



PUC  
CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

ISSN 0102-0269

VOLUME 40 NÚMERO 2

JULHO/DEZEMBRO 2015

# Reflexão

COLÓQUIO "A IDENTIDADE DA UNIVERSIDADE  
CATÓLICA: EM COMEMORAÇÃO AOS 25 ANOS DA  
CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA *EX CORDE ECCLESIAE*"



**Pontifícia Universidade Católica de Campinas**  
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

**Grão-Chanceler:** Dom Airton José dos Santos

**Reitora:** Profa. Dra. Angela de Mendonça Engelbrecht

**Vice-Reitor:** Prof. Dr. Germano Rigacci Júnior

**Pró-Reitor de Graduação:** Prof. Dr. Orandi Mina Falsarella

**Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:** Profa. Dra. Sueli do Carmo Bettine

**Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários:** Profa. Dra. Vera Engler Cury

**Pró-Reitor de Administração:** Prof. Dr. Ricardo Pannain

**Diretor do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas:** Prof. Me. Luís Arlindo Feriani Filho

**Diretor-Adjunto do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas:** Prof. Me. Paulo Moacir G. Pozzebon

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião:** Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

**Membros do Núcleo de Fé e Cultura**

Prof. Dr. Pe. Edvaldo Manoel de Araújo

Prof. Dr. Germano Rigacci Júnior

Prof. Dr. Glauco Barsalini

Pe. João Batista Cesário

Prof. Me. José Donizeti de Souza

Prof. Me. Côn. José Luís Araújo

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Prof. Me. Peter Panutto

A identidade da Universidade Católica

## Sumário

### Editorial

Núcleo de Fé e Cultura (PUC-Campinas) .....141

### Artigos

*A Ex corde Ecclesiae* hoje

*The Ex corde Ecclesiae at present*

Cardeal Zenon Grocholewski .....145

Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais

*Education and science in Catholic Universities: The possible dialogue between theology and natural sciences*

Érico João Hammes .....155

Liberdade e razão: considerações da relação entre ciência, educação e a religião de Cristo

*Freedom and reason: Considerations on the relationship between science, education and the religion of Christ*

Artur José Renda Vitorino .....167

A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades

*The relationship between faith and science in the 13th century and the role of universities*

Rogério Miranda de Almeida .....179

Fé cristã e ciência na Era Contemporânea

*Christian faith and science in the Contemporary Age*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves .....193

A filosofia e a teologia na Universidade Católica

*Philosophy and theology in Catholic Universities*

Cardeal Zenon Grocholewski .....211

## Editorial

Com grande alegria e renovada esperança, a PUC-Campinas apresenta seu segundo número da nova etapa da Revista Reflexão. Este número traz ao leitor, além dos trabalhos acadêmicos próprios de sua linha editorial, as conferências e trabalhos apresentados no I Colóquio do Núcleo Fé e Cultura da PUC-Campinas, ocorrido nos dias 6 e 7 de maio de 2015. Esse evento ganhou relevo por representar não apenas o marco do início das atividades do Núcleo de Fé e Cultura, mas também por constituir um corajoso e atualizado exame do papel e da importância da Universidade Católica no contexto sociopolítico, cultural e educacional do país. Os interessantíssimos e fecundos resultados desse Colóquio demonstram por si mesmos a relevância e a oportunidade dessa temática.

A Universidade Católica, do modo como a conhecemos, não é criação moderna. Originou-se, como as demais universidades, na Idade Média, em torno das escolas episcopais de teologia. Na modernidade, a universidade foi assimilada pelo estado, que lhe deu sustentação e passou a utilizá-la para a formação de seus quadros de dirigentes e funcionários. A ideia de Universidade Católica ressurgiu em 1834, quando um grupo de cristãos assumiu uma instituição que o governo belga iria fechar e a refundou como Universidade Católica de Louvain. Passou, então, a ter como propósitos preservar e desenvolver o pensamento cristão e católico, e proporcionar condições para a Igreja realizar o desejado diálogo com as ciências. No século XX, ganhou relevo a reflexão sobre a importância e o papel da Universidade Católica frente aos desafios da contemporaneidade. O Concílio Vaticano II (1962-1965) aprofundou e intensificou essa reflexão, tratando do tema, especialmente, nos documentos *Gravissimum Educationis* e *Gaudium et Spes*.

O Núcleo de Fé e Cultura retoma a trajetória da Universidade Católica com o propósito de refletir sobre sua identidade, a partir da Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (1990), atualmente considerada sua carta magna. Esse texto enuncia as características que identificam a Universidade Católica:

- 1) uma inspiração cristã por parte não só de cada membro, mas, também, da comunidade universitária como tal;
- 2) uma reflexão contínua à luz da fé católica, sobre o crescente tesouro

do saber humano, ao que oferece uma contribuição para as próprias pesquisas; 3) a fidelidade à mensagem cristã tal como é apresentada pela Igreja; 4) o esforço institucional a serviço do Povo de Deus e da família humana no seu itinerário para aquele objetivo transcendente que dá sentido à vida” (n. 13).

Identifica, por fim, a Universidade Católica, o compromisso de contribuir com o ser humano na procura do que é bom e verdadeiro.

No mundo hodierno, a Universidade Católica defronta-se com o relativismo. Entre suas múltiplas formas, S. Eminência o Cardeal Zenon Grocholewsky destaca o relativismo gnosiológico-metafísico, estético, ético, político-social, cultural e religioso. Registra também a influência do niilismo, do ateísmo prático e do neofideísmo. Todos constituem ideologias que manipulam a sociedade atual, afastando qualquer reflexão que lhes seja crítica. Produzem, em consequência, a fragmentação do saber, o exclusivismo da razão científica, a instrumentalização da pessoa humana e o imanentismo antropocêntrico.

Diante da ação dessas ideologias e de seus efeitos sobre a sociedade atual, a Universidade Católica, sob inspiração da *Ex Corde Ecclesiae*, deve trabalhar pela integração do saber, pelo diálogo entre a razão e a fé, mostrando como se encontram na única verdade, garantir a primazia da pessoa humana e o reconhecimento de seu valor ético, moral e espiritual. Cabe, portanto, a Universidade Católica, de acordo com sua natureza: formar pessoas capazes de um juízo racional e crítico, e conscientes da dignidade transcendente da pessoa humana; que compreendem os valores éticos e o sentido de serviço às pessoas e à sociedade; estimular o diálogo com a cultura para uma melhor compreensão da fé e promover uma investigação teológica que auxilie a fé a expressar numa linguagem moderna (*Ex Corde Ecclesiae*, 49).

A reflexão em torno das relações entre fé e razão e fé e ciência no pensamento escolástico no século XIII se aprofunda e complexifica em meio ao conflito entre o aristotelismo e o neoplatonismo. Nasce daí as tentativas de construir uma inteligência dos dados da Revelação a partir dessas perspectivas filosóficas. Diversas elaborações teóricas buscam conciliar a ciência aristotélica com a doutrina cristã e a fé na Revelação das Escrituras. Em S. Tomás de Aquino, por exemplo, está presente mais a continuidade que a descontinuidade entre filosofia e teologia, pois a adesão da fé à inteligência da natureza divina feita pela teologia supõe que os domínios do sobrenatural e do natural não são da mesma ordem. Permanece a questão: ciência e fé são duas esferas que se completam e se supõem mutuamente ou pertencem elas a dois planos totalmente diferentes um do outro?

No mundo contemporâneo a articulação entre fé e ciência supõe que elas são instâncias distintas, mas não necessariamente separadas. Entre a teologia, entendida como *scientia fidei* e a ciência, tomada como teoria referente ao *positum*, é a filosofia, enquanto ontologia hermenêutica, que pode fazer a mediação necessária ao diálogo entre essas instâncias. As tensões entre a fé cristã e a ciência, em que pesem as posturas sectárias que produziram o fideísmo e o racionalismo, não têm mais força para impedir a articulação entre elas, desenvolvidas por meio do diálogo, do respeito mútuo e da corresponsabilidade. Como afirmou João Paulo II, a fé cristã e a razão são como que “duas asas com as quais o espírito humano se levanta rumo à contemplação da verdade” (*Fides et Ratio*, 1).

Sob essa inspiração coloca-se a relação educação e ciência no diálogo entre teologia e ciências naturais. À Universidade Católica aplica-se adequadamente o conceito de educação formativa (*Bildung*), entendida em dupla função: mediadora e formadora de consciência. A primeira consiste em garantir espaço de liberdade para pesquisa e desenvolvimento; a segunda inclui as dimensões éticas e morais indicadas na missão universitária, articulando produtivamente liberdade e valores morais. Deste modo, a Universidade Católica manifesta preocupação com o ser humano em sua integralidade, o que implica incluir na educação

formativa a formação religiosa, a compreensão do valor epistêmico da fé e suas implicações na vida humana.

Todo processo formativo busca desenvolver um modelo de pessoa humana, sociedade e comportamento. A Universidade Católica, exercendo o seu papel de educação formativa, busca promover a plena humanização das relações inter-humanas, ensinando à luz da verdade e da justiça, em favor da dignidade humana e da solidariedade.

Núcleo de Fé e Cultura  
PUC-Campinas

## A *Ex corde Ecclesiae* hoje<sup>1</sup>

### The *Ex corde Ecclesiae* at present

Cardeal Zenon GROCHOLEWSKY<sup>2</sup>

## Resumo

O texto contém três momentos precisos: começa por descrever a identidade das Universidades Católicas; em seguida, sintetiza algumas características da missão das instituições superiores de ensino; e, por fim, aborda brevemente o tema do trabalho prático dessas universidades. Os três momentos são abordados levando-se em conta as leis e as declarações do Magistério da Igreja que estabelecem normas e regulamentam as universidades católicas, concentrando-se, sobretudo, no Concílio Vaticano II, no Código de Direito Canônico e na Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sem menosprezar algumas intervenções dos Sumos Pontífices.

**Palavras-chave:** Ensino superior. *Ex corde Ecclesiae*. Magistério da Igreja. Universidades Católicas.

## Abstract

The article contains three specific main points: first we describe the identity of Catholic universities; then we summarize some characteristics of the institutions' mission for higher education; finally, we briefly address the issue of practical work at these universities. The three points are addressed taking into account the laws and statements of the Magisterium of the Church that establishes the standards and regulations of these institutions, focusing primarily on the Second Vatican Council, the Code of Canon Law, and the Apostolic Constitution *Ex Corde Ecclesiae*, without ignoring some of the Popes' interventions.

**Keywords:** Higher Education. *Ex corde Ecclesiae*. Magisterium of the Church. Catholic Universities.

<sup>1</sup> Conferência proferida pelo Cardeal Zenon Grocholewsky no Colóquio "A Identidade da Universidade Católica: em comemoração aos 25 anos da Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*", realizado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 6 de maio de 2015.

<sup>2</sup> Prefeito da Congregação para a Educação Católica. Vaticano, Roma, Itália.

## Introdução

No próximo dia 15 de agosto, comemora-se os vinte e cinco anos da Constituição Apostólica sobre as Universidades Católicas, a *Ex corde Ecclesiae*, promulgada por nosso amado São João Paulo II. Ela é, como especifica a Constituição, “a ‘*magna charta*’, enriquecida pela experiência tão ampla e fecunda da Igreja no setor universitário, e aberta às realizações prometedoras do porvir”<sup>3</sup>. A *Ex corde Ecclesiae* representa o primeiro instrumento jurídico da Igreja que regula a identidade, a missão e o trabalho realizado nas universidades católicas com “o fim de garantir as principais linhas da atividade cultural que é inspirada na fé cristã”<sup>4</sup>, respeitando a sua autonomia institucional e a sua liberdade acadêmica.

Por isso, sinto-me honrado por estar aqui com os senhores, compartilhando, nesses dias de Colóquio, um documento tão importante para a missão evangelizadora da Igreja, realizada por meio das universidades católicas e/ou de inspiração cristã. Agradeço ao Grão-Chanceler, à Magnífica Reitora e a todas as autoridades da Pontifícia Universidade Católica de Campinas pelo convite. Deus os abençoe.

Para o nosso primeiro encontro, preparei a Conferência sobre “A *Ex corde Ecclesiae* hoje”. Trata-se de um tema que, sem dúvida alguma, relaciona-se diretamente com o evento citado e, também, com a realidade do imenso número de universidades católicas presentes no mundo. Estruturarei a Conferência em três momentos precisos: começarei descrevendo a identidade das universidades católicas; depois, sintetizarei algumas características da missão das instituições superiores de ensino; e, por último, abordarei brevemente o tema sobre o trabalho prático dessas universidades. Todos esses três momentos serão tratados levando-se em conta as leis e as declarações do Magistério da Igreja que estabelecem normas e regulamentam essas instituições, concentrando-me, sobretudo, no Concílio Vaticano II, no Código de Direito Canônico e na Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sem menosprezar algumas intervenções dos Sumos Pontífices.

Espero, então, com a graça de Deus, abordar o tema com a simplicidade e com a clareza necessárias. No entanto, gostaria de advertir desde já que não pretendo esgotar o tema, mas, sim, iniciar um espaço para a reflexão e o diálogo.

## A identidade das Universidades Católicas

Para delinear a identidade das universidades católicas, iniciamos com uma pergunta: “por que a Igreja possui universidades?”. Encontramos a resposta no próprio Evangelho: “Ide e fazei com que todos os povos da terra se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20). Por isso, a Igreja, por ordem do Divino Pastor, vem desde as suas origens apascentando e velando o rebanho do Senhor em todos os aspectos. A Igreja de Jesus Cristo exerce os *munera Christi*, ensinando, santificando e governando. Por isso, todos os fieis incorporados a Cristo pelo batismo têm direitos e deveres reconhecidos e defendidos pela própria Igreja (can. 204-231). Dessa forma, seja a Igreja-instituição, seja cada um dos membros do Povo de Deus, todos gozam de direitos e deveres indiscutíveis. Todos

<sup>3</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 8.

<sup>4</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Discurso por ocasião da inauguração do ano acadêmico da Pontifícia Universidade Lateranense, 15 de novembro de 1990, n. 2.

promovem a dignidade da pessoa humana<sup>5</sup>.

A partir dessas afirmações, entende-se que, entre outros, a Igreja tem o dever e o direito de educar seu rebanho. O Concílio Vaticano II, na sua Declaração *Gravissimum Educationis*, diz: “devendo a Santa Mãe Igreja dar atenção a toda a vida do homem, mesmo a material, por estar unida com a vocação celeste para cumprir o mandamento recebido do seu Divino Fundador, a saber, o fato de anunciar para todos os homens o mistério da salvação e instaurar todas as coisas em Cristo, cabe-lhe também uma parte no progresso e na extensão da educação”<sup>6</sup>. Desse modo, educando o rebanho, pretende-se, segundo diz o Código de Direito Canônico, que os homens “possam chegar à plenitude da vida cristã” (can. 794), recebendo uma educação que persiga a “formação integral da pessoa humana” (can. 795).

Nesse ponto, é necessário precisar que ao se falar do dever e do direito de educar da Igreja, não estamos nos referindo unicamente à educação religiosa<sup>7</sup>. A Igreja participa também da educação nas ciências profanas, porquanto, desde sempre e ao longo da história, preocupou-se em formar integralmente a pessoa humana, “em ordem ao seu fim último e, simultaneamente, ao bem comum da sociedade”, de forma que as crianças e os jovens “adquiram um sentido mais perfeito da responsabilidade e um uso reto da liberdade, e se preparem para participar ativamente na vida social” (can. 795).

Por isso, no que se refere às universidades, a Igreja as erigiu e continua erigindo-as onde as necessidades da sociedade o exigem. Essa presença constante no mundo universitário nasce, sobretudo, do seu afã de defender o fim principal dessas instituições. Para a Igreja, a universidade é, em palavras do Papa emérito Bento XVI, “a casa onde se procura a verdade própria da pessoa humana [...], pois a fé cristã nos fala de Cristo como o *Logos* por quem tudo foi feito (Jo 1,3), e do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus”<sup>8</sup>. De fato, o Cânon 807 do Código estabelece que “a Igreja tem o direito de erigir e de dirigir universidades que contribuam ao incremento da cultura superior e a uma promoção mais plena da pessoa humana, como também ao cumprimento da função de ensinar da própria Igreja”.

No entanto, a normativa da Igreja dispõe sobre dois tipos de universidades, a saber, as católicas (can. 807-814) e as eclesiais (can. 815-821). Da identidade, da missão e do trabalho realizado pelas universidades católicas nos ocuparemos nesta Conferência. Digamos, agora, só uma palavra sobre as universidades eclesiais, as quais estão regidas principalmente pelo Código de Direito Canônico (can. 815-821) e pela Constituição Apostólica *Sapientia Christiana* de São João Paulo II, de 15 de abril de 1979.

As universidades ou faculdades eclesiais são aquelas dedicadas ao estudo das ciências sagradas (teologia, filosofia, direito canônico) e demais afins (música sacra, arqueologia cristã, literatura cristã), erigidas ou aprovadas pela Santa Sé (can. 816 § 1) com a competência de outorgar títulos acadêmicos em nome da Sé Apostólica<sup>9</sup>. A essas faculdades, segundo a *Sapientia Christiana*, “confiou-se, sobretudo, a importantíssima missão de preparar com cuidado particular os seus próprios alunos para o ministério sacerdotal, o ensino das ciências sagradas e as funções mais árduas do apostolado”<sup>10</sup>, colaborando com

<sup>5</sup> GROCHOLEWSKI, Z. “I Fondamenti del Diritto di Difesa nel Diritto Canonico”. In: AA.VV. *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006, p.7-23 (*Studi Giuridici*, vol. 72).

<sup>6</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Declaração sobre la educación católica *Gravissimum educationis*, próêmio.

<sup>7</sup> A educação religiosa, como declarou solenemente o Papa Pio XI na sua Carta Encíclica *Divini illius Magistri*, “compete-lhe à Igreja um duplo título sobrenatural. Em primeiro lugar, compete-lhe educar de forma cristã os fieis ao abrigo do mandato dado pelo seu Divino Fundador de ensinar a todos a sua doutrina. Em segundo lugar, compete-lhe enquanto que a Igreja goza da maternidade sobrenatural, enquanto é esposa imaculada de Cristo, engendra, alimenta e educa as almas na vida divina da graça com seus sacramentos e ensinamentos” (Pio XI. Carta Encíclica sobre a educação cristã da juventude *Divini illius Magistri*, 31 de dezembro de 1929, n. 12).

<sup>8</sup> BENTO XVI, Papa. *Discurso a los profesores universitarios*, El Escorial, 19 de agosto de 2011.

<sup>9</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Sapientia Christiana*, 15 de abril de 1979, próêmio, n. VI.

<sup>10</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Próêmio, n. III.

as autoridades da Igreja e com as respectivas comunidades cristãs.

Assim, qual é, então, a identidade das Universidades Católicas? Espontaneamente poderíamos dizer que, com o adjetivo “católica” é definida a identidade da universidade, delinea-se a sua missão e abrem-se os horizontes sobre seu fazer.

No entanto, surge um problema. Na sociedade de hoje, “verifica-se uma perda preocupante do sentido do sagrado, que inclusive tem questionado os fundamentos que pareciam indiscutíveis”<sup>11</sup>. O homem de hoje não só vem questionando as verdades absolutas, mas, aliás, vem banalizando as Instituições da Igreja, comparando-as com as civis. É por isso que, para alguns, o adjetivo “católica” evoca meramente uma instituição humana, elitista, desvalorizando a contribuição qualificada que as universidades católicas oferecem, seja do ponto de vista científico e acadêmico, seja do eclesial<sup>12</sup>. A Universidade Católica é – segundo diz a Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, citando o Concílio Vaticano II – “uma presença, digamos, pública, contínua e universal do pensamento cristão em todo esforço que tende a promover a cultura superior”<sup>13</sup>.

Mas então, o que quer dizer o adjetivo “católica”? Antes de tudo, precisemos que, juridicamente falando, esse adjetivo, quando referido a uma universidade, pode ser usado somente com o consentimento da Autoridade Eclesiástica competente (can. 808). Esta pode ser a Congregação para a Educação Católica, em nome e com a autoridade do Santo Padre (can. 360), quando a instituição é erigida ou aprovada pela Santa Sé, como é o caso dessa prestigiada Universidade de Campinas; a Conferência Episcopal (can. 455), quando a instituição pertence a ela; e o Bispo Diocesano (can. 381), quando pertence à Diocese ou foi erigida por algum Instituto Religioso ou por outra pessoa jurídica da Igreja, ou também, de outras pessoas eclesiais ou laicas (*Ex corde Ecclesiae*, art. 3). A essa Autoridade Eclesiástica compete “velar para que nas universidades sejam observados fielmente os princípios da doutrina católica” (can. 810 § 2).

Por sua vez, a Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae* descreveu as características que identificam uma Universidade Católica, a saber: “(1) uma inspiração cristã por parte não só de cada membro, mas, também, da comunidade universitária como tal; (2) uma reflexão contínua à luz da fé católica, sobre o crescente tesouro do saber humano, ao que oferece uma contribuição para as próprias pesquisas; (3) a fidelidade à mensagem cristã tal como é apresentada pela Igreja; (4) o esforço institucional a serviço do Povo de Deus e da família humana no seu itinerário para aquele objetivo transcendente que dá sentido à vida” (n. 13). Essas características da identidade católica devem ser expressas ordinariamente por uma declaração de sua missão ou com um documento público apropriado (art. 2 § 3).

Poderíamos acrescentar a tudo isso as sábias palavras de São João Paulo II que, referindo-se às universidades católicas, disse: “O caráter católico deve ser visível e aberto. Isso será expressamente indicado nos estatutos, ou em outro documento, e deverá ser traduzido [...] em escolhas coerentes. Mas muito antes dos textos escritos e dos programas de estudo, é questão de estilo e de atmosfera!”<sup>14</sup>.

Daí que esse tipo de instituição, ante a fragmentação do conhecimento, propõe a

<sup>11</sup> BENTO XVI, Papa. Carta Apostólica em forma de “*Motu Proprio*” *Ubicumque et Samper*, 21 de setembro de 2010, proêmio.

<sup>12</sup> Em 1986, o Papa João Paulo II dirigiu um discurso à Plenária da Congregação para a Educação Católica. Nessa oportunidade, disse: “Os desafios provenientes da promoção humana hodierna, que chegam a âmbitos sempre mais vastos da população, não podem não encontrar na Igreja respostas tempestivas e pertinentes. Se ela, por expresse mandato de Jesus Cristo, deve anunciar o Evangelho ao mundo inteiro, isso não poderá ser efetuado apropriadamente, sobretudo hoje, sem a presença valente das Universidades Católicas verdadeiramente qualificadas seja do ponto de vista acadêmico e científico que do eclesial” (JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso* à Plenária da Congregação para a Educação Católica, 13 de novembro de 1989, Edição italiana, n. 4). Tradução feita pelo autor.

<sup>13</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 9; CONCÍLIO VATICANO II. Declaração sobre la educación católica *Gravissimum educationis*, n. 10.

<sup>14</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Discurso aos participantes do Congresso de Universidades Católicas e de Institutos Superiores, 25 de abril de 1989, Edição italiana, n. 9. (Tradução feita pelo autor).

integração do saber; ante a separação entre fé e razão, fomenta o diálogo; ante o relativismo e o tecnicismo, defende a prioridade da verdade objetiva e do ético; ante a perspectiva instrumentalizadora do homem e do mundo, expõe a perspectiva teológica e de serviço<sup>15</sup>.

E o que fazer para viver a identidade católica numa universidade? Acredito que, para viver plenamente essa identidade, sejam necessárias a sinceridade do ser e a valentia de se integrar sem medo e sem se esconder. Para entender isso, tomo uma acertada afirmação relativa à pessoa humana, escrita pelo Papa Francisco, mas, nesse caso, adapto-a as instituições superiores de ensino. Ele diz: “É preciso afundar as raízes na terra fértil e na história do próprio lugar, que é um dom de Deus. Trabalha-se no pequeno, no próximo, mas com uma perspectiva mais ampla. Do mesmo jeito, uma [Universidade Católica] que conserva a sua peculiaridade [institucional] e não esconde a sua identidade, quando integra cordialmente uma comunidade, não se anula, mas, recebe sempre novos estímulos para o seu próprio desenvolvimento. Não é nem a esfera global que anula nem a parcialidade isolada que esteriliza”<sup>16</sup>.

## A missão das Universidades Católicas

Tendo claro, então, qual é a identidade das universidades católicas, vamos responder à nossa segunda questão: “qual é a missão dessas universidades?”. Lamentavelmente, assim como acontece com a identidade, existe hoje muita confusão sobre a missão dessas instituições. Há, em alguns centros de estudo e ensino da Igreja, aquilo que o Beato Paulo VI em sua época chamou de mimetismo doutrinal e moral, ou seja, “uma debilitação dos valores cristãos, colocando no seu lugar um humanismo, que foi transformado em uma verdadeira e própria secularização”<sup>17</sup>.

Alguns afirmam que as universidades católicas estão vinculadas à Igreja, mas que a autonomia prevalece sobre qualquer outro aspecto. Alguns, inclusive, comentam que são católicos, mesmo que na prática abandonem os seus princípios, aceitando, por exemplo, o direito ao aborto, à eutanásia, etc. Por isso, antes de nos aprofundarmos na missão das universidades, vejo a necessidade de lembrar, brevemente, dois conceitos importantes, a saber: vínculo e autonomia nos entes da Igreja.

Sobre isso é de se precisar que, seguindo a teologia e a eclesiologia do Código de Direito Canônico<sup>18</sup>, o termo autonomia, “na legislação da Igreja Latina é empregado a propósito das associações privadas de fiéis (can. 323), dos institutos de vida consagrada (can. 580, 586, 708), universidades e faculdades católicas (can. 809) e escolas católicas (can. 806 § 1). Em todos esses casos, a autonomia é expressa como um valor positivo que deve ser respeitado e mesmo promovido pela autoridade eclesiástica”<sup>19</sup>. No caso das universidades católicas, fala-se de autonomia institucional, a qual “quer significar que o governo de uma instituição acadêmica está e permanece dentro da instituição [...] salvaguardando os direitos do indivíduo e da comunidade nas exigências da verdade e do bem comum”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 15-20.

<sup>16</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 235.

<sup>17</sup> PAULO VI, Papa. Discurso aos Ateneos da Companhia de Jesus, 6 de agosto de 1975, n. 2.

<sup>18</sup> GROCHOLEWSKI, Z. “*La especificidad del Derecho Canónico*” (Conferência na Faculdade de Direito Canônico da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 8 de maio de 2015).

<sup>19</sup> VIANA, A. “*La norma estatutaria y la autonomía de los entes en la Iglesia*”, em J. CANOSA, *Los principios para la revisión del Código de Derecho Canónico*, Roma, 1999, p. 271.

<sup>20</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 12, nota de rodapé n. 15.

Ao mesmo tempo, vínculo, no sentido jurídico, é o fruto produzido quando duas partes ficam unidas, respondendo ambas a uma obrigação jurídica. No caso das universidades católicas formalmente erigidas pela autoridade da Igreja, o vínculo é estabelecido “de acordo com o ato de ereção e com os estatutos”<sup>21</sup>; em outros casos, a universidade, em vez de possuir um vínculo constitutivo ou estatutário, é vinculada por meio de um compromisso institucional. É por isso que a Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae* diz: “Ela [a universidade católica] está vinculada à Igreja ou pelo trâmite de um formal vínculo constitutivo ou estatutário, ou de acordo com um compromisso institucional assumido pelos seus responsáveis” (art. 2 § 2).

Os estatutos, segundo o cânone 94, “são as normas que se estabelecem de acordo com o direito nas corporações ou nas fundações, pelas quais são determinados seu fim, constituição, regime e forma de atuar” (can. 94 § 1). Eles têm duas importantes funções. Em primeiro lugar, garantem, formalmente, o desenvolvimento do princípio da subsidiariedade na Igreja<sup>22</sup>, já que “aquilo que é conteúdo próprio do estatuto aprovado ou revisado pela autoridade é, ao mesmo tempo, realização de autonomia e manifestação da subsidiariedade na Igreja e, aliás, a intervenção da autoridade eclesiástica aprovando ou revisando os estatutos que vem a ser uma presunção de acomodação à legalidade por parte das normas estatutárias<sup>23</sup>”.

Em segundo lugar, os estatutos garantem a identidade e a missão da instituição, nesse caso, da universidade, já que a configuram com suas características peculiares, com as quais será reconhecida e respeitada tanto pelos seus membros como pela própria autoridade<sup>24</sup>. Por isso, quando, nos estatutos, são definidos a finalidade, a composição e os elementos constitutivos de uma universidade, está sendo assegurada a firmeza de sua identidade e de sua missão. A constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae* diz: “Ela [a universidade católica] deve prover-se, particularmente mediante sua estrutura e seus regulamentos, dos meios necessários para garantir a expressão e a conservação de tal identidade” (art. 2 § 3).

Aclarados os termos autonomia e vínculo, vejamos agora a missão das universidades católicas. Deixemos que a *Ex corde Ecclesiae* elucide a questão. Ela diz: “[as universidades católicas] oferecem uma particular contribuição à Igreja e à sociedade, seja mediante a pesquisa seja mediante a educação ou a preparação profissional” (n. 10). Essa contribuição nasce no momento em que a universidade compromete-se a ser *universitas*, ou seja, como disse o Papa Alexandre IV, afirmação também recolhida na *Ex corde Ecclesiae*, significa que a universidade “é consagrada à pesquisa, ao ensino e à formação dos estudantes, livremente reunidos com seus professores animados todos pelo mesmo amor ao saber”<sup>25</sup>. A *universitas* tem a bela faculdade de congregar, mesmo quando existem diferentes especializações ou compromissos, procurando a verdade sobre o homem e o mundo. Ela une, mesmo no meio das discussões, professores e estudantes, tentando resguardar o reto uso da razão. Lembrava o Papa emérito Bento XVI, na universidade de Ratisbona, que graças à *universitas*: “formamos um todo e trabalhamos no todo da única razão com as suas diferentes dimensões, colaborando, desse jeito, na comum responsabilidade, no respeito ao reto uso da razão”<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> FUENTES ALONSO, J.A. “La función de enseñar”, em A.A.V.V., *Manual de Derecho Canónico*, Universidad de Pamplona, Navarra: 1988, p.399. Esse autor, seguindo a tipologia de universidades católicas a respeito, menciona: “Aqueles que são materialmente católicas, porque os fiéis que nelas trabalham vão procurando a sua cristianização, vão depender da autoridade eclesiástica competente no ensino das disciplinas teológicas, já que nesse âmbito é preciso do mandato da autoridade para exercer a atividade docente (c. 812). Aquelas que foram autorizadas para levar o nome de católicas, além, do requisito anterior, dependem da autoridade eclesiástica de acordo com os seus estatutos e do ato de aprovação como católicas. Aquelas que são formalmente erigidas dependerão do ato de ereção e dos estatutos”.

<sup>22</sup> Um interessante artigo introdutório em: CARDIA, C. “La relevancia constitucional del principio de la subsidiariedad de la Iglesia”, em CANOSA, J. *Los principios para la revisión del Código del Derecho Canónico*, Roma, 1999, p.233-270.

<sup>23</sup> A. VIANA, “La norma estatutaria y la autonomía de los entes en la Iglesia”. In: CANOSA, J. *Los principios para la revisión Del Código de Derecho Canónico*, Roma, 1999, p. 283-284.

<sup>24</sup> MARTÍN DE AGAR, J.T. *Introducción al Derecho Canónico*, Madrid, 2001, p.36-37.

<sup>25</sup> *Ex corde Ecclesiae*. *Introducción*. Na nota de rodapé número 1 é descrita a fonte das palavras do Papa Alexandre IV.

<sup>26</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso na Universidade de Ratisbona, 12 de setembro de 2006.

É por isso que, para esta Pontifícia Universidade Católica, é de suma importância fortalecer a formação cristã – tema que trataremos amanhã<sup>27</sup> –, de forma que, como dispõe o Código de Direito Canônico, podem-se oferecer “aulas nas quais sejam tratadas, sobretudo, questões teológicas que estão em conexão com as matérias próprias de suas faculdades” (can. 811 § 2). Desse jeito, é garantida a existência de uma verdadeira *universitas*, em que a razão e a fé vivem em um contínuo diálogo. Com esse espírito a universidade poderá promover a fecundidade da inteligência cristã na cultura brasileira. A Universidade Católica, por sua natureza, “goza de uma maior capacidade para a procura desinteressada da verdade”<sup>28</sup>, a qual “ilumina a inteligência e modela a liberdade do homem que, dessa maneira, é ajudado a conhecer e amar o Senhor”<sup>29</sup>.

A missão da Universidade Católica traduz-se em ajudar a todos os homens e mulheres a responder ao forte impulso que cada homem tem pela procura da verdade. Essa eterna procura daquilo que é bom, que é verdadeiro, acompanha o homem ao longo de toda a vida. “Essa pergunta é [...] o eco do chamado de Deus, origem e fim da vida do homem”<sup>30</sup>. Procuramos a verdade porque “o homem foi dotado pelo Criador com a capacidade de desejar a verdade, de conhecê-la e de testemunhá-la com a própria vida”<sup>31</sup>.

Para isso, a Universidade Católica, como lembrava-nos o Papa emérito, deve “fazer ciência no horizonte de uma racionalidade verdadeira, diversa daquela que hoje domina amplamente, segundo uma razão aberta à questão da verdade e aos grandes valores inscritos no ser mesmo e, em consequência, aberta ao transcendente, a Deus”<sup>32</sup>. Desse modo, forma-se nos estudantes uma mentalidade com a qual “sentem-se animados a continuar a procura da verdade e do seu significado durante toda a vida”<sup>33</sup>.

## O fazer das Universidades Católicas

Quando se aprofunda na missão das Universidades Católicas, como acabamos de fazer, vem a pergunta sobre como traduzir em ações aquilo que somos (identidade) e aquilo que devemos fazer (missão), em outras palavras, o nosso fazer concreto. Para isso, é preciso que aqueles que vivem no interior da universidade mantenham os olhos permanentemente abertos, já que “fechar os olhos ao próximo converte-nos também em cegos diante de Deus”<sup>34</sup>. É necessário que a Universidade Católica viva sua missão evangelizando, segundo sua identidade, mediante uma atitude de saída, anunciando “o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem melindres, e sem medo. A alegria do Evangelho é para todo o povo, ninguém pode ser excluído”<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> O Prefeito da Congregação para a Educação Católica, Cardeal Zenon Grocholewsky, proferiu duas conferências no Colóquio “A Identidade da Universidade Católica: em comemoração aos 25 anos da Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*”, realizado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), 6 e 7 de maio de 2015. Além da presente conferência sob o título “A *Ex corde Ecclesiae* hoje”, o Cardeal Zenon Grocholewsky proferiu outra conferência sob o título “A filosofia e a teologia na Universidade Católica”, também publicada neste número da *Reflexão* (Nota dos editores).

<sup>28</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 7.

<sup>29</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, proêmio.

<sup>30</sup> *Ibidem*, n. 7.

<sup>31</sup> GROCHOLEWSKI, Z. “*Verdad y libertad: una cuestión fundamental*” (Conferência em ocasião do Ato de investidura do Doutorado *Honoris Causa* na Universidade Católica de Valência “San Vicente Mártir”, 9 de dezembro de 2009), na UNIVERSIDADE CATÓLICA DE VALENCIA “SAN VICENTE MÁRTIR”, Doutorado *Honoris Causa Emmo. e Revmo. Sr. Cardeal Zenon Grocholewsky*, Valência, 2009, p.18-31.

<sup>32</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso durante a inauguração do 85º curso acadêmico na Universidade Católica do Sagrado Coração, Milão, 25 de novembro de 2005.

<sup>33</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 23.

<sup>34</sup> BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Deus caritas est*, 25 de dezembro de 2005, n. 16.

<sup>35</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 23.

Esse processo pode realizar-se seguindo os cinco passos propostos pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, adaptando-os à Universidade Católica. Esses passos são: antecipar-se; envolver-se; acompanhar; frutificar; e festejar. Vejamos cada um deles.

Antecipar-se “é tomar a iniciativa sem medo, sair para o encontro, procurar os distantes e chegar aos cruzamentos dos caminhos para convidar os excluídos”<sup>36</sup>. É preciso, então, conceber a Universidade Católica, “nascida do coração da Igreja”, não só como uma simples instituição eclesial, precisa e cuidadosa nos seus programas de estudo, projetos e meios de aprendizagem, mas também como uma comunidade que faz parte integrante da Igreja<sup>37</sup>, como um órgão vivo do Corpo Místico de Cristo, no qual colabora harmonicamente com os outros membros de todo o Corpo<sup>38</sup>. “As universidades são um âmbito privilegiado para pensar e desenvolver esse empenho evangelizador de um modo interdisciplinar e integrador”<sup>39</sup>.

Envolver-se “é um trabalho lento e árduo que exige querer integrar-se e aprender a fazê-lo até desenvolver uma cultura de encontro em uma multiforme harmonia”<sup>40</sup>. Conseguimos isso vendo “em cada homem e mulher, e também naqueles que não pertencem à nossa tradição religiosa, não rivais, e muito menos inimigos, mas irmãos e irmãs. Quem tem certeza das suas convicções não tem necessidade de se impor, de forçar o outro: sabe que a verdade tem sua própria força de irradiação. No fundo, todos somos peregrinos nesta terra, nesta viagem, aspirando a verdade e a eternidade, não vivemos, nem individualmente nem como grupos nacionais, culturais ou religiosos, como entidades autônomas e autossuficientes, mas dependemos uns dos outros, estamos confiados uns aos cuidados dos outros. Toda tradição religiosa, a partir de si mesma, deveria conseguir dar a razão da existência do outro”<sup>41</sup>. É uma belíssima ideia, por exemplo, quando uma Universidade Católica cria um “pátio dos gentios”, um espaço, um ambiente, uma atmosfera “onde os homens possam entrar em contato de alguma maneira com Deus, sem conhecê-lo e antes de encontrarem o acesso ao seu mistério, a cujo serviço está a vida inteira da Igreja”<sup>42</sup>. Ou seja, suscitar um espaço onde o outro, o diverso de nós, encontre acolhida, participação e diálogo.

Acompanhar “é ser paciente e compassivo com os outros e ser capacitado para encontrar as maneiras de despertar a sua confiança, sua abertura e sua disposição para crescer”<sup>43</sup>. A Universidade Católica é chamada a acompanhar aqueles espaços culturais nos quais, como observa o Papa emérito Bento XVI, não existe uma ecologia da pessoa humana<sup>44</sup>, “ajudando-lhes a viver a própria vocação originária dentro dos novos cenários que avançam, ou seja, aquela vocação de levar positivamente a questão de Deus e da experiência da fé cristã

<sup>36</sup> FRANCISCO, Papa. n. 24.

<sup>37</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 1.

<sup>38</sup> O jornalista Peter Seewald pediu a Bento XVI clarificar esta concepção sobre a Igreja. O Papa, sem menosprezar a riqueza do pensamento eclesiológico, afirmava: “Retomava aquilo que tinha desenvolvido São Paulo quem tinha definido a Igreja como perene corporeidade de Cristo como organismo vivente de Cristo. Paulo, então, não entendia a Igreja como Instituição, como organização, mas como organismo vivente, no qual todos trabalham um para o outro e o um com o outro, estando unidos a partir de Cristo” (BENTO XVI, *Luz del mundo, El Papa, la Iglesia y el signo de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Cidade do Vaticano, 2010. Edição italiana, p. 194. Tradução feita pelo autor).

<sup>39</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 134.

<sup>40</sup> FRANCISCO, Papa. n. 220.

<sup>41</sup> FRANCISCO, Papa. *Discurso* na Universidade Católica Nuestra Señora Del Buen Consejo. Tirana, 21 de setembro de 2014.

<sup>42</sup> BENTO XVI, Papa. *Discurso* à Cúria romana por ocasião do intercâmbio de felicitação de Natal, 21 de dezembro de 2009.

<sup>43</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 172.

<sup>44</sup> “É preciso que exista uma espécie de ecologia do homem bem entendida. [...] o problema decisivo é a capacidade moral global da sociedade. Se não é respeitado o direito à vida e à morte natural, se é feita artificial a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se são sacrificados embriões humanos para a pesquisa, a consciência comum acaba perdendo o conceito de ecologia humana e, como ele, o da ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito ao ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitar-se a si mesmas. O livro da natureza é um e indivisível, tanto naquilo que concerne à vida, à sexualidade, ao matrimônio, à família, às relações sociais, em uma palavra, ao desenvolvimento humano integral. Os deveres que temos com o ambiente estão relacionados com os que temos para com a pessoa considerada em si mesma e em relação com os outros. Não podem ser exigidos uns e violar outros. É uma grave antinomia da mentalidade e da *práxis* atual, que envelhece a pessoa, transtorna o ambiente e estraga a sociedade” (BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junho de 2009, n. 51).

dentro das realidades do tempo; ajudar esses espaços a serem lugares nos quais possam ser formadas as pessoas livres e adultas, capazes ao mesmo tempo de levar a questão de Deus dentro de suas vidas, no trabalho, na família”<sup>45</sup>. Convertendo-se ainda mais em foco de evangelização, a Pontifícia Universidade Católica de Campinas poderá ser verdadeiramente, como disse o nosso amado São João Paulo II, “o sinal vivo e prometedor da fecundidade da inteligência cristã no coração de cada cultura”<sup>46</sup>.

Frutificar é ficar atento aos frutos, “porque o Senhor a quer [a Igreja] fecunda. Cuida do trigo e não perde a paz diante da cizânia. O semeador, quando vê despontar a cizânia no meio do trigo, não tem reações queixosas nem alarmistas. Encontra a maneira de que a Palavra seja encarnada em uma situação concreta e dê frutos de vida nova, mesmo que aparentemente sejam imperfeitos ou inacabados”<sup>47</sup>. A propósito, dizia-nos Papa Francisco, em Manila: “qual é a matéria mais importante que temos de aprender na universidade? Qual é a matéria mais importante que temos de aprender na vida? Aprender a amar. E este é o desafio que a vida nos coloca hoje: aprender a amar. Não só acumular informação. Chega um momento em que não se sabe o que fazer com ela. Torna-se um museu. Mas por intermédio do amor essa informação se torna fecunda. Para isto, o Evangelho propõe-nos um caminho sereno, tranquilo: usar as três linguagens, a linguagem da mente, a linguagem do coração e a linguagem das mãos”<sup>48</sup>. Tenho certeza de que quanto mais a Universidade Católica vive a realidade de ser Igreja, quanto mais se sente um elemento integral da realização da missão de ensinar conferida à Igreja, colaborando com as autoridades da mesma e com as respectivas comunidades crentes, tanto mais dará fruto e se converterá em sinal operante<sup>49</sup> de uma realidade transcendente e salvífica.

Festejar é comemorar “cada pequena vitória, cada passo adiante na evangelização”<sup>50</sup>. Isso é entendido porque “a fé não é algo privado, uma concepção individualista, uma opinião subjetiva, mas ela nasce da escuta e é destinada a ser pronunciada e convertida em anúncio”. De fato, “como vão acreditar naquele de quem não ouviram falar?; como vão ouvir falar dele sem ninguém que o anuncie?” (Rm 10,14). A fé se faz operante no cristão a partir do dom recebido, do Amor que atrai para Cristo (Gl 5,6), e lhe faz participante do caminho da Igreja, peregrina na história até seu cumprimento. Quem se transformou desse modo adquire uma nova forma de ver, pois a fé se converte em luz para os seus olhos”<sup>51</sup>. Em uma Universidade Católica, como diz a *Ex corde Ecclesiae*, festeja-se encarnando “a fé em suas atividades diárias, com momentos significativos para a reflexão e a oração, [...] na celebração dos sacramentos, especialmente dos sacramentos da Eucaristia, como o mais perfeito ato do culto comunitário” (n. 39).

## Conclusão

Concluo esta reflexão lembrando uma bela frase do Papa Francisco: “Em qualquer forma de evangelização o primado é sempre de Deus, que quis chamar-nos a colaborar com Ele

<sup>45</sup> XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe Cristiana*, Lineamenta, n. 21.

<sup>46</sup> *Ex corde Ecclesiae*, n. 2.

<sup>47</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 24.

<sup>48</sup> FRANCISCO, Papa. Discurso na Universidade Santo Tomás, Manila, 18 de janeiro de 2015.

<sup>49</sup> PAULO VI, Papa. Homilia durante a Eucaristia em Hong Kong, 4 de dezembro de 1970: “*Fermiamoci qui, e concludazo: la Chiesa é dunque um effeto unitario dell’amore di Cristo per noi, e può essa estessa essere considerata un segno operante, un sacramento di unità e di amore. Amare é la sua missione*”.

<sup>50</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 24.

<sup>51</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Lumen fidei*, 29 de junho de 2013, n. 22.

e impulsionar-nos com a força do seu Espírito. A verdadeira novidade é aquela que Deus, mesmo misteriosamente, quer produzir, aquela que Ele inspira, aquela que Ele provoca, aquela que Ele orienta e acompanha de mil maneiras. Em toda a vida da Igreja é preciso manifestar sempre que a iniciativa é de Deus, que “Ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19) e que “é Deus quem faz crescer” (1Cor 3,7). Essa convicção permite-nos conservar a alegria no meio de uma tarefa tão exigente e desafiante que toma a nossa vida por inteiro. Pede-nos tudo, mas, ao mesmo tempo, oferece-nos tudo”<sup>52</sup>.

O empenho pela evangelização envolve também as universidades católicas já que “as instituições universitárias distinguiram-se sempre pelo amor à sabedoria e à procura da verdade, como verdadeira finalidade da universidade [...] “*Ubi amor, ibi oculos*”, dizia Ricardo de São Vitor (*Beniamin minor*, c.13); o amor faz ver. A universidade nasceu do amor ao saber, da curiosidade por conhecer, por saber o que é o mundo, o homem. Mas também de um saber que leva a atuar, que leva, em definitivo, ao amor”<sup>53</sup>.

Auguro que esta Pontifícia Universidade Católica continue crescendo. Desejo, seguindo as palavras do Apóstolo São Pedro, que aqueles os quais constroem esta universidade “coloquem todo o empenho possível em unir à fé, a virtude; à virtude, o conhecimento; ao conhecimento, a temperança; à temperança, a perseverança; à perseverança, a piedade; à piedade, o espírito fraternal, e ao espírito fraternal, o amor” (2Pd 1,5-7).

Tradução (original em espanhol)  
Profa. Me. Cecilia Criado de Diego

Revisores da tradução  
Prof. Me. Pe. José Benedito de Almeida David  
Prof. Dr. Germano Rigacci Júnior

Recebido em 30/9/2015 e aprovado para publicação 14/10/2015.

<sup>52</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 12.

<sup>53</sup> BENTO XVI, Papa. *Discurso* aos participantes do Seminário “*Espacio Europeo de Instrucción Superior*”, organizado pela Congregação para a Educação Católica, 1º de abril de 2006.

# Educação e ciência na Universidade Católica: a perspectiva do diálogo entre teologia e ciências naturais

## *Education and science in Catholic Universities: The possible dialogue between theology and natural sciences*

Érico João HAMMES<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo, inspirado na Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sobre a Universidade Católica, examina a relação educação e ciência no diálogo entre teologia e ciências naturais. Propõe, inicialmente, aplicar o conceito de educação formativa (*Bildung*) como adequado para a Universidade Católica, com o auxílio das reflexões de Habermas sobre o papel da religião na esfera pública e com a categoria de teologia pública interpreta o adjetivo de católica da universidade. Na segunda parte, exemplifica algumas consequências para o exercício da relação entre teologia e ciências recorrendo especialmente às obras que pesquisam a relação entre ciências e religião. Explicita-se, desse modo, a importância da Universidade Católica na sociedade atual por sua contribuição formativa para seus membros e por sua função crítica quanto às ciências na sociedade como um todo.

**Palavras-chave:** Educação superior. Religião e esfera pública. Teologia e ciências. Universidade Católica.

### Abstract

*Based on the Apostolic Constitution Ex corde Ecclesiae for catholic universities, the aim of the present article is to examine the relationship between education and science by means of a dialogue between theology and science. First, based on Jürgen Habermas' reflections about the role of religion in the public sphere, we apply the concept of Bildung as being adequate for catholic universities and the meaning of "catholic" when applied to a university is interpreted by the categories of public theology. In the second part we discuss some consequences of the relationship between theology and sciences based on studies that research the relationship between religion and sciences. Therefore, we point out that catholic universities are critical for sciences and important in contemporary times as they contribute to the education of the members.*

**Keywords:** Higher education. Religion and the public sphere. Theology and science. Catholic Univer-

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Teologia, Departamento de Cultura Religiosa. Av. Ipiranga, 6681, Prédio 5, Sala 407, Partenon, 90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: <ehammes@pucrs.br>.

## Introdução

A intenção do presente artigo, como parte de uma leitura da Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, é propor um ensaio a respeito da educação e da ciência na Universidade Católica com base na relação dialógica entre teologia e ciências naturais. De acordo com a Constituição, é essa uma função central da instituição no contexto histórico de divórcio entre universidade moderna e Igreja.

Parte-se de um conceito geral de universidade como instância formativa aduzindo ao conceito da *Bildung* como expressão de uma educação integral, tendo presente as transformações num mundo de constantes e rápidas mudanças. Especialmente os estudos acolhidos ou produzidos no âmbito da UNESCO servem de subsídio a uma compreensão instrumental da educação superior. Para examinar a relevância da Universidade Católica, tem-se presente, por um lado, o seu papel suplementar no sistema da educação superior no Brasil e, por outro, a pertinência da catolicidade no espaço da universidade como parte da esfera pública. Tanto a chamada teologia pública quanto a teoria comunicativa de Jürgen Habermas e suas reflexões sobre a relevância pública da religião evidenciam a contribuição específica da tradição religiosa judaico-cristã para a sociedade como um todo.

A segunda parte do artigo pretende mostrar a relação entre educação e ciência a partir da maneira como teologia e ciências podem interagir de forma geral, bem como do modo pelo qual a Universidade Católica pode favorecer essa relação. Questões como a possível colaboração quanto aos objetos de estudo, fé e natureza, além do impacto na consciência e no comportamento subjetivos, implicações éticas, sociais, ambientais e políticas são tocadas no fazer ciência e pesquisa na Universidade Católica. Além de autores clássicos da história recente desse diálogo, como Ian Barbour, documentos do Magistério fornecem as principais linhas para formular esse diálogo e suas implicações.

## Educação formativa

Dentre os muitos conceitos possíveis de educação, a formação (*Bildung*) enquanto processo construtivo de identidade do ser humano para ser ele mesmo diante de si, com os outros e em abertura a uma alteridade totalmente outra de si mesmo, parece mais adequada à reflexão no âmbito da Universidade Católica. O conceito de uma formação no sentido da *Bildung*, apesar das críticas recentes, pode ser considerado válido para expressar a ideia de uma capacitação da educanda e do educando para o conjunto da vida como sendo uma exigência inerente à educação (MÖLLMANN, 2011). Em todos os casos diferentes concepções pedagógicas, incluída a proposição da UNESCO e de autores como Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2004, 2006), sustentam o sentido de uma compreensão educativa-formativa para educação. O artigo 1 da Declaração Mundial sobre Educação Superior no Século XXI, em português, traduz os termos ingleses *to educate, to train and to undertake research* por “educar, formar e realizar pesquisas” para descrever a missão da educação (United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, 1998). No seu artigo 2 a dimensão formativa é explicitada com o apelo à “[f]unção ética, autonomia, responsabilidade e função preventiva” da Educação. Essa mesma tendência já pode ser encontrada no relatório de Delors *et al.* (2000), especialmente na explicitação dos quatro pilares da educação: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver, aprender a ser.

## Integração dos saberes em vista do ser humano inteiro

A Universidade Católica só pode ser católica se for universidade; mas para ser universidade precisa do reconhecimento, no sentido de Ricoeur (2006) e Honneth (2010), de uma realidade maior: a sociedade ou mesmo a Igreja enquanto sociedade. E a sociedade prescreve suas expectativas em relação à universidade. Por isso a sua transformação quando a sociedade se transforma, como evidenciam o processo de Bolonha na Europa, o impacto da globalização e da comunicação em âmbito mundial, a influência das crises de identidade ante uma sociedade de mercado e mercantilização na América Latina etc. Quais são as expectativas depositadas no sistema universitário? O que se espera em termos de perfil do egresso? Responder a essas e outras questões semelhantes significa submeter a instituição universitária ao turbilhão circundante das demandas, das ideias e das cosmovisões. Daí um dos aspectos da crise poder ser identificado na maneira de como o sistema universitário é capaz de retrabalhar as buscas e as expectativas postas ou impostas pela sociedade. Dependendo da seriedade e qualidade, a universidade poderá responder de forma barata contentando-se em ser replicadora das solicitações que lhe são endereçadas ou em ser um centro de repensamento e reconstrução da própria sociedade.

Por vocação, no entanto, as universidades representam um poder crítico, massa crítica, para repropor as demandas e expectativas e operar transformativamente no âmbito de sua atividade própria. É sua missão educativa-formativa romper o círculo vicioso e diabólico do estímulo-resposta e relançar-se a horizontes não esperados e nem delimitados. O ser humano ao qual se dedica e com quem produz conhecimento e ciência, e que é a universidade, é sujeito e não simplesmente possuidor de habilidades ou capacidades objetivas e instrumentais.

A adjetivação católica de uma universidade, ou seja, de uma Instituição de Educação/ ensino superior, faz com que esta se coloque num estado de imponderabilidade na medida em que é relacionada a parâmetros de outra sociedade, a Igreja. A instituição da Universidade Católica, nos termos em que hoje é conhecida, foi necessária somente depois que a ocidental, como se verá mais adiante, havia rompido com suas raízes cristãs, sendo uma tentativa de aproximar a Igreja e a ciência. Em seu desenvolvimento posterior, especialmente fora da Europa, veio a somar-se mais uma condição favorecendo sua expansão. O caso brasileiro é representativo. Como já aconteceu no campo da Educação Fundamental, também na Educação Superior a Igreja cumpriu um papel suplementar: oferecer uma oportunidade de educação onde o Estado e o conjunto da Sociedade não tinham as condições necessárias para tanto. O fato de ser católica, nessa situação, é menos importante do que o fato de ser universidade. Por conseguinte, muitas pessoas – entre estudantes, docentes e funcionárias ou funcionários – não se identificam com princípios católicos. No máximo os aceitam como um preço a pagar ou como um mal inevitável.

E aqui a primeira exigência é de que, enquanto universidade, seja uma servidora, a serviço da sociedade, tendo no centro a busca de respostas aos problemas humanos da mesma. O servir, em princípio, é da natureza de qualquer instituição de educação superior ou de pesquisa, mas, no caso de uma instituição católica, mais do que acadêmica essa qualidade é teológica. Destaca-se como caridade, quer dizer, vem de seu compromisso com o modo divino de ser: amor, gratuidade e doação. Trata-se de um critério de validação da condição católica pela qual se aplica a exigência da relevância das pesquisas, visando melhorar a qualidade de vida para a maioria da população partindo dos mais pobres. É claro que essa característica se fará acadêmica e universitariamente nos limites e possibilidades das condições econômicas e intelectuais da Instituição.

A condição católica, cada vez mais, a partir do Concílio Vaticano II, explicitou-se em termos de vinculação ao Mistério Trinitário, compreendido como comunhão de pessoas no amor. Conseqüentemente, o empenho pela paz, direitos humanos, justiça, desenvolvimento, libertação, opção pelos pobres, crítica à desigualdade social, misericórdia, preocupação ecológica e atenção aos problemas das migrações entraram no rol das virtudes cristãs. A recuperação da centralidade da caridade, a partir da compreensão do Mistério Divino como Mistério de Amor (Bento XVI, *Deus caritas est*), centrou a autocompreensão da Igreja no essencial do Evangelho. A Universidade Católica, além da missão de refletir teologicamente esse distintivo da catolicidade, é chamada a traduzi-la em seu ser e fazer.

Quando *Ex corde Ecclesiae* coloca essas exigências continua, fundamentalmente, a tradição educativa da Igreja de se preocupar em buscar a universalização do acesso à formação tendo como critério os pobres da sociedade. Esse é um dos mais sérios desafios de uma Universidade Católica no atual cenário da educação no mundo e, em particular, no Brasil. Enquanto, por um lado, cresce a oferta da educação, por outro também manifestam-se os grupos econômicos interessados em explorar a procura como fonte de renda, aplicando as mais draconianas leis da concorrência e da lucratividade. A simples orientação para o mercado sacrifica o sentido mais amplo da formação em troca de resultados imediatamente aferíveis de inserção profissional ou de retorno do investimento. O sentido real da educação com sua exigência formativa pode ser menos lucrativa a curto prazo, mas a médio e longo prazo, para além do mercado, é cada vez mais necessária para o conjunto da sociedade.

Ainda que se possam admitir regras de otimização dos recursos, a educação tem um traço irrenunciável de gratuidade e de investimento sem retorno. A tradução da catolicidade se dá em termos de amor ao mais necessitado, mediante uma produção ou reconstrução do conhecimento segundo as demandas dos excluídos ou descartados da sociedade. Enquanto a tendência geral da economia mundial é de crescente concentração de bens e riquezas, espera-se da Universidade Católica uma formação de competências em vista de uma sociedade mais justa. Isso implica uma crítica geral a todos os campos do saber: saúde, construção civil, eletrônica, computação e informática, agricultura, educação, comunicação, cultura, economia, direito, filosofia, teologia, religiões, administração e assim por diante.

A dimensão servidora da Universidade Católica nos dias atuais, derivada do mandamento da caridade, vincula-se, cada vez mais, com a responsabilidade ecológica advinda do reconhecimento de um valor intrínseco da própria natureza, que vai além do seu valor de uso: uma espécie animal ou vegetal deve poder continuar existindo mesmo que não tenha uma importância direta e imediata para o ser humano. É o que se pode aprender dos famosos versos de Angelus Silesius (+1677): “*Die Rose ist ohne Warum. Sie blühet, weil sie blühet. Sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*” (A rosa é sem porquê. Ela floresce porque floresce. Ela não atenta para si mesma, nem pergunta se alguém a olha, tradução minha) (SILESIUS, 1990, p.31).

Educar – formar –, para a gratuidade da natureza, para a razão contemplativa, mística e caritativa é, por conseguinte, parte essencial da educação católica superior, a orientar-se em sua pesquisa e ciência pela norma da construção ambiental e não simplesmente pela lei do lucro. Une-se, assim, à “reflexão de inúmeros cientistas, filósofos, teólogos e organizações sociais que enriqueceram o pensamento da Igreja sobre estas questões [ambientais]” (Encíclica *Laudato si*, n. 6 e 7). Com mais razão, essa responsabilidade se impõe diante do compromisso com as gerações futuras na forma da preservação dos recursos que pertencem aos que vêm depois.

Outra característica fundamental da tradição educativa católica presente na *Ex corde Ecclesiae* (1990) consiste na vocação à integração dos saberes e na integralidade da *Bildung* – formação. É claro que a própria ciência atual faz-se crescentemente mediante conexões

com outros saberes, de forma trans, inter e pluridisciplinar. O estágio científico atual só acontece na intercomunicação e cooperação das diferentes áreas de conhecimento. Para a Universidade Católica, a integração dos saberes é parte da integralidade do ser humano. Os sujeitos envolvidos (estudantes, docentes e corpo técnico-administrativo) na existência universitária católica são o mais importante dos temas a serem pensados. A sua ciência, enquanto objetivação, é também autoimplicante e subjetivadora na medida em que elas e eles na ciência fazem universidade e se formam pela responsabilidade que tem consigo e com sua comunidade (*universitas*) e seus integrantes. A integração das disciplinas dá-se, então, pela visita mútua das mesmas e pelos sujeitos que nelas e com elas se formam.

## A educação e a ciência no diálogo entre teologia e ciências naturais

Para analisar a relação entre educação e ciência a partir da relação entre teologia e ciências naturais na Universidade Católica, pode começar-se com a leitura do n. 46 da *Ex corde Ecclesiae*:

Um campo que interessa dum modo especial a Universidade Católica é o diálogo entre pensamento cristão e ciências modernas. Esta tarefa exige pessoas particularmente preparadas em cada uma das disciplinas, que sejam dotadas também duma adequada formação teológica e [que sejam] capazes de enfrentar as questões epistemológicas ao nível das relações entre fé e razão. Tal diálogo refere-se tanto às ciências naturais como às ciências humanas, as quais põem novos e complexos problemas filosóficos e éticos. O investigador cristão deve mostrar como a inteligência humana se enriquece da verdade superior, que deriva do Evangelho (JOÃO PAULO II, N 46).

E como referência ao papel “da verdade superior” derivada do “Evangelho” cita Paulo VI em continuação:

A inteligência não vem nunca diminuída, mas, pelo contrário, é estimulada e robustecida pela fonte interior de profunda compreensão que é a Palavra de Deus, e pela hierarquia de valores que dela provém... Dum modo único, a Universidade Católica contribui para manifestar a superioridade do espírito, que nunca pode, sem o risco de perder-se, consentir em colocar-se ao serviço de qualquer outra coisa que não seja a procura da verdade (PAULO VI, aos Delegados de Federação Internacional das Universidades Católicas, 27 de Novembro de 1972: AAS 64 (1972), p.770.).

Deve sublinhar-se, inicialmente, o interesse particular do “diálogo entre pensamento cristão e ciências modernas”, que está na origem da Universidade Católica atual a partir da retomada da Universidade Católica de Leuven (1832-1835). No Brasil, essa mesma preocupação acompanha o início da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1946. Trata-se de uma tentativa de responder às transformações da educação superior com o advento do Estado moderno que, em vários países, afastou a Igreja e, muitas vezes, a Teologia do seu meio. Para buscar um novo contato foi necessário criar instituições próprias com o claro objetivo de uma compreensão mais profunda e de um diálogo com as novas ciências. Mas o que significa esse “diálogo entre pensamento cristão e ciências modernas”? O que se entende por diálogo? O que acontece num diálogo? O que é pensamento cristão? E o que são ciências modernas?

## Uma teologia para o diálogo

Antes de entrar no tema do diálogo, convém explicitar alguns aspectos pertinentes da teologia. A Constituição Apostólica, no número acima transcrito, refere-se a “uma adequada formação teológica”. A teologia, efetivamente, possui a vocação de ser mediadora metodologicamente rigorosa entre o ato de fé e a existência comunicativa. Em sua acepção teológica, a fé pode ser descrita como uma relação à transcendência numa espécie de pacto fiducial. Possui em si o momento subjetivo e incomunicável da experiência, mas é também pessoal-social porque se realiza humanamente e tende a comunicar-se a toda existência de quem a professa. Atinge, assim, os âmbitos da convivência social e da atividade de vida em sua condição comunicativa.

Ao menos à primeira vista nada impede que essa condição seja associada à “razão comunicativa” de Habermas (1988), como, aliás, diversos autores têm procurado investigar (ARENS, 1989, MÖRES, 2006). Na medida em que a fé representa uma articulação possível de sentido de vida para pessoas em sociedade, também se torna passível de ser expressa de modo acessível em seu conteúdo para outros sujeitos (WENZEL & SCHMIDT, 2009, passim). Aqui apresentam-se duas formas essenciais de participação: de um lado a comunicabilidade e de outro a pertinência. O próprio Habermas destaca essa pertinência em vários momentos em uma réplica a um evento de teologia em Chicago, em 1988, publicada posteriormente como excuro sob o título *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits* (HABERMAS, 1991, p.127). Habermas avalia, em geral, positivamente, a forma como algumas teólogas e teólogos recebem seu pensamento. Este é especialmente iluminador para validar uma presença de fé na sociedade secular, eventualmente pós-metafísica.

Em vários outros textos Habermas destaca a importância da religião, em especial a tradição judaica, cristã e a confissão católica, para o tema da transcendência. Nesse sentido, mereceu destaque especial seu discurso por ocasião do prêmio da paz a ele conferido pelos livreiros alemães em 2001 (HABERMAS & REEMTSMA, 2001). Com o título *Glauben und Wissen* (Fé e saber), o Homenageado, sob o impacto dos atentados de 11 de setembro daquele ano, defende uma fé esclarecida como reserva de sentido para a sociedade, desde que saiba traduzir seus conteúdos de forma a serem acessíveis à sociedade secular. De fato, “quando o pecado se dissolveu em culpa e a violação dos mandamentos divinos se converteu em descumprimento de leis humanas, algo se perdeu”. Caberia ao discurso religioso manter viva essa reserva escondida nesses conceitos para dentro de uma sociedade em que “o desejo de perdão sempre ainda se vincula com o desejo não sentimental de reverter o mal que se fez a outrem”. Sim, “a esperança perdida de ressurreição, deixou para trás um sensível vazio” (2001, p.13). Já antes havia citado o exemplo de protestantes e católicos em sua tentativa de estender ao embrião fora do útero – embriões geralmente criocongelados – a condição de portador de direitos fundamentais. Sem, portanto, dissolver as fronteiras entre a fé e o saber, mas também sem traçar uma linha fixa, Habermas reconhece uma necessária contribuição mútua.

Para a Universidade Católica em todos os casos pode reconhecer-se aqui a tarefa essencial de ser um fórum adequado ao debate aberto e ao exercício do diálogo entre os vários mundos. E a teologia tem a vocação de elaborar e reconhecer a valência religiosa presente nas demandas da sociedade, na forma como se mostram no fazer ciência na universidade. Deve buscar a capacidade de traduzir e interpretar a fé para o interior de uma sociedade estabelecida, em grande parte, em outra linguagem e cultura, em favor de uma Universidade Católica.

Um segundo papel essencial da teologia na configuração de uma Universidade Católica

é a interlocução com a mesma enquanto público destinatário. Como é recordado pela *Ex corde Ecclesiae*, historicamente a universidade ocidental nasceu em relação estreita com a Teologia. Autores como Tracy (1981) e Hünermann (2003) destacam a universidade como um dos públicos interlocutores da Ciência da Fé. Embora no mais tardar com o advento da universidade moderna a teologia tenha perdido seu lugar em muitos países, bem como os debates em torno de sua presença, desde Kant até os dias atuais não cessou, ainda assim, no único lugar onde é imprescindível, a universidade. É seu lugar essencial de aprendizagem das leituras de realidade, mundo e vida, e é o lugar em que a articulação da fé precisa ser a mais rigorosa para dar conta dos discursos das demais ciências e cosmologias. É também aí que é despojada de toda presunção de posse exclusiva ou autoridade eo ipso sendo confrontada sempre com critérios de outras formas de saber. Na universidade, a teologia não está no habitat de uma comunidade de fé, mas de uma comunidade científica, onde as perguntas são mais importantes do que as respostas, as quais, por sua vez, têm menos autoridade.

Além da Universidade, para Tracy, outros dois públicos seriam a Igreja e a Sociedade (donde seu conceito de *Public Theology*, ao menos em parte coincidindo com a “esfera pública” habermasiana); para Hünermann, o outro público seriam os pobres. Ainda que a Universidade possa ser considerada como certa esfera pública, a especificidade desta permite considerá-la em sua relacionalidade e em seu papel com a esfera pública, no sentido em que o termo é entendido nas ciências sociais: mediação entre o Estado e a esfera privada. É o espaço do debate e do encaminhamento de decisões normativas para o conjunto da sociedade. Além da geração de conhecimento, a universidade participa com a elaboração de conceitos advindos das mais diferentes áreas do saber, inclusive da filosofia, teologia, direito, ciências sociais e demais ciências humanas. Na Universidade Católica, onde se supõe a teologia como mediação para a confessionalidade, a religião e a fé entram como parte da contribuição para a esfera pública. Seguindo a sugestão de Habermas destacada por Irlenborn (2008, p.338), a Universidade Católica pode ajudar na “interpretação cooperativa” da fé para a esfera pública. Quer dizer, enquanto espaço plural e de pesquisa, o ambiente universitário católico é representativo da sociedade na qual se encontra. O ambiente interno de pesquisa permite o encontro entre a fé e o saber e pode exercitar o pensamento a ser compartilhado em sociedade.

Quanto à teologia em sua forma de teologia pública, como vem sendo desenvolvida em vários países inclusive no Brasil, esta pode antecipar a mediação da fé para a esfera pública e no mundo das ciências (CAVALCANTE & SINNER, 2011; SINNER, 2012). Coincidindo em certo sentido com o projeto de David Tracy, pode dizer-se que trata-se de uma realização do programa de presença da religião na esfera pública, inclusive no Fórum Social Mundial através do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Com a missão de expressar o conteúdo e a experiência de fé em todas as suas dimensões e repercussões, a teologia acolhe a realidade como princípio para repensar o que se crê e repropõe seus resultados transformativamente. No exemplo do Fórum Social Mundial, a teologia entrou como interlocutora dos movimentos sociais, muitos dos quais já estavam na origem do próprio Fórum (HAMMES, 2010). Mais uma vez, a Universidade Católica pode ser o lugar de intermediação, na medida em que também as questões sociais, a ética e a doutrina social da Igreja são desenvolvidas e têm a oportunidade para se ajustarem às necessidades da sociedade, especialmente às dos pobres.

A Universidade Católica se manifesta, então, como sendo, talvez fundamentalmente, o lugar em que é possível uma experiência acadêmica de fé e religião de forma comunitária e universitária. A formação religiosa como parte da formação (*Bildung*) de seres humanos (GRÜMME, 2012) nas condições exigidas pela sociedade atual pode encontrar na educação superior católica um ótimo ambiente. Aprender a conviver com o diferente, a dialogar, a

compreender as implicações científicas e o valor científico da fé, as dimensões sociais das ciências e das pesquisas são aspectos integrantes de uma boa formação acadêmica religiosa, cristã e católica.

## Relação dialógica entre teologia e ciências

O que são ciências ou, na expressão da *Ex corde Ecclesiae*, ciências modernas? Pode não se tratar de um conceito preciso, mas é fácil elencar alguns exemplos. No site inicial do *Center For Theology and Natural Sciences* são mencionadas a Física, a Cosmologia, a Biologia Evolutiva, a Genética, as Neurociências, as Ciências Ambientais, a tecnologia e a Matemática. Em outras obras especializadas, citam-se ainda a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia (BARBOUR, 2000; OXFORD..., 2006; CAMBRIDGE... 2010). Qualquer ciência que use da metodologia positiva e indutiva de investigação e que tenha como sua preocupação a busca de conhecimento da realidade, seja ela humana, animal, vegetal ou física, faz parte do que se chama de “ciência moderna”. Fala-se assim também em ciências naturais (*Naturwissenschaften*) ou positivas em oposição às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Desse modo a teologia, por um lado, e as ciências naturais, por outro, podem ser consideradas como a polaridade entre a Universidade moderna e a Catolicidade.

## O diálogo com as ciências

Uma consulta a periódicos e obras que abordam o tema permite reconhecer um uso corrente da expressão “diálogo” na relação entre fé e razão, religião e ciência e teologia e ciências (naturais). Seguindo a exposição de Barbour (2000, p.21; MCGRATH, 2010), coincidindo parcialmente com Haught (1995, 2010, p.168), podem identificar-se essencialmente quatro formas de relação entre ciências naturais e religião ou Teologia: conflito, independência, diálogo e integração.

A posição de independência tem como um de seus representantes mais conhecidos o paleontólogo, biólogo e historiador das ciências Stephen Jay Gould. Seu conceito de “magistérios não sobreponíveis” (GOULD, 1999) permite uma tolerância mútua, mas não se vê adequadamente um diálogo. O respeito da alteridade dos campos de pesquisa pouco transforma o pensamento recíproco. A fé, nesse caso, deixa de aprender das ciências, embora o sujeito da fé possa tornar-se mais esclarecido. Corre-se o risco de uma espécie de esquizofrenia em que a mesma pessoa, enquanto cientista, maneja bem os instrumentos de pesquisa e tem um pensamento rigoroso, mas como pessoa de fé vive em paradigmas pré-científicos e confunde a cosmovisão em que a linguagem religiosa foi estabelecida com o conteúdo da própria fé. É essa situação que explica a dicotomia de cientistas renomados, mas religiosamente ingênuos, aceitando como cientificamente certos e verdadeiros fatos e narrativas que pertencem à linguagem religiosa e deveriam ser submetidas à mesma crítica à qual se submete qualquer outro fenômeno. É o que explica também, por exemplo, a adesão de físicos ou matemáticos a ideias como o criacionismo ou afirmações de causalidade divina direta no universo, como acontece com pretensas provas matemáticas de Deus.

Para a Universidade Católica essa forma de existência paralela pode acontecer de várias maneiras. A mais evidente consiste num paralelismo entre a atividade científica e a proposta confessional de atividades pastorais ou mesmo de teologia. Enquanto academicamente se promovem todas as qualidades gerais da educação superior, confina-se o âmbito da fé ao privado, a espaços e tempos extracurriculares. É possível, assim, observar práticas religiosas desprovidas de qualquer rigor teórico, de qualquer atualização litúrgica ou espiritual e com um mínimo de assessoria teológica. Com frequência, a pastoral se transforma em devocionalismo apenas piedoso, mas sem impacto na vida intelectual e na pesquisa. Temas como Ecumenismo, diálogo inter-religioso, fé e razão são desconhecidos. Mesmo os cursos de teologia, quando presentes, às vezes apenas usam o espaço e a infraestrutura sem contato com a instituição como um todo. E as disciplinas de “teologia”, oferecidas no conjunto das faculdades, não raramente ficam acondicionadas a serem um ensino religioso ou catequético.

Antes de considerar as outras formas de diálogo convém ter presente que a sugestão de S. J. Gould, com a separação dos magistérios, representa um avanço em relação à atitude de conflito e animosidade muitas vezes suposta ou promovida. A resistência ao diálogo pode estar tanto do lado das ciências como do lado da religião ou da teologia. Enquanto para muitos cientistas estas últimas ocupam-se de dogmas ou afirmações inquestionáveis, as quais tornariam impossível até mesmo uma teologia científica, também certos ambientes religiosos olham com suspeição para a ciência. Sempre existem autoridades religiosas, mesmo bispos católicos, para quem o papel da teologia consiste apenas em reforçar as posições do magistério e da tradição. Com mais razão, as ciências naturais são mantidas fora do horizonte da fé ou submetidas à compreensão estreita de uma teologia fechada sobre si mesma. Do lado de algumas áreas das ciências positivas, por sua vez, é quase consenso ver as religiões como resíduos de tempos passados ou como entraves para o seu avanço.

Uma segunda forma de relação é chamada de diálogo e consiste essencialmente no reconhecimento das semelhanças de procedimentos entre as ciências e a teologia. As ciências aceitam que a teologia (religião) tenha suas próprias bases, métodos e conceitos, assim como as ciências naturais os têm. Como lembra Ian Barbour, o próprio cristianismo tinha em sua dinâmica de reflexão um movimento a favor do surgimento das ciências. Estas, por sua vez, levantam questões-limite – a contingência, inteligibilidade do real, a origem de todas as coisas –, a partir das quais é possível refletir teologicamente. Quanto aos procedimentos e pressupostos, sabe-se que as ciências movem-se numa relação sujeito-objeto em que a dimensão subjetiva e os grandes referenciais interpretativos não se reduzem aos puros dados. Aliás, a formulação da compreensão dos dados exige a intervenção interpretativa e imaginativa. Em termos de Universidade Católica, essa relação exige a valorização do aporte teológico à concepção de cada instituição. A depreciação institucional da contribuição da teologia por parte da universidade significa uma perda da qualidade católica da Universidade. O autoisolamento da teologia, por sua vez, representa uma traição à sua missão e, sobretudo, a perda de sua qualidade universitária.

A terceira forma de colaboração dá-se na forma de integração. Trata-se da acolhida da interpelação científica à linguagem e ao pensamento religioso e de fé. É quando esta consegue mudar seu discurso com a ajuda dos avanços científicos e a mediação filosófica. O efeito desse diálogo na forma de integração consiste em permitir um reconhecimento mútuo do discurso do outro, podendo chegar a uma verdadeira transformação de pensamento, em especial no tocante ao espaço da transcendência. Tanto do ponto de vista de uma compreensão da totalidade inclusiva do ser humano quanto das implicações para a responsabilidade e das repercussões éticas, essa forma de integração, ou contato e confirmação nos termos de John Haught, é essencial para a realização de um conceito de Universidade Católica. Realiza

a sua competência para dizer o mundo e a natureza em sua relacionalidade ao ser humano e à transcendência.

Com o recurso da filosofia como suporte conceitual a relação entre a fé, a teologia e as Ciências, pode realizar-se transformativamente para ambas. A fé ou a religião, no rigor da linguagem, na disciplina metodológica e no limite de sua especificidade, conseguem afirmar-se em igualdade de condições com as demais áreas do saber humano. Além disso, considerando a condição autoimplicante da fé, a teologia faz-se necessária para que corresponda qualitativamente às pessoas que integram a Universidade Católica e subsidie seu testemunho e suas opções éticas.

A integração entre fé, teologia e ciências finalmente leva a instituição católica a explicitar sua relação intrínseca com a justiça, a paz e a ecologia, como se entende dos apelos da *Ex corde Ecclesiae* à Doutrina Social da Igreja e como deve ser sublinhado a partir da encíclica *Laudato si'*, do Papa Francisco. Historicamente, o tema da justiça, no caso brasileiro, ficava restrito às aulas de Moral Social; o tema da paz, sequer era tratado no curso de teologia, muito menos no conjunto das demais disciplinas; e a questão ambiental nem se percebia. Diante da realidade atual, também destacada pelas ciências, a sustentabilidade se impõe como uma exigência transversal. Todas as áreas de conhecimento podem promover pesquisas em favor da preservação do ambiente. O tema da paz, além de ser uma crítica à guerra e à violência, se impõe na forma de paz justa (STASSEN, 2008; DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, 2013). É entendida como um novo paradigma frente às alternativas entre Teoria da Guerra Justa e do Pacifismo radical. Para o caso brasileiro, esse tema se traduz na forma de superação da violência social e representa um apelo à Universidade Católica em favor da gestão das pesquisas e a implementação de ações transformadoras da realidade. Uma adequada política de resolução de conflitos, iniciativas de capacitação de pessoas, especialmente nas licenciaturas, nas faculdades de direito, nos cursos de serviço social, filosofia e teologia, grupos de estudo e pesquisa, articulação com os poderes públicos e a sociedade civil, serviço de apoio e muitas outras possibilidades podem envolver a comunidade acadêmica no projeto de uma paz justa.

## Conclusão

Conclusivamente, pode-se afirmar que o distanciamento da teologia em relação às Ciências foi acidental e não é constitutivo nem daquela e nem destas. Por sua natureza, como também deixa entrever a afirmação de Paulo VI, citada no n. 46 da *Ex corde Ecclesiae*, ao buscarem a verdade, as ciências naturais simplesmente realizam uma dimensão comum do espírito humano: conhecer melhor a realidade. Muitas das grandes conquistas científicas, mesmo das mais revolucionárias, contaram com pessoas de fé e mesmo formação teológica: Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Mendel, Darwin (ainda que seja reconhecido como agnóstico), Einstein (também sem confessionalidade), Lemaître, Max Planck e muitos outros. A distância em relação à Teologia ou à religião (cristianismo e catolicismo), em boa parte, deveu-se a elas próprias, em seu fechamento ao mundo da ciência.

Daí a importância da Universidade Católica em sua função mediadora e formadora de consciência. A primeira função consiste em garantir o espaço da liberdade de pesquisa e desenvolvimento, tendo presente a figura da e do cientista em sua concretude de ser humano, com suas angústias e perguntas existenciais e religiosas a serem refletidas no diálogo reconstrutivo e aprendente com a fé. A segunda função inclui as dimensões éticas

ou morais implicadas nas ciências e na missão geral da instituição “Universidade Católica”. Na linha geral de uma verdadeira Bildung, cabe-lhe a tarefa especial de ser agente de uma visão de sociedade e de construção de um sistema educacional capaz de dar conta da realidade brasileira, em sintonia com a Doutrina Social da Igreja.

Dentre essas funções, além da responsabilidade social e cidadã, como é entendida tradicionalmente, hoje, a Universidade Católica no Brasil e no mundo precisa responder aos desafios da justiça social inclusiva dos pobres, dos migrantes e das futuras gerações. É tarefa sua buscar caminhos de superação da violência social e da construção de uma paz justa. Participar da defesa da ecologia e proteção ambiental assumindo corajosamente a crítica aos modelos atuais de sociedade, de consumo e de produção destrutivos e predatórios da vida no planeta e do ambiente no cosmo.

## Referências

- ARENS, E. (Hrsg.). *Habermas und die theologie: Beiträge zur theologischer rezeption, diskussion und kritik der theorie kommunikativen handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989.
- BARBOUR, I. G. *Quando a ciência encontra a religião*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CAMBRIDGE companion to science and religion (the). Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CAVALCANTE, R.; SINNER, R. Von. *Teologia pública em debate*. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- DELORS, J. et al. *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 2000.
- DEUTSCHE *Bischofskonferenz: Gerechter friede* (27 september 2000). 4.ed. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2013.
- FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. Disponível em <[http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_po.pdf](http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2015.
- GOULD, S. J. *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*. New York: Ballantine Pub. Group, 1999.
- GRÜMME, B. *Menschen bilden? Eine religionspädagogische anthropologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2012.
- HABERMAS, J. *Texte und Kontexte*. 2.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns: 2 Bd*. 4.ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (Col. Edition Suhrkamp 1502 Neue Folge 502).
- HABERMAS, J; REEMTSMA, J.P. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. Disponível em: <<http://www.aspresolver.com/aspresolver.asp?SOTH;S10023106>>. Acesso em: 13 Okt. 2015.
- HAMMES, E. Le christianisme dans un autre monde possible: les chrétiens et le Forum social mondial. *Théologiques*, v.18, n.1, p.19-36, 2010.
- HAUGHT, J.F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- HAUGHT, J.F. *Science and religion: From conflict to conversation*. New York: Paulist Press, 1995.
- HONNETH, A. *Kampf um anerkennung: zur moralischen Ggammantik sozialer konflikte*. 6.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.

HÜNERMANN, P. Was heißt es heute, Theologe zu sein? *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, v.183, p.239-246, 2003.

IRLENBORN, B. Religion und öffentliche Vernunft: zur bedeutung des christlichen Glaubens bei Jürgen Habermas. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, v.55, n.2, p.334-344, 2008.

JOÃO PAULO II, Papa. *Constituição Apostólica Ex Corde Ecclesiae*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1990. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15081990\\_ex-corde-ecclesiae.pdf](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.pdf)> Acesso em: 20 maio 2015.

MCGRATH, A. E. *Science and religion: A new introduction*. 2.ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

MÖLLMANN, A.D.S. *O legado da bildung*. 2011. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2011. Disponível em: <<http://repositorio.pucrs.br:80/dspace/handle/10923/2893>>. Acesso em: 25 set. 2015.

MÖRES, C. *Das kommunizierende Ich? Zum kommunikationsbegriff in der theologie mit bezug auf die theologische Habermas-rezeption*. Berlin: Lit, 2006.

OXFORD Handbook of Religion and Science (the). Oxford: Oxford University Press, 2006.

RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, B.S. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez, 2004 (Questões da nossa Época, v.120).

SANTOS, B.S. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SILESIUS, A. *Aus dem Cherubinischen Wandersmann*: Stuttgart: Reclam, 1990.

SINNER, R. Von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.

STASSEN, G.H. (Org.). *Just peacemaking: The new paradigm for the ethics of peace and war*. Cleveland: Pilgrim Press, 2008.

TRACY, D. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. London: SCM Press, 1981.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. *World Declaration on Higher Education for the Twenty-First Century: Vision and action*. Available from: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141952e.pdf>>. Cited: Sept. DIA, 2015.

WENZEL, K.; SCHMIDT, T.M. (Org.). *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.

# Liberdade e razão: considerações da relação entre ciência, educação e a religião de Cristo<sup>1</sup>

## *Freedom and reason: Considerations on the relationship between science, education and the religion of Christ*

Artur José Renda VITORINO<sup>2</sup>

### Resumo

Ao buscar estabelecer uma relação entre ciência, educação e a religião de Cristo, este texto afirma que o mundo construído por Cristo foi invadido pelas ideias de Aristóteles e, desse modo, gerou-se um mundo com capacidade de criar nele um lugar independente, o qual e pelo qual foi elaborada outra totalidade das coisas que pertencem a outro domínio com suas próprias leis, e as quais as fazia cumprir, as leis da curiosidade. Com isso, a cristandade abandonou a sua liberdade para cumprir as leis de Aristóteles e, conseqüentemente, busca expor como a ideia de ciência presa à concepção aristotélica de Homem Curioso está assentada sobre o problema da exterioridade sob o efeito da razão desengajada. Mas, desde o final do século XIX, os cientistas habituaram-se a considerar que não há limites para a observação, pois que os modelos ditos científicos nada mais são do que conhecimentos aproximados do que se propõe examinar. Tal conceito de ciência deixou bastante similar a pesquisa entre ciências humanas e exatas ao rejeitar a ideia de um observador absoluto capaz de revelar a relação entre o concreto e o sensível. Com efeito, o mundo percebido e o mundo da ciência são interdependentes; isso faz com que se retome a concepção socrático-platônica de liberdade como um problema moral, conforme mostrou Mario Vieira de Mello, e a religião de Cristo como uma religião de liberdade.

**Palavras-chave:** Ciência. Educação. Liberdade. Razão. Religião.

### Abstract

*Seeking to establish a relationship between science, education and the religion of Christ, we state that the world according to Christ was flooded by Aristotle's ideas and this enabled men to envision a world as an independent place, in which things belonged to another domain with its own laws and in which the laws of curiosity were dominant. Thus, Christianity abandoned the idea of freedom to comply with the laws of Aristotle and hence seeks/we seek to discuss how the idea of science associated to the Aristotelian concept of the curious man is based on the problem of externality under the effect of disengaged reason. However,*

<sup>1</sup> Este texto, em linhas gerais, foi exposto oralmente em 6 de maio de 2015 na Mesa-Redonda "Educação e Ciência na Universidade Católica" do Colóquio "A Identidade da Universidade Católica: em comemoração aos 25 anos da Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*".

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Faculdade de História, Programa de Pós-Graduação em Educação. Rod. Dom Pedro I, km 136, Pq. das Universidades, 13086-900, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <arturvitorino@puc-campinas.edu.br>.

*since the late nineteenth century, scientists have come to believe that there is no limit for observation, as scientific models are nothing more than approximate knowledge of what is to be examined. The studies in the field of human and exact sciences became similar when both rejected the idea of an absolute observer who is capable of revealing the relationship between the concrete and sensitive. Indeed, the perceived world and the world of science are interdependent; thus, the Socratic-Platonic concept of freedom as a moral problem, as argued by Mario Vieira de Mello, and the religion of Christ as a religion of freedom can be revisited.*

**Keywords:** Science. Education. Freedom. Reason. Religion.

## Introdução

A religião de Cristo é uma religião de liberdade. O mundo construído por Cristo não foi especialmente feito para o homem curioso. Mas, a partir de Aristóteles e de suas concepções, instalou-se nesse mundo construído por Cristo numerosas coisas com capacidade de gerar nele um lugar independente, o qual e pelo qual foi elaborada outra totalidade das coisas que pertencem a outro domínio com suas próprias leis, e as quais as fazia cumprir, as leis da curiosidade. A cristandade abandonava a sua liberdade para cumprir as leis de Aristóteles. A liberdade de Cristo era uma só, mas a curiosidade comportava um grande número de distinções. Havia o teórico e o prático. Havia o natural, o *habitat* do homem e o sobrenatural visitado pelo Espírito Santo. Havia o Ato e a Potência, sendo que era no Ato unicamente que se manifestava integralmente a plenitude do ser (MELLO, 2001).

Assim, com Aristóteles nasceu a ideia de ciência tal como é conhecida até hoje, ou seja, como fruto do homem curioso aristotélico, cujo fundamento está assentado sobre o problema da exterioridade sob o efeito da razão desengajada. O homem de ciência complacetemente não tem nenhum vínculo com o que diz respeito ao que seja interior, espiritual, pois a sua ideia de razão está presa à razão desengajada. Afinal, a ciência em si mesma é neutra. Não tem compromissos com nada, a não ser com a descoberta da verdade, verdade esta que traz a marca de uma descrição mais fidedigna possível da realidade do mundo.

Porém, as palavras ditas acima acerca da liberdade, da religião e da ciência, hoje, diria o relativista, o pós-moderno, o pós-metafísico, o filósofo da linguagem ligado às concepções de Wittgenstein, são palavras ancoradas em uma linguagem essencialista, cujo teste com as diversidades do mundo não resistiria a um simples exemplo. O essencialismo e a sua linguagem são a criação de um mundo preso à vontade de poder, de dominação, sem qualquer vínculo com os propósitos e preceitos por ela eleitos. Alguns diriam que é contraditória consigo mesma.

Embutidos como o homem está no “mundo da ciência” (aqui, banalmente pensado), temos a tendência de correlacionar a certeza com a verdade. Esta última tem sua certeza expressa pela enunciação analítica correspondente à experiência, sobre a qual o sujeito cognoscente se debruçou e, ordenadamente assim construída, configura-se como teoria, levando-nos ao senso de previsibilidade, dado que a natureza foi apreendida em sua ordem legal, pela qual é verdadeiro aquilo que está enunciado na teoria e que funciona exteriormente a esse simbolismo lógico-formal. Essa é uma ideia confortante e segura para o conhecimento de interesse técnico. Porém, se transferida para o conhecimento de interesse emancipatório, este a tornará contraditória por si mesma, pois se estará cristalizando uma ordem natural

e, assim, cair-se-á num mundo fechado, totalitário.

A ciência, especialmente em seu sentido mais lato, significa que o problema da verdade, isto é, a questão de saber se está ao alcance do homem a aquisição de algum tipo de certeza é respondida afirmativamente. Porém, hoje esse problema parece indissolúvelmente ligado ao da liberdade. Isso porque se há um modo qualquer de definir a verdade no mundo contemporâneo será sem dúvida dizendo que ela não se impõe necessariamente ao espírito dos homens, que ela é uma verdade de opção, sem força coercitiva.

Se, então, afirmamos que a ciência não pode satisfazer inteiramente as necessidades espirituais do homem, por outro lado ela satisfaz em alto grau uma necessidade importante, a de certeza. A ciência elabora as suas ideias e lhes dá o máximo de garantias possíveis, aspira descobrir o elemento que faria do seu ponto de vista uma verdade com força coercitiva sobre o espírito humano. Desse modo, a ciência manifesta sua situação de superioridade no que diz respeito à questão da certeza e, por conseguinte, para ela o fato científico não depende da aprovação que se der a suas ideias e, em última análise, da liberdade que todos têm de dizer sim ou não às suas teorias ou explicações. Para Mello (1986, p.172), o “homem de ciência diz sem reboço: é assim que as coisas passam; vocês não creem? – pior pra vocês, meus fatos desafiam qualquer descrença – minha própria certeza me basta”.

Geralmente, informados da possibilidade de contatar um profissional da educação envolvido por esse mundo da ciência, pais de crianças interrogariam para os ditos especialistas em educação: como o(s) meu(s) filho(s) deve(m) ser educado(s)? De forma semelhante, um paciente perguntaria ao médico qual remédio seria indicado para o seu pronto reestabelecimento, pois ele se encontra com muita indisposição para as atividades cotidianas. Em contrapartida, também é corriqueiro aquele dito especialista em educação responder que não tem a oferecer nenhum receituário pronto de como deveria ser especificamente a educação daquela criança; e o médico prescreveria uma bateria de exames para o seu paciente e, somente depois de obter os resultados e analisá-los, é que prescreveria os medicamentos adequados.

Adverte-se, no entanto, que o interesse das pessoas em rejeitar ou não as realizações da ciência e da tecnologia tende, tradicionalmente, a oscilar, pois a percepção pública de ambas as instâncias não é só pautada pelo nível de conhecimento individual, mas também pelos códigos morais e políticos que possuem ou não para formar suas opiniões. Assim, as pessoas tendem a posicionar-se em relação aos educadores e aos médicos em geral e, também, sobre aspectos específicos da ciência e da tecnologia, mais de acordo com sua trajetória e orientação de vida – aliada aos seus valores morais – do que com o nível de conhecimento que possam ter.

Adianta-se que, contemporaneamente, os meios de comunicação em massa – a denominada mídia – divulgam como os especialistas em educação e, de modo geral, os das mais diversas áreas (os *expertises*), prescrevem a educação adequada dos filhos, o cuidado com a saúde, os relacionamentos amorosos, os comportamentos nas empresas, o modo de se vestir, fazer sexo. Enfim, buscam produzir a subjetividade. Em suas pesquisas, Cordeiro (2003) mostra que a cultura da mídia é hoje forte o bastante para delimitar o seu próprio currículo, paralelamente ao currículo formal presente nas escolas, sendo capaz de manejar com eficácia a sua própria didática. Por isso, há revistas à venda em bancas de jornal com um conteúdo capaz de manejar didaticamente subjetividades a ponto de criar indivíduos à sua forma e semelhança, educando-os por meio de agenciamentos pedagógicos. Cordeiro (2003) denominou essa pedagogia da mídia de pedagogias multiplicadas.

Ou seja, há sim especialistas prescrevendo como os indivíduos devem ser formados, mesmo que existam outros que considerem temeroso dizer para os pais como devem educar seus filhos por não se sentirem seguros para universalizar conclusões derivadas da investigação

de fenômenos e áreas constrictas da educação. Paralelamente, há diversos livros em livrarias, por exemplo, indicando como os filhos devem ser educados contemporaneamente – desde a maneira de se amamentar um bebê a como lidar com as “birras” das crianças, cuidar do mau humor dos adolescentes, indicar as profissões para o futuro, maneiras de conversar com os filhos sobre sexualidade, etc.

Mesmo assim, há um campo da educação cujo *locus* privilegiado são as universidades, e os especialistas nele contidos quase não frequentam a mídia para nela divulgar os resultados de suas respectivas pesquisas de cunho científico. Tais resultados devem ser transmitidos pelos periódicos especializados em suas áreas e temas.

Interroga-se, então, quanto à educação: ela é constituída propriamente numa linguagem educacional, seja ela escrita e falada? A educação tem uma linguagem própria, tal qual a filosofia, por exemplo, tendo em vista que fez e faz uso da linguagem de outras áreas das “ciências humanas”? Caso exista uma linguagem educacional escrita e falada, quais são os seus princípios?

Dessa forma, a tarefa investigativa a ser cumprida seria de examinar o que os “educadores” escreveram à luz desses princípios; comparar cuidadosamente as exposições dos autores educacionais, em cada caso, com as fontes originais em pauta. Caso ainda se efetive a tentativa de conhecer tanto a natureza da educação quanto à sua ordem certa ou boa, ela segue a tradição socrática, cujo método propõe partir das opiniões para chegar ao conhecimento (isto é, ao conhecimento racional, verdadeiro e final).

Chega-se, então, a uma primeira indagação: as pesquisas na área de estudos sociais devem aspirar a um padrão de cientificidade próprio das ciências naturais (WINCH, 1970)? Buscando responder a essa questão ou, pelo menos, encaminhar uma resposta satisfatória para ela, procurou-se expor, primeiramente, se há um padrão de cientificidade próprio das ciências da natureza (as denominadas Ciências Exatas).

## O que é ciência?

Existiram dois momentos que ocorreram a partir de experiências realizadas no *Large Hadron Collider* (LHC, Grande Colisor de Hádrons), o maior acelerador de partículas do mundo, instalado na fronteira da França com a Suíça. Primeiro momento: em setembro de 2011, uma pesquisa causou uma pequena revolução no mundo científico ou, pelo menos, acreditava que tinha causado. Neutrinos foram lançados por baixo da terra a partir da sede da *Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire* (CERN, Organização Européia para a Pesquisa Nuclear) em Genebra, até um laboratório na Itália, por 730 quilômetros. O resultado mostrava, aparentemente, que as partículas chegariam 60 nanosegundos antes da luz. Se isso fosse confirmado, pilares da física, baseados na teoria da relatividade de Einstein, seria derrubados. Mas tudo não passou de um grande erro e, em dezembro de 2011, o físico italiano Antonio Ereditato, porta-voz do experimento, se demitiu. No dia 8 de junho de 2012, o diretor de pesquisas do Cern, Sergio Bertolucci, afirmou que os neutrinos “respeitam o limite de velocidade cósmica”. O anúncio foi feito na Conferência Internacional sobre Física e Astrofísica dos Neutrinos em Kyoto. Segundo ele, os experimentos situados na Itália – Borexino, Icarus, LVD e Opera –, indicaram que a velocidade dos neutrinos se equipara à da luz. O erro, de acordo com ele, teria vindo de um problema “no sistema de medição do sistema de fibra ótica do experimento” Foi descoberta uma má conexão entre os cabos óticos e uma sincronização errada dos cronômetros.

Segundo momento: no dia 4 de julho de 2012, durante a Conferência Internacional de Física de Altas Energias, o mais importante evento anual da física de partículas, pesquisadores da Organização Europeia para a Pesquisa Nuclear, a que está vinculado o LHC, anunciaram ter encontrado uma nova partícula elementar. Tudo indicava ser esta o bóson de Higgs, a peça que faltava para completar uma bem-sucedida teoria física chamada Modelo Padrão. Esta explica do que é feita a matéria e como ela se comporta em nível subatômico (ZOLNERKEVIC & ZORZETTO, 2012).

A fim de responder ao questionamento do que seria ciência (ou padrão de cientificidade própria das ciências naturais), enveredou-se por esses dois momentos. Nota-se que experiências foram realizadas com o fim de testar modelos explicativos (teorias). Tais experimentos foram executados, divulgados e devem receber o aval da comunidade física. Para essa comunidade, há duas grandes revoluções em sua visão de mundo. A primeira delas combinou as percepções de espaço e de tempo, combinando ambas naquilo que agora é chamado de *espaço-tempo*, o mostra-se sutilmente curvo, de tal modo que dá origem ao fenômeno há muito tempo familiar, onipresente e misterioso da gravitação. A segunda dessas revoluções mudou completamente a maneira pela qual se entende a natureza da matéria e da radiação, fornecendo uma nova visão da realidade. Nela, partículas comportam-se como ondas e ondas como partículas, em uma perspectiva na qual as descrições físicas “normais” estão sujeitas a incertezas essenciais e em que objetos individuais podem se manifestar em diversos lugares ao mesmo tempo. Do ponto de vista teórico da física quântica, as partículas devem assumir atributos de ondas e os seus respectivos campos devem assumir atributos de partículas.

Examinadas de modo apropriado, na visão quântica, partículas e ondas mostram que, na verdade, são a mesma coisa. Passou-se a usar os termos “relatividade” para abranger a primeira dessas revoluções (EINSTEIN, 1999) e “teoria quântica” para abarcar a segunda. Ambas já foram confirmadas pela observação com uma precisão sem precedentes na história da ciência. Mas, mesmo assim, experimentos e mais experimentos são realizados para testar se os modelos explicativos estão corretos, ou seja, se o que foi definido na teoria tem correspondência com as evidências descobertas. Qualquer teoria científica é suscetível de aperfeiçoamento e revisibilidade.

Assim, uma ciência é aceitável caso haja a interação entre teoria e experimento. Apesar de cada vez mais ser enfatizado o papel do observador na criação da realidade, a teoria quântica é o mais bem-sucedido conjunto de ideias articulado pelos seres humanos, porque explica diversos fenômenos que vão desde por que acontecem reações químicas, a estabilidade do DNA, até previsões exatas acerca da operação de *lasers* e *microchips*, ou mesmo a tabela periódica dos elementos. Porém, a teoria quântica não é intuitiva e desafia o senso comum.

Não obstante, soa descabido e sem sentido saber que o mundo da mecânica quântica e o da mecânica clássica não trocam entre si informações e são totalmente distintos um do outro. Em nosso cotidiano não observamos comportamentos exóticos – próprios do modelo descrito à perfeição pelas leis da mecânica quântica –, como a capacidade de estar em mais de um lugar do espaço ao mesmo tempo.

Por meio de experimentos, os físicos procuram mostrar os fatores que influenciam na transição entre o mundo quântico e o clássico. Sabe-se que não há limite de tamanho, massa ou energia que estabeleça a diferença ou o ponto que separe esses dois domínios, mas como o modelo explicativo do mundo da mecânica quântica não tem equivalência para o da mecânica clássica (e vice-versa), interroga-se: quais os limites que marcam as fronteiras as quais valem as leis da mecânica quântica? Trata-se, generalizando, de afirmar que no mundo microscópico funcionam as leis da mecânica quântica e no macroscópico as da mecânica clássica? A questão não gira em torno de saber qual desses modelos é o

verdadeiro, mas sim de entender que, devido o espírito humano ter se adaptado às condições do mundo exterior, deve-se definir qual desses dois modelos explicativos é mais vantajoso para a humanidade ou, em outras palavras, o mais cômodo.

Remetendo-se à geometria, foi o que concluiu Poincaré (1988). Em seu estudo das geometrias não euclidianas, esse grande matemático viu-se na necessidade de questionar as afirmações de Kant (B 40, 2001, [p.66]) de que “a geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e contudo *a priori*, as propriedades do espaço”. Os resultados, tanto da geometria de Lobatchevsky quanto da de Riemann, proporcionaram Poincaré afirmar, a partir das geometrias não euclidianas, que os “axiomas geométricos não são, pois, nem juízos sintéticos *a priori*, nem fatos experimentais. São convenções” (POINCARÉ, 1988, p.54).

Tal como a geometria, os postulados científicos – como a teoria da mecânica clássica e a da mecânica quântica – podem permanecer rigorosamente verdadeiros mesmo quando as leis experimentais que determinaram sua adoção são somente aproximativas. Adotamos um modelo explicativo não por ser verdadeiro, e sim porque é mais vantajoso. Mas isso, não altera o *status* da verdade dos enunciados científicos (GRANGER, 2013). Ou seja, se até o fim do século XIX os cientistas habituaram-se a considerar as suas leis e teorias como a imagem exata do que acontece na natureza, o advento da relatividade e da mecânica quântica – e seus respectivos modelos teóricos – confirmam que a objetividade absoluta e definitiva é um sonho ao mostrar que cada observação é rigorosamente dependente da posição do observador, inseparável de sua situação, rejeitando, assim, a ideia de um observador absoluto. Desse modo, tanto as ciências denominadas de Ciências Exatas quanto as chamadas Ciências Humanas não podem se vangloriar de chegar, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada, a um objeto livre de qualquer vestígio humano. Como observou Merleau-Ponty (2004, p.8),

[...] isso em nada diminui a necessidade da pesquisa científica e combate apenas o dogmatismo de uma ciência que se considerasse o saber absoluto e total. Isso simplesmente faz justiça a todos os elementos da experiência humana, e, em particular, à nossa percepção sensível.

## No reino da educação

Dessa forma, uma investigação especificamente no campo da educação busca seguir os cânones de uma investigação científica, pois o pesquisador procura selecionar dados da experiência sensível; realizar operações como observações, experiências e aplicações práticas; procurar ser relevante ao visar a inteligibilidade imanente dos dados; usar de parcimônia, só acrescentando às informações as leis necessárias; procurar a explanação completa, tendo em conta todos os dados. Quem realiza pesquisa no campo da educação orienta-se pelo método empírico generalizado, seja clássico, seja estatístico.

Porém, caso tenha-se em conta os estudos realizados por Azanha (2011), cujo fim foi o de realizar incursões no minado terreno da metodologia com o fito de tornar as questões metodológicas discutíveis – e que assim “não tomemos lamparinas por sóis” as metodologias empregadas nas investigações (AZANHA, 2011, p.14) – três pontos de larga importância no campo restrito da pesquisa educacional, expostos pelo autor, devem ser levados em consideração.

O primeiro deles repousa no fato de que Azanha examinou uma das grandes vocações da investigação em educação, cujo propósito é o de criar as bases científicas de uma ampla tecnologia educacional, embora na maior parte das vezes tenha se restringido a uma tecnologia do ensino. A preocupação que anima esse tipo de pesquisa se estende a muitas outras áreas. O seu pressuposto básico é a ideia de que o valor da ciência está na sua capacidade de ser uma matriz geradora de tecnologia. Seria, na verdade, apenas ciência aplicada. Ao considerar que ciência gera tecnologia, pressupõe-se, também, que o conhecimento científico da realidade tem como decorrência natural o estabelecimento da capacidade de intervir nessa mesma realidade.

Ora, deter-se em um simples exame de títulos de trabalhos publicados e índices de revistas especializadas é suficiente para mostrar que uma ampla categoria de pesquisas educacionais é fruto de uma linha de investigação voltada para questões que se acreditam “relevantes” num sentido prático. Se em outros setores da ação humana o desenvolvimento da tecnologia é consequência direta de investigação científica, as razões do empenho das pesquisas educacionais nessa direção do “praticismo” parecem claras. Nota-se, também, que a obsessão pela investigação prática repousa numa visão segundo a qual haveria uma relação linear entre o desenvolvimento da investigação científica e o progresso da tecnologia. Mas caso se pergunte a qualquer indivíduo que trabalhe no campo da educação, quer seja na prática efetiva ou na área da análise e da investigação, este sabe, por força da própria experiência, que há uma imensa discrepância entre o volume do esforço da pesquisa educacional e as suas minguidas repercussões práticas. Muitas tentativas de compreensão do que se passa têm sido feitas.

O segundo ponto relevante é o de que, com objetivos mais restritos, Azanha limitou-se a descrever sumariamente um esforço de investigação que abandonou completamente a preocupação tecnológica e tentou uma análise da educação a partir de um quadro social mais amplo. Num certo momento, esse tipo de investigação foi preponderante sobre outras direções de pesquisa e, a partir de forte motivação política que o animava, o esquema de análise adotado foi muito mais o da denúncia do que qualquer outro. Aliás, essa vocação denunciante prevaleceu sobre quaisquer outros aspectos das investigações, até mesmo sobre a coleta sistemática de dados empíricos. No Brasil, por um certo tempo, essa linha de investigação teve um efeito devastador, inibindo severamente outras possíveis preocupações de pesquisa. Esse estilo de estudos da educação brasileira, no qual autores operam com categorias demasiado abstratas para permitirem descrições confiáveis das práticas escolares concretas, Azanha denominou de estudos de abstracionismo pedagógico.

Já o terceiro ponto repousa no fato de ao avistar, no campo da pesquisa educacional, estudos do cotidiano escolar que sinalizavam para uma investigação cuja motivação não era tecnológica ou política, Azanha considerou-os uma tendência promissora, porque – se não tivesse outros méritos – contribuiriam para diversificar um pouco o quadro das preocupações na investigação educacional brasileira. Embora esses estudos venham rapidamente incorporando mais a preocupação denunciatória do que a descritiva ou explicativa, Azanha procurou explicitar as suas principais dificuldades teóricas e metodológicas, bem como suas possibilidades, principalmente para a investigação interdisciplinar em educação.

Sendo assim, para o professor Azanha, as pesquisas educacionais as quais examinou não seguem os cânones de uma investigação científica, pois elas são assoladas por esforços ferozmente doutrinários. Outrossim, caso se queira ainda perscrutar sobre o pressuposto absoluto existente no âmbito da educação (AZANHA, 1987), há de se afirmar que se trata da possibilidade de modificação do ser humano. Ou seja, a educação tem um dinamismo

obrigatório, cujo objetivo final é a liberdade. Desse modo, se um dos aspectos da área é fazer com que o indivíduo se adapte ao meio social em que vai viver, a educação é um processo cuja finalidade última é a criatividade do ser. Assim, a adaptação ao meio social não é um fim, é simplesmente uma etapa, cuja finalidade última é a criatividade do indivíduo.

E esse é o resultado que não pode ser adquirido por um projeto educacional limitado pelo horizonte estreito de qualquer tipo de ciência, humana ou social (MELLO, 1986). Se a finalidade última da educação é a criatividade, então tem como fim precípua não somente formar uma pessoa no sentido de torná-la adaptável ao meio social no qual vive e viverá, como, também, dotar-lhe de potencial capacidade para agir no sentido de criar outras sociabilidades, caso o meio no qual está inserida não lhe possibilite realizar plena e livremente a sua vida. A educação, assim conceituada, é responsável pela criação de métodos que permitam, de forma equilibrada, a adaptação do indivíduo ao meio social e que, ao mesmo tempo, não impeçam o aparecimento de condições favoráveis à sua criatividade.

Portanto, trata-se de uma atitude frente ao futuro, isto é, a educação se atém à mudança temporal, a qual se define não somente pelo temor, mas, da mesma forma, pela segurança. Em outras palavras, o tempo nos oferece uma dualidade, pois não é só o temor que se encontra ligado ao tempo, é também a atividade criadora. E essa dualidade permite que ao ser humano assentar na impossibilidade de admitir não somente a imutabilidade da natureza humana, que seria a negação da eterna renovação, como também a sua perpétua mutabilidade, que seria a negação do eterno na natureza humana. Essa dualidade é, então, inerente à própria estrutura da pessoa, definida como a junção do imutável e do mutável (BERDIAEV, [s.d.]).

Assim sendo, a relação entre educação e ciência é a relação que foi estabelecida por Sócrates e por Platão (ou melhor: o Sócrates platônico) no sentido de gerar a autonomia ética do indivíduo e assim permitir, por meio desse pilar, oferecer a ideia da liberdade interior para a realização da democracia ética. O esboço, em linhas mais do que gerais, do projeto de uma verdadeira democracia ética – cuja compreensão signifique um pensamento antitético à democracia igualitária – segue as reflexões de Mello (1963, 1985, 1986, 1993, 1994, 1996, 2001).

A educação, dessa maneira, é tratada por meio dos conceitos de razão e de liberdade. E falar de razão ou de liberdade, em abstrato, sem referência à estrutura à qual pertencem, é o exercício frequente através do qual o mundo moderno e contemporâneo manifestou ou manifesta a sua incultura filosófica. Ao se buscar distinguir liberdade externa e liberdade interna, Mello (1963, 1986, 1994, 2001) estava simplesmente distinguindo a liberdade que foi descoberta por Sócrates e a liberdade que foi exteriorizada por Aristóteles – uma nasceu no clima de uma cultura aristocrática, outra no de uma democracia do poder. Quando o autor (1986, 1994, 2001) faz distinção entre razão engajada e razão desengajada, estava diferenciando a razão comprometida com os diversos instintos que integram a totalidade da alma humana da razão que se desligou desse compromisso, e que se restringe apenas às funções de calcular, prever e planejar. Isto é, fez distinção entre os tipos de razão tal como foram concebidas e utilizadas, respectivamente, por Platão e Aristóteles (e depois dele seguido por Descartes, Kant e Wittgenstein).

Para o projeto socrático/platônico (MELLO, 1963, 1985, 1986, 1993, 1994, 1996, 2001), o estudo da ordem das sociedades deve vir seguido do estudo da ordem na alma humana. E, mais do que isso, intuíram que há uma correspondência entre a estrutura da alma humana e da sociedade. Essa correspondência não era a de uma analogia, mas de um contraste. Não era uma ordem na alma humana que se refletiria na sociedade; e nem o seu inverso,

pois nem a sociedade deveria se refletir na alma do indivíduo. Ambas deveriam coexistir.

A cultura clássica dos gregos se distingue de todas as outras culturas pela sua *paidéia* ou, em outras palavras, seu espírito educacional. E foi Platão quem se ocupou da sugestão de que o homem, ou a natureza humana, não são bons nem maus, nem egoístas nem altruístas, nem perversos nem benevolentes. O que o homem é, antes de qualquer coisa, é uma possibilidade. Assim sendo, o homem, ou a alma individual dos membros de uma determinada sociedade, só poderia ser tomado como ponto de referência para a construção da sociedade se existisse um processo através do qual essa possibilidade pudesse se transformar em realidade. Platão nos ensina que esse processo existe e que seu nome é educação. A possibilidade transformada em realidade em virtude de um tal processo se tornaria, então, ponto de referência necessária àquela construção.

Em resumo, o homem não é bom nem mau, mas é uma possibilidade que, através da educação, pode se transformar em ponto de referência útil a quem pretenda organizar planos de uma ordenação social. Tal é a sugestão que encontramos na obra de Platão. Há mais de 2000 anos que o mundo a conhece, mas a desconsidera preferindo aceitar as sugestões recentes que parecem ser mais atraentes por dispensar o esforço de transformar em realidade essa possibilidade que é o homem.

Sócrates criticou a retórica desenvