domínios no controlo experimental e matemático. Para realizar eficazmente esse objectivo, ela circunscreve-se a explicações locais e revisíveis, resignando-se — sobretudo depois de Niels Bohr — a definir-se pela sua incompletude. Do lado da fé, a ambição de estabelecer sentidos e significações, obriga à procura duma explicação e compreensão totais e estáveis, envolvendo Deus, o homem e o mundo. A eficácia duma opõe-se assim ao sentido e significação doutra.

Do ponto de vista das linguagens, a diferença ressalta igualmente: Ao rigor e univocidade procurado pelo "broken english" das ciências, — com os seus modelos formais e a sua contenção simbólica — opõe-se o gosto pela ambiguidade e paradoxo das linguagens polissémicas da fé, aptas à exploração simbólica e à proliferação dos sentidos.

E se os pontos de partida são, nas ciências, "questões", "dúvidas" e nas religiões "respostas", as metodologias são necessariamente diversas também: As ciências parecem operar sobretudo "de baixo para cima", enquanto os discursos da fé partem "de cima para baixo", das verdades reveladas para o mundo do vivido pessoal. Se dum lado e doutro a interpretação é a condição de aproximação dos seus objectos, as ciências acrescentam a essa

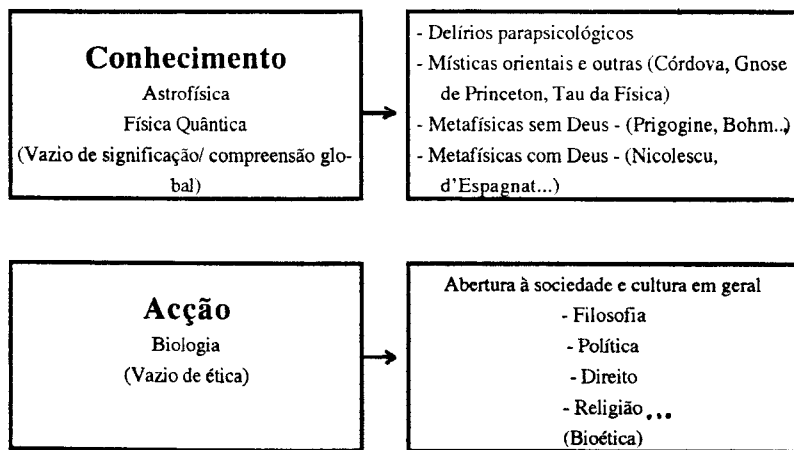
interpretação, a necessidade da refutação e do criticismo e a possibilidade da previsão.

Daqui se depreende não só uma imagem de autonomia mas praticamente de incomensurabilidade entre estes dois "jogos de saber". Por isso não é de estranhar que quando o arcebispo de Canterbury pediu ansiosamente a Einstein, em Junho de 1921, que lhe explicasse em primeira mão, qual era o impacto da teoria da relatividade sobre a religião, aquele lhe respondesse: "Nenhum efeito. A relatividade é uma teoria puramente científica e não tem nada a ver com a religião" (4).

PONTES ENTRE CIÊNCIA E FÉ

É então surpreendente que o nosso tempo possa testemunhar a abertura de pontes, de fios de ligação entre estes dois domínios. É do seu diagnóstico que tratarei agora e em função de dois "interesses": os do conhecimento e os da acção, que envolvem com diferente intensidade as várias disciplinas científicas (ver fig. 2).

PONTES ENTRE A CIÊNCIA E A FÉ



(Fig. 2)

(4) Cit. por Gerald Holton, "Sur les processus de l'invention scientifique durant les percées revolutionnaires" em Michel Cazenave, — "Science et symboles", Paris, Albin Michel, 1986, p. 54.

Se a astrofísica abre uma ponte pelo que "sabe" sobre o cosmos e a sua complexificação, a física quântica é sobretudo pela descoberta do que lhe escapa no real, que deixa espaço para o transcendente. Quanto mais se tenta penetrar esse real mais ele se torna algo de irreal, o que dá à física uma coloração que alguns, metaforicamente, designam de espiritualista. Apesar das recomendações de Bohr, para que não se perdesse tempo diante de interrogações de aroma metafísico — a verdade é que na física quântica, o salto para fora do operacional e o "flirt" com a mística, já vem de longe.

Hoje, prolifera em diferentes direcções que carecem de diferenciação epistemológica cuidada mas que aqui, só apontarei: desde os delírios de tipo parapsicológico — em que o irracional prolifera — e que nos anos setenta juntaram em Córdova, físicos, místicos, mágicos, até aos paradoxais sucessos editoriais da actriz Shirley Mac Lane, passando pelos "casamentos" com as místicas orientais, aparecem também, com maior respeitabilidade epistemológica, as aberturas sobre metafísicas "sem Deus" e, o que nos interessa mais aqui considerar, metafísicas "com Deus".

Apesar da distância em rigor e racionalidade entre estes projectos, a sua motivação mais geral parece ser efectivamente, o vazio de significação cognitiva e de compreensão global com que os progressos da física hoje nos deixam ⁽⁵⁾.

Já a biologia, em plena euforia mecanicista e "materialista" (termo que uso para marcar a diferença com a metáfora "espiri-

(5) "Schrödinger, Pauli, Oppenheimer, Weizsacher ou Niels Bohr mantiveram relações públicas com as formas de pensamento do Vedanta, do budismo e do tauísmo. Mas quando, por ex., Schrödinger se refere ao pensamento védico ou Pauli ao budismo, não estabelecem de facto uma continuidade entre a física quântica e as filosofias orientais, não procedem a homologações, mas procuram nestes sistemas quadros de pensamento que lhes parecem mais adaptados para interpretar o que a física moderna nos diz da realidade, i. é. para pensar filosoficamente os resultados da sua ciência. Mas não confundem o corpus desta ciência com os Vedas ou com as asserções do Mahayana... Numa palavra, a unidade que eles pensam é uma unidade metafísica, não é uma unidade imediata". Esta invocação parece bem diferente da que Capra tenta ao querer fazer corresponder quase termo a termo, a física quântica e as filosofias orientais que (trata aliás, como algo redutível a uma única perspectiva, o que será também abusivo). — Cf. a este propósito, Michel Cazenave e Outros, "Abordagens do Real", Publ. D. Quixote 1987, pp. 11-27 e Fritjof Capra, "Le Tao de la Physique", Tchou, 1979.

tualista", a propósito da física) é hoje obrigada a abrir as suas portas, a sair do seu funcionamento fechado, "normal", no sentido de Kuhn, porque — lançada (apesar duma certa insegurança teórica) num frenético domínio técnico da vida — produz "artefactos", com um impacto tentador e ao mesmo tempo inquietante na vida social e em cada um de nós. Esses "artefactos" que lança no mercado se funcionam com eficácia, não trazem contudo, etiqueta com garantia ética.

É então a falta duma ética com capacidade de apreciação moral das ofertas sempre inesperadas do tecnocosmos, que leva à congregação de esforços dos diferentes actores culturais, obrigados a imaginarem soluções, num campo onde à partida, a biologia não as tem. Dentre os protagonistas envolvidos nesse desafio espantoso designado bio-ética, sem dúvida que as religiões e particularmente a cristã, se apresentam investidas duma particular autoridade. Não a autoridade dum saber científico que não lhe cabe, mas a dum horizonte de propostas axiológicas e morais particulares que não vem das convenções ou da força mas da fé numa palavra revelada, profundamente interiorizada aliás, pelo "imaginário social" do Ocidente. Que o diálogo, a este nível, é uma realidade até institucionalizada, ninguém duvida.

Do ponto de vista epistemológico, é possível admitir que é a conjunção do enfraquecimento da crença epistemológica na objectividade e racionalidade da ciência bem como a instalação do mecanicismo na biologia molecular que irá impedir a possibilidade de fundamentação da lei moral na lei natural, por via duma ideia de finalidade da natureza ⁽⁶⁾.

Tal situação, irá colocar então, todos os intervenientes no diálogo bio-ético, numa posição de igual carência de fundamentação dos seus discursos e por isso na necessidade de inventarem em conjunto uma ética nova, apta a responder aos desafios que se multiplicam ⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ Cf. sobre esta perspectiva, Henri Atlan, "Tout, non, peut-être", Seuil, 1991.

⁽⁷⁾ Como, já nos finais dos anos setenta, F. Gros, F. Jacob e P. Royer concluíam: "Contrariamente ao que se quer fazer crer, não é a partir da biologia que se pode formar uma ideia de homem. É, ao contrário, a partir duma certa ideia de homem, que se pode utilizar a biologia ao serviço deste. Só por si a biologia nada pode". "Sciences de la vie et société", La Documentation Française, Paris, 1979, p. 288.

É evidente que há também um largo campo de propostas teóricas da biologia que geram uma fricção entre a ciência e a fé, mas ou porque a Igreja já a ultrapassou ou porque — na mão dum punhado de fundamentalistas cristãos — a discussão abandonou o rigor e às vezes a seriedade, não me parece relevante valorizá-la aqui. (Por exemplo, o debate entre o evolucionismo e o criacionismo).

O que eu queria mostrar é que — por detrás da emergência destas plataformas para um possível "diálogo dinâmico" — é determinante o modo como se configura a imagem epistemológica das ciências,

A IMAGEM EPISTEMOLÓGICA DAS CIÊNCIAS E O DIÁLOGO CIÊNCIA E FÉ

Sem dúvida que hoje, a filosofia das ciências mais difundida é ainda o operacionalismo pragmatista e funcionalista, aparentemente compatível com uma ciência que acumula factos e "artefactos", eficácia e domínio técnico, de certo modo à custa duma interrogação sobre a sua significação ontológica e cognitiva, sobre o sentido existencial e humano das suas propostas.

Apresentando-se o conhecimento científico como uma invenção de modelos que funcionam, como uma construção/tradução/simulação da realidade, por um observador/conceptor — não só lhe é vedada, à partida, a possibilidade dum pronuncionamento sobre uma realidade última, como uma compatibilidade com o próprio conhecimento comum, como a física clássica ainda conseguia. Ao mesmo tempo resulta necessariamente maltratada a ideia duma objectividade e duma aproximação à verdade.

Grande número de físicos admitem contudo, viver mais ou menos à vontade com esta realidade estilhaçada, recusando toda a importação de hipóteses extra-científicas, para compreender o seu funcionamento. Na verdade, praticamente desde Newton, que a física dispensou a hipótese "Deus" das suas equações, como dizia Laplace. Aparentemente satisfeita, contenta-se — como o bêbado imaginado por Weizenbaum — em só procurar (e logo, só encontrar) o que fica iluminado debaixo do seu "candeeiro".

Quanto à biologia, ela parece mais do que nunca, disposta a aceitar uma leitura epistemológica operacionalista e relativista,

não interrogando mais a vida nos laboratórios mas construindo antes os algoritmos do mundo vivo, como dizia F. Jacob (8). O "como?" e o "o quê?" imediatos sobrepuseram-se aqui, de forma explícita, ao "porquê?" fundamental.

Só que, se esta é a leitura epistemológica que cobre mais genericamente o cenário da epistemologia contemporânea, nota-se também, um fenómeno de desfasamento entre o que os epistemólogos enunciam e o que os próprios cientistas intimamente acreditam. Eu diria mesmo que, se me parece que os biólogos se reconhecem em grande parte nela, já os físicos cada vez mais a consideram desajustada.

Esta diferente interiorização do operacionalismo relativista obriga a explicações epistemológicas diversas, para a física e para a biologia, das razões porque se abrem a outros discursos.

FÍSICA, REALISMO E METAFÍSICA

Vejamos:

Se as ciências forem consideradas meras interpretações do mundo, com eficácia técnica inquestionável mas inseguras do ponto de vista da sua fundamentação epistemológica — esvaziadas de ontologia e de poder de representação da realidade — perde o interesse estimular diálogos com outros "domínios de saber", reduzidos também eles, a um conjunto de signos com significação balizada. O mesmo sucederá note-se, com uma teologia esvaziada dum significado de conhecimento objectivo do real, reduzida a mais uma "interpretação" (9).

Por isso se verifica que a física que se abre à procura do real, à metafísica e eventualmente à transcendência é uma física ou melhor é uma atitude de físicos, que se inscrevem num realismo epistemológico espontâneo ou reflectido. Só ele pode estimular a

(8) François Jacob, "La Logique du vivant", Paris, Gallimard, 1970, p. 321.

(9) A interferência duma imagem realista ou instrumentalista das teorias científicas no seu confronto com a teologia, pode já observar-se no debate entre Galileu e os teólogos cristãos. Cf, por ex., a este propósito, Alfredo Dinis, "Por um novo modelo de saber. Problemática do discurso Filosófico-Teológico", op. cit., p. 358.

saida do operacional e o diálogo com outro tipo de abordagens do real, com um objectivo de efectivamente chegar a um certo fundamento e não apenas para buscar uma melhor explicitação do seu próprio ponto de vista.

Parece-me pois, que é quando se admite que o conhecimento físico é revisível e refutável, por pressões que se ligam sobretudo às características da realidade que visa e não exclusivamente às do sujeito/observador, que faz então sentido começar — para lá dum "realismo próximo" — à procura dum realismo longínquo, dum real "velado", capaz de conferir sentido cognitivo e ontológico às equações da mecânica quântica. É o que se nota tipicamente em Einstein, Prigogine, H. Reeves ou d'Espagnat. No percurso intelectual deste último é particularmente clara a necessidade de estabelecer a possibilidade de conhecer primeiro o "objecto". Só depois é possível reconhecer, como diz, que "o objecto não é o Ser" (10).

Julgo até que será em parte, por compreender a influência da imagem epistemológica das ciências, do seu significado cognitivo, na discussão das suas relações com a teologia, que a Pontifícia Academia das Ciências, admitiu recentemente epistemólogos no seu seio (11).

O ponto que quero fazer valer é este: se se desvirtuar o valor de objectividade das ciências, o tipo de diálogo que com elas será procurado pela Igreja será muito diverso. Nessa altura só teria sentido a indiferença (12) ou a confrontação, alertando as sociedades para o mito que a aceitação da sua autoridade cognitiva representaria. Elas seriam, não o domínio do saber, mas projectos de poder e dominação, aparecendo as epistemologias realistas — ao

(10) Bernard d'Espagnat, "A la recherche du réel", Paris, Gauthier-Villars, 1979 e "Penser la science", Paris, Bordas, 1990.

(11) Cf., por ex., João Paulo II, Discurso de 29 de Out. de 1990 em "Ciência e Religião — a cooperação fundamental", *Acção Médica*, 54, (1991) 45-50.

(12) Se se desvirtuar igualmente o valor de objectividade da linguagem religiosa, a sua redução a mera interpretação simbólica convida a um separatismo que leva a construção teológica a um alheamento dos dados científicos. É esta aliás a atitude de certa teologia protestante, tanto liberal como neo-ortodoxa. "deste modo, desaparecem os conflitos entre ciência e religião mas à custa do empobrecimento da capacidade cognitiva da teologia". Cf. Luís Archer, "Ciência e Religião", op. cit.

prestigiá-las — como ideologias abusivas empenhadas na mobilização social à sua volta.

Ora não me parece que seja essa direcção epistemológica que interessa à Igreja: É fácil ver que o relativismo epistemológico desestabiliza igualmente a ideia de verdade moral e teológica. Por isso se constata aliás, que se a descida do nível da crença nas ciências leva as sociedades a olhar noutras direcções — são sobretudo os apelos ao irracional que sobem na balança, e não tanto domínios como a religião cristã, onde se fala de verdade e se acredita na razão.

Assim, o "diálogo dinâmico" que o Papa propõe entre ciência e fé não está seguramente ao lado dum relativismo epistemológico. O Papa mostra-se, ao contrário, "fascinado" com o que os físicos lhe sugerem, sobre a abertura da mecânica quântica ao Ser. (Basta lembrar o que se passou na sua visita ao CERN, em 1982) ⁽¹³⁾.

BIOLOGIA, OPERACIONALISMO E OUTRAS RACIONALIDADES

Se o realismo epistemológico é, na física em geral, condição de passagem à ideia duma "realidade última", no caso da biologia sucede exactamente o contrário, como atrás já ficou sugerido. A sua abertura actual ao diálogo com outras racionalidades e perspectivas, para nortear a sua intervenção na sociedade, é em parte favorecida pelo reconhecimento duma incapacidade de auto-fundamentação epistemológica e ética, directamente ligada a uma leitura de si própria operacionalista e relativista. É como se os biólogos aceitassem que o que fazem não é necessariamente expressão dum "saber" do vivo mas dum poder transformador sobre ele. Há que definir então (sobretudo para os que se preocupam) a legitimidade ética da sua acção — juntamente com outros parceiros — porque, enquanto biólogos, reconhecem-se como igno-

⁽¹³⁾ A propósito da visita do actual Papa ao CERN, em Junho de 1982, e do seu discurso de 13 de Dez. do mesmo ano, no Instituto Nacional Italiano de Física Nuclear, ver George Minois, "L'Eglise et la Science", op. cit., pp. 407-408.

rantes, do ponto de vista moral ⁽¹⁴⁾. Por isso é que a plataforma para o diálogo assenta aqui sobre o plano das exigências da acção moral e não propriamente do conhecimento.

Em última análise pode admitir-se porém, que será a necessidade duma ética verdadeira, garantida de algum modo pela verdade científica, que levará certos espíritos a lançarem-se na aventura das grandes sínteses científico-místicas ⁽¹⁵⁾. Isso nos obrigaria a radicar no plano do "vivido", com as suas múltiplas e contraditórias determinações, a motivação mais forte para procurar sintonias com outros olhares...

A TRANSGRESSÃO DAS INTERDIÇÕES OPERACIONALISTAS

Para uma epistemologia relativista e operacionalista, contudo, a insistência na delimitação rigorosa dos "domínios de legitimidade" de cada "jogo de saber" obriga a que se considere que, se se podem pôr questões metafísicas e teológicas, à física, se reconheça que se trata de questões que não podem ser postas, legitimamente, no interior da física.

Um dos exemplos mais curiosos desta interdição é o debate entre o biofísico Henri Atlan e o astrofísico Hubert Reeves, em Tsukuba, já em 1984.

Reeves, como é sabido, é um dos autores mais fascinantes (pelo menos para o grande público) no desenho — a partir da astrofísica contemporânea — dum grande "fresco" cosmológico que, ligando o homem às estrelas, confere um sentido global a toda a evolução do universo e ao nosso lugar nele. É diante das palavras reconfortantes do astrofísico, que Atlan cruamente (quase diria) lhe pergunta:

(14) Enquanto cientistas e diante das possibilidades de intervenção enormes de que passaram a dispor, cabe-lhes com efeito, verificar — melhor que ninguém — a célebre constatação de Pascal: "A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância moral, nos momentos de aflicção", Pascal. "Oeuvres Complètes", Paris, Gallimard, p. 1137.

(15) Cf. a este propósito, as análises de Henri Atlan em "A tort et a raison", Paris, Seuil, 1986, cap. 3.

"Não será necessário distinguir a astrofísica técnica dos frescos cosmológicos que respondem visivelmente a outra necessidade e inquietação?"

Atlan parece querer que Reeves se abstenha de sugerir que a linguagem da astrofísica possa legitimamente induzir uma visão interpretativa última, muito mais dependente dos "themata" (Holton, 1973) de Reeves do que daquilo que permite dizer o frio e limitado discurso da ciência. Parece que, para Atlan, definitivamente, não é no mesmo livro que encontraremos o saber e a sabedoria.

Reeves não se resigna porém, e avança:

"A noção duma história do universo, a noção dum crescimento da complexidade, segundo um desenrolar histórico, não são meras interpretações mas decorrem, pelo contrário, do lado técnico da ciência" (16).

Como sabem, muitos são os exemplos de situações paralelas. Mas insisto, só uma imagem epistemológica realista incita a prolongar as interrogações. Por outro lado, parece de qualquer modo, que apesar da inegável autonomia e diferença dos discursos da fé e da ciência, há lugar para admitir transgressões de fronteiras. Mas em que termos?

É o que vou agora analisar:

VIABILIDADE EPISTEMOLÓGICA DUMA SÍNTESE ENTRE CIÊNCIA E RELIGIAO

As propostas mais recentes do Papa vão, como vimos já, no sentido não apenas do "diálogo dinâmico" mas, de modo muito mais ambicioso, duma síntese entre ciência e fé que evite a fragmentação da cultura.

Só que, um trabalho como o de S. Tomás — que parece inspirar a proposta papal — em que se aproximava a teologia católica e a ciência aristotélica, estava facilitado não só pelo realismo epistemológico e ontológico do Santo (realismo esse talvez com objec-

(16) Cf. Michel Cazenave, (org.), "Sciences et symboles", Albin Michel, Paris, 1986, p. 248.

ções menos complexas então, que as que a epistemologia contemporânea hoje mobiliza) como por uma ciência que dentro dos parâmetros epistemológicos actuais (e apesar do que faz e diz R. Thom) nós acharíamos uma pseudo-ciência, pelo seu pendor global, qualitativo, pleno de ontologia e de sentido, numa palavra, uma ciência "filosófica".

Bem diferente nos aparece no seu conjunto e apesar de todas as novidades, esta ciência que João Paulo II nos pede que tentemos aproximar da fé.

Não é de estranhar por isso, que, por exemplo, Luís Archer (especialmente bem colocado para sentir a questão pela sua qualidade de cientista e sacerdote) afirmasse não ver "ao nível racional" síntese possível. Parecendo mais do lado duma via mística, admitiu antes que é possível "a superação unificante mas ao nível duma opção vivencial, através dum Espírito que está muito acima de nós e muito para lá de todos os nossos esquemas" (17).

O que verifico porém, é que à semelhança do que se passa com outros autores, a vivência mística duma unidade, não trava — talvez pelo que de indizível envolve — a necessidade de enfrentar a questão por via racional, — procurando publicamente, acertar as agulhas da fé e da ciência até porque se reconhece que "quando muda o cenário cultural e a linguagem científica duma época, terá que ser retraduzida a mensagem teológica, sob pena de ininteligibilidade" (18).

A experiência mística subjectiva duma unidade funciona sobretudo, julgo, como factor mobilizador do esforço duma sintonização objectiva. Daí talvez as múltiplas tentativas deste autor de "leituras cristãs" da biologia (19).

(17) Cf. Luís Archer, "Mito humano e operacionalidade científica" em *Brotéria*, 120 (1985) 363-383.

(18) Id., "Temas Biológicos e Problemas Humanos", Lisboa, *Brotéria*, 1981, p. 138.

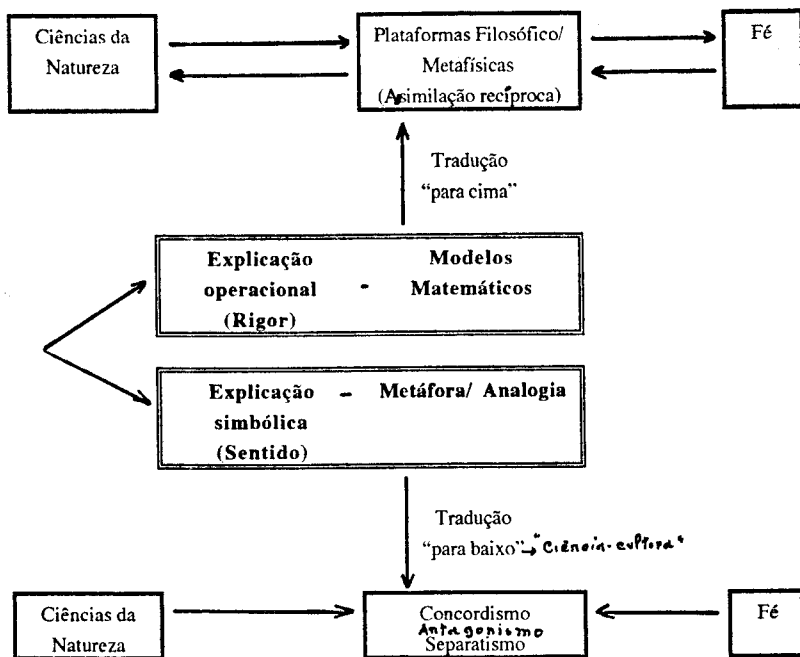
(19) Luís Archer tem realizado este esforço duma leitura cristã das novidades científicas da biologia, quer no plano do conhecimento, quer no plano das implicações para a acção. Neste último campo, cf., por ex., "Temas Biológicos e Problemas Humanos", já cit., "La Amenaza de la Biología", Madrid, ed. Piramide, 1983 e, recentemente, "Desafios da Nova Genética", Lisboa, *Brotéria*, 1992 que retoma e amplia perspectivas apontadas já em numerosos artigos. Em relação ao primeiro aspecto, plano do conhecimento com avanços sobre uma teodiceia, cf., por ex., "A imagem de Deus em face da moderna Biologia Molecular", *Revista*

NÍVEIS E MODALIDADES DE ENCONTRO ENTRE CIÊNCIA E FÉ

Em que níveis e sob que modalidades vejo então, o encontro possível entre fé e ciência?

Para abordar a questão, irei recorrer a uma distinção epistemológica corrente (ver fig. 3):

NÍVEIS DE ENCONTRO ENTRE CIÊNCIA E FÉ



(Fig. 3)

Portuguesa de Filosofia, 26 (1970) 146-161; "Theillard de Chardin: cientista e crente" *Broteria*, 112 (1981) 483-501; "Como a Biologia influi no pensamento biológico", em "Temas Biológicos e Problemas humanos", op. cit.; "A representação de Deus para o homem de ciência" em Freitas Ferreira e Outros (eds.) "As origens do Universo da Vida e do Homem", Lisboa, U. C. P., 1985, pp. 223-242; "Mito humano e operacionalidade científica", op. cit. Para uma mais completa informação da bibliografia deste autor, ver Luís Archer, "Vinte anos de Genética Molecular em Portugal" em *Broteria Genética*, 10 (1989) 19-48.

É possível reconhecer na inteligibilidade que as ciências procuram, uma dupla dimensão aliás complementar:

Se, por um lado, o objectivo é a manipulação e a previsão — a procura da causa eficiente, a tentativa de dar resposta a um "como?" — desenvolve-se um esforço explicativo baseado em modelos perfeitamente desantropomorfizados e numa linguagem formalizada. Esta explicação, de tipo operacional, resulta porém necessariamente atomista, incapaz de captar a significação, o "porquê?" dum comportamento. O que com ela se ganha em rigor, perde-se em captação do sentido.

Daí a necessidade do recurso a um outro tipo de explicação, *simbólica*, — compreensiva, imprescindível quando se colocam imperativos de comunicação e divulgação assim como interesses pedagógicos ⁽²⁰⁾.

DAS EXPLICAÇÕES SIMBÓLICAS À "CIÊNCIA-CULTURA"

Ora é plenamente a esse nível das explicações simbólicas, que o recurso às metáforas, às analogias não controladas se incrementa. É a esse nível, quando o rigor corre o risco de diminuir mas o sentido aumenta, que passa a ser tentador encontrar assimilações ou separações com outros domínios.

É neste plano — duma linguagem carregada de ontologia — que me parece que o concordismo fácil se situa, como quando, por exemplo, se aproxima o Big-Bang cósmico do Fiat lux bíblico. É neste plano ainda — evocador para o grande público — mas eventualmente distorcido, que se situam igualmente as intercíticas abusivas, desde o separatismo ao antagonismo ⁽²¹⁾. O confronto entre o evolucionismo e o criacionismo é aqui um exemplo típico, aparecendo tratado a este nível sobretudo como uma oposição entre dois mitos das origens.

É este, contudo, o terreno em que necessariamente trabalha também o vulgarizador da ciência, interpretando formalismos, pondo

⁽²⁰⁾ Cf. Francisco Varela, "Autonomie et Connaissance", Paris, Seuil, 1989, 173-185.

⁽²¹⁾ Luís Archer, "Ciência e Religião", op. cit.

"coisas" onde só estavam símbolos. É aqui que a primeira fase dum possível encontro entre traduções de discursos diferentes se situa. É o plano onde prolifera hoje a chamada "ciência-cultura" ⁽²²⁾, — interface entre o conhecimento científico e o senso comum, condição necessária duma sua aproximação mas local igualmente dos maiores riscos e deformações, como se deprende do que já adiantei.

Esses riscos poderão, parece-me, ser analisados novamente na dupla perspectiva do conhecimento e da acção, sendo possivelmente maiores no primeiro caso. Quando se trata efectivamente de aproximar dois discursos que se pretendem igualmente explicativos — como a física e a teologia — a condução dessa reflexão ao nível da "ciência-cultura" talvez só se possa fazer quase como uma mera evocação e um estímulo a uma posterior reflexão mais profunda. Caso contrário, podemos assistir a um mau serviço prestado simultaneamente à ciência e à fé.

É o caso da obra recente de Jean Guilton e dos irmãos Bogdanov que pretendendo situar-se num plano de divulgação, para o grande público, da astrofísica, física e biologia, sugere uma passagem directa entre o texto da ciência e a ideia dum Deus transcendente ⁽²³⁾. Se cumpriu, sem dúvida, uma função de conforto dum vazio ideológico — como o seu sucesso editorial o

⁽²²⁾ Uso aqui este conceito como oposto ao de "ciência-ciência" tal como Luís Archer o vem usando ultimamente. Cf., por ex., "Vinte anos de Genética Molecular em Portugal", op. cit., p. 47. Haverá uma operatividade epistemológica neste conceito de "ciência-cultura" que está ainda por clarificar, embora nos pareça que ele pode elucidar correctamente, a passagem da "ciência normal", fechada, no sentido kuhniano, a essa ciência "pós-normal" que vemos desenhar-se diante de nós, aberta à sociedade e ao conhecimento comum. É por esse conceito de "ciência-cultura" que podemos ver que o encontro desejado entre o mundo da "ciência-ciência" e do senso comum, não se faz por uma ilusória fusão, diluidora das especificidades cognitivas dum e de outro mas pela produção dessa nova zona intercalar (com diferentes níveis de complexidade no seu interior) que tende a compensar a ignorância dos problemas sociais, éticos, ecológicos da parte dos cientistas e a ignorância dos conteúdos e problemas científicos da parte do homem comum e que implica necessariamente, uma complexificação das tarefas de ambos na sociedade.

⁽²³⁾ Jean Guilton, Igor e Grichka Bogdanov, "Dieu et la Science", Paris, Grasset, 1991.

demonstra — despoletou contudo nos meios científicos uma reacção dura, não só pelos erros e especulações marginais que encerra, como pela exploração de interrogações ilegítimas a partir do interior da física. "Hábil mistificação", disseram alguns, "de modo algum sintoma de reais possibilidades postas pela ciência actual", denunciaram outros ⁽²⁴⁾.

Quando se trata porém de divulgar os sucessos e promessas técnicas da ciência, tentando ao mesmo tempo uma leitura ética cristã do tecnocosmos que produziu, o plano da "ciência-cultura" aparece apropriado para abrigar tal reflexão. É que não se trata aqui, já aliás o referi, duma apreciação duma ética contida na nova genética mas da necessidade de enquadrar o vazio ético com que esta se confronta, nos horizontes duma moral cristã, cujos valores — como atrás também disse — estruturam, em grande parte, o bom senso da sociedade ocidental.

Neste plano, duma certa "razão prática", a definição consensual das melhores atitudes éticas é um desafio que exige a participação dos mais variados interlocutores, com mundividências em que é difícil encontrar denominadores comuns, o que traz necessariamente a discussão bio-ética para o plano da "ciência-cultura". (Embora, é certo, se enriqueça naturalmente uma ética vivida com incursões mais profundas numa ética filosófica reflexiva).

Uma das grandes dificuldades que então se coloca é a da tradução rigorosa do significado humano das modernas tecnologias, evitando o alarmismo e mantendo a esperança. Que tal dificuldade se pode superar demonstra-o por exemplo, entre nós, a obra recente de Luís Archer "Desafios da Nova Genética", onde efectivamente se concilia uma explicação precisa e comunicável desses desafios com a sua validação à luz da ética cristã⁽²⁵⁾.

(24) Vários, "Les frères Bogdanov, Jean Guilton et Dieu" em *La Recherche*, 237 (1991) 1350-1352.

(25) Luís Archer, "Desafios da Nova Genética", op. cit. É pelo facto de considerar útil distinguir as aproximações entre ciência e religião mais voltadas para o plano das implicações para o conhecimento ou para a acção, que me parece que Alfredo Dinis ao concluir — a propósito desta obra — que ela revela que "a abordagem das relações entre ciência e religião, em termos de conflito, está definitivamente ultrapassada", tal conclusão será oportuna, sobretudo, se tomarmos como referência o conjunto da obra de Luís Archer que curiosamente e de modo exigente, contempla uma e outra vertente, quer no plano da "ciência-cultura" quer duma reflexão filosófica mais abstracta. (Cf. nota 19) Cf. Alfredo Dinis, "A nova genética: entre o temor e o fascínio" em *Broteria*, 134 (1992) 338-341.

DAS EXPLICAÇÕES OPERACIONAIS À METAFÍSICA E À TEOLOGIA

Se este campo da "ciência-cultura" em que a tradução da linguagem científica se faz, como vimos, de modo simbólico, compreensivo, em direcção ao grande público, é pois uma exigência para a possibilidade de convergências no plano da bio-ética ou eco-ética — já não será a melhor plataforma, insisto, quando o objectivo é a procura duma eventual visibilidade comum, de teor puramente cognitivo, entre discursos com pretensões de explicação fundamental, como a ciência e a teologia.

Será sobretudo, ao contrário, quando a tradução quer da linguagem científica quer teológica se faz "para cima", abandonando o plano da "ciência-cultura", que uma zona filosófica comum de meditação metafísica do Ser pode criar resultados em mútua ressonância, assimiláveis e eventualmente com influência retroactiva posterior, sobre as especificidades cognitivas dos discursos de origem. Mas então, é necessário — abandonando o operacional donde se partiu — não reear o salto meta-empírico, avançando para uma intelecção intuitiva e especulativa.

Toda a aproximação, nessa zona filosófica fundamental, passa, contudo, pela capacidade de tradutores capazes de transportarem o fragmentado discurso científico e teológico, para níveis de sintonia em que a inserção num plano de transcendência, se torna uma quase evidência.

Julgo que esse espaço onde — embora se lide com um certo indizível — se descobre em parte o que a ciência não consegue dizer, é uma zona que está por explorar na forma como hoje é exigido⁽²⁶⁾. Se do lado da teologia confesso a minha ignorância,

(26) Embora há vinte anos atrás, Karl Rahner salientasse a necessidade de um modo de pensar diferente em teologia capaz não apenas de reflexão mas análise dos novos resultados científicos, afirmando mesmo que: "a partir da situação concreta determinada pelas ciências humanas, as ciências sociais e as ciências da natureza, as ciências apresentam-se hoje como o interlocutor da teologia, sem passar pela filosofia" (*Écrits Theologiques*, I, pp. 72-75, cit. por René Marlé, "Situação e missão do teólogo" em *Brotéria*, 134 (1992) 123-133), parece-me que se, então, a teologia necessitava dum alerta para uma maior abertura a quem lhe punha verdadeiras questões, isso não invalida a necessidade de passar por uma filosofia que, no mesmo movimento de sensibilização exterior, trabalhe na construção de pontes entre si, as ciências e a teologia.

do lado das ciências vejo a prova disso no facto, por exemplo, de um cientista como B. d'Espagnat se ver obrigado a recorrer à filosofia de Espinosa, para através do seu conceito de "Substância", exprimir o que é para ele uma exigência conceptual da mecânica quântica — a noção de "real velado", como seu "horizonte" (27). Por isso Michel Serres pôde observar com razão, que "os nossos sábios são os nossos filósofos clássicos" (28). (Talvez os nossos teólogos sejam ainda os nossos filósofos medievais...). Isto será sintoma de que há vazios metafísicos de cujo preenchimento a ciência actual carece.

Neste plano, por outro lado, não se tratará já de concordismos porque a aproximação resulta de traduções que transportam para outra plataforma o discurso científico e religioso (29). Mas também não serão sínteses totais porque resultando duma releitura dos tecidos fragmentados das ciências e das teologias, criam afinal um novo campo de investigação, situado nos espaços em branco entre a ciência, a filosofia e a teologia e deixando, por isso, muita "coisa" de fora...

Mas não será ainda a síntese total, porque, além do mais, serão necessários os tradutores inspirados que daí refaçam o difícil caminho até ao "vivido" concreto, onde esse discurso poderá ser então lido pelo homem comum.

Paradoxalmente portanto, e mesmo admitindo a viabilidade de níveis de assimilação recíproca entre as traduções da ciência e da fé, continuará a não me ser possível encontrar no mesmo livro, o saber e a sabedoria. Só talvez na procura incansável através de vários livros que façam as transições e se eles forem escritos...

(27) Bernard d'Espagnat, "A la recherche du réel", op. cit. Cf. ainda o meu artigo, "A procura do real. O olhar de Bernard d'Espagnat sobre o Ser" em *Revista da Faculdade de Letras. Série de Filosofia*, 5-6 (1988-1989) 371-427.

(28) Michel Serres, "Matière et matière" em Robert Collongues e Outros, "La matière aujourd'hui", Paris, Seuil, 1981, p. 237.

(29) Um belo esforço nesse sentido é, por exemplo, o de d'Espagnat quando tenta "traduzir" a noção de "não-separabilidade" da física quântica na noção metafísica de "Substância" à maneira de Espinosa, com todas as implicações teológicas que comporta. Cf. Bernard d'Espagnat, "A la recherche du réel", op. cit.

UM PARÊNTESES: AS CIÊNCIAS DO HOMEM E A RELIGIÃO

E em relação às ciências do Homem?

É impossível não fazer pelo menos uma referência à posição tão original de René Girard. Para este autor, o Deus que poderia ser referido nesses níveis filosóficos e metafísicos que apontei é uma impostura. É o Deus dos filósofos e dos sábios, um substituto do Deus bíblico e evangélico. O Deus do Evangelho só se manifestou na História pelo suplício da Cruz. É completamente estranho às rivalidades de poder e prestígio que estão por detrás de todas as idolatrias e colóquios universitários.

Só haveria então um domínio, onde a confrontação religião-ciência poderia ser pertinente: o das ciências do Homem. É que estas, presas aos seus modelos inspirados das ciências da natureza, deixam escapar o imenso mistério do comportamento humano caracterizado por um incrível desequilíbrio e oposição latente entre pais e filhos, classes sociais, nações. Ora, nesse domínio, os Evangelhos, pensa Girard, dispõem duma verdadeira "ciência".

Sobre a tragédia das relações humanas ou melhor do seu escândalo, como gosta de dizer, eles sugerem a sua doutrina própria que escapa às interpretações filosóficas e teológicas⁽³⁰⁾.

Se as ciências humanas falam de nós essencialmente naquilo em que somos menos humanos, os textos bíblicos podem ser reveladores.

E vou voltar à minha análise:

OUTROS NÍVEIS DE ENCONTRO ENTRE CIÊNCIAS E FÉ

Há outros níveis menos ambiciosos do que esse duma assimilação recíproca entre ciência e fé mas igualmente produtivos.

Não falando novamente nos que se situam nesse plano duma reflexão bio-ética conjunta, que já apontei, há ainda a considerar

(30) René Girard, "Dieu et l'esprit moderne" em *L'Express*, Abril de 1986 e "Des choses cachées depuis la fondation du monde", Paris, Grasset, 1978 e ainda "La route antique des hommes pervers", Paris, Grasset, 1985.

pelo menos, por exemplo, os que se situam no campo do que a epistemologia designa tradicionalmente e desde Reichenbach, como "contexto de descoberta".

Parece hoje claro que, como dizia Weiskopf, existe um "teorema de Gödel" na ciência, pelo qual ela nasce noutra lugar que não em si mesma. Isto significa que a invenção científica se alimenta numa zona não científica, onde o encontro com outras abordagens da realidade — religiões, filosofias, arte, senso comum, etc. — pode despoletar a imaginação, funcionando como uma heurística⁽³¹⁾. Assim o encontro das ciências com as explicações bíblicas e a sua mundividência pode funcionar como incentivador numa perspectiva de análise que depois será submetida ao crivo das exigências da racionalidade científica. Só um exemplo:

Numa época em que, como tudo parece indicar, uma ideologia da vida e do planeta, um ecologismo, tende a eliminar a diferença do homem, a mensagem bíblica, embora não antropocêntrica, é bem reveladora da distância que aos olhos de Deus o homem como pessoa assume. Um investigador colocado nesta perspectiva, pode sentir-se animado a reagir a essa ideologia envolvente que se está a tornar moda⁽³²⁾.

Por outro lado, o movimento de propulsão heurística no sentido contrário, da ciência para a teologia é também possível, embora se exerça aí, não ao nível dum encontrar de respostas fundamentais — que em princípio se possuem — mas de sugestões facilitadoras da tradução do seu significado⁽³³⁾.

(31) É nesta zona, quando a individualidade e a subjectividade são ainda plenamente emergentes na actividade científica, que as interrogações que se colocam (quer as mais inspiradas pela fé quer as mais motivadas pela razão: a questão fundamental pelo Ser, pelo sentido do universo e da vida) aparecem idênticas, apenas vindo eventualmente a separar-se quando os meios para a sua resposta efectiva divergirem. Sobre as relações entre a fé e a razão, veja-se, por exemplo, Jorge Coutinho, "Da secularidade da Filosofia" em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46 (1990) 331-354 e Alfredo Dinis, "Por um novo modelo do saber", op. cit.

(32) Cf. Henri Atlan, "Tout, non, peut-être", op. cit.

(33) O próprio Papa dá exemplos nesse sentido (embora me pareça difícil encontrar "material" idêntico no nosso tempo): "O hilemorfismo da Filosofia natural de Aristóteles foi adoptado pelos teólogos medievais para os ajudar a explorar a natureza dos sacramentos e a união hipostática. Isso não significava que a Igreja se pronunciasse sobre a verdade ou falsidade da visão aristotélica — o que não era o seu propósito". Cit. por George Minois, "L'Eglise et la Science", op. cit., p. 501.

Para lá deste nível prévio da invenção científica e já no confronto entre dois discursos constituídos, a exploração do que podem revelar as suas diferenças, pode gerar uma "aprendizagem mútua" (é uma expressão do Papa) susceptível de provocar uma progressão autónoma de cada domínio. Como o Papa sugere, um discurso pode provocar o outro, obrigando-o a uma reformulação interna⁽³⁴⁾.

É então que é possível à religião libertar-se do que nela não é discurso inspirado mas interiorização de visões do mundo épocais, erros ou superstições, reforçando deste modo as suas "cinturas de protecção", com perigo eventual duma fragilização do seu "núcleo central" (Lakatos, 1972) ⁽³⁵⁾. Por este confronto, por outro lado, pode a ciência correr menos o risco de ser uma "teologia inconsciente", presa a falsos absolutos. Nessa altura, mais ciência não significa menos teologia, pelo contrário e vice-versa.

É a partir daqui que as chamadas "leituras cristãs" da ciência podem começar a fazer sentido. Sem perda da sua fisionomia, o discurso religioso retoma na sua especificidade própria — a especificidade do discurso científico, respeitando as condições-limite que este sucessivamente lhe impõe mas procurando, passo a passo também, inseri-lo num domínio de transcendência ⁽³⁶⁾. É este tipo de aproximação que me parece constituirá por sua vez, a propedêutica mais adequada a níveis de colaboração mais profundos e fundamentais, como o que há pouco referi.

Parece pois, do ponto de vista epistemológico, que só dum trabalho em que se congreguem esforços de tradução recíproca constante, multiplicando as mediações, poderá a ciência vir a desa-

⁽³⁴⁾ É evidente que tal confronto exige uma mudança de atitude por parte da Igreja, que logo no início admitimos em curso. Aliás, é bom lembrar, o espírito duma abertura dos conteúdos da fé à penetração racional e aos saberes do tempo é um factor determinante no aparecimento histórico da teologia, como elaboração racional dos dados da fé. Cf. a este propósito, Maria Cândida Monteiro Pacheco, "Nas origens da Teologia como Ciência — St.º Anselmo e Abelardo" em *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia, 5-6 (1988-1989) 305-317.

⁽³⁵⁾ Como Frei Bento Domingues sugeriu, tal fragilização pode ser positiva: "O Deus da afirmação, da ortodoxia... só pode aguentar-se como Deus, na permanente agonia das afirmações dogmáticas". "Morrer em nome de Deus" em *Ler*, 17 (1991) 64-66.

⁽³⁶⁾ É o que se vê, por exemplo, Karl Rahner fazer a propósito da evolução biológica ou, entre nós, e como já referi, Luís Archer a propósito dos desafios cognitivos, teológicos e éticos da biologia mais recente.

brochar, como o Papa deseja, numa sabedoria. Tal como hoje se pratica, não se pode pedir mais à ciência do que ela, por si só, pode oferecer. Mas poder-se-á através destas estratégias que tentei delinear (e outras haverá) ir encurtando as distâncias.

Se objectivamente não existe um mesmo livro onde possamos aprender o saber e a sabedoria, um conjunto de zonas de mediação poderá, para um observador colocado a uma certa distância, mostrar — não uma síntese total — mas uma espécie de "unidade diferencial".

CONCLUSÃO

St.º Agostinho depois de se retirar do mundo, confessa que procurou igualmente libertar-se dessa doença da curiosidade que nos impulsiona a tentar descobrir todos os segredos da natureza. Deixando de se surpreender e de se interrogar, acabou por, indiferente, "não mais sonhar com as estrelas".

Mais do que nunca me parece, ao contrário, — e para que o projecto dum encontro entre a fé e a ciência possa ter algum sentido — que, em todos os contornos da metáfora, o nosso empenho maior deverá ser, movidos pela dúvida e pela esperança "sonhar cada vez mais com as estrelas". A tranquilidade, porém, duma síntese total entre o mundo do homem e o mundo de Deus, não parece hoje — pelo menos dum ponto de vista epistemológico — ao nosso fácil alcance.

Como disse Humberto Eco: "A síntese entre o finito e o infinito é-nos negada, caso contrário, seríamos Deus" ⁽³⁷⁾.

Maria Manuel Araújo Jorge

⁽³⁷⁾ E acrescenta: "Querer encontrá-la a todo o custo equivale a tornar-nos no Diabo que é a caricatura de Deus. Ao homem resta-lhe o Bom Senso, a Prudência, a Dúvida, a Hipótese, o Consenso Provisório...". Humberto Eco, "O irracional, o misterioso, o enigmático" em Fernando Gil (org.), "Balanço do Século", Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980, p. 117.

RESUMO

Motivado pelo convite do actual Papa à procura duma síntese entre ciência e religião, este estudo reflecte sobre a viabilidade epistemológica de tal proposta. Partindo da constatação duma incomensurabilidade entre o discurso da ciência e da fé, referem-se as pontes que no nosso tempo parecem estender-se entre os dois domínios, procurando situá-las — do ponto de vista epistemológico — a partir das explicações operacionais e das explicações simbólicas das ciências. Conclui-se que, se a síntese parece um projecto demasiado ambicioso para o nosso tempo, a multiplicação dos "entrepósitos" entre a ciência, a filosofia e a teologia, será uma forma de encurtar as distâncias.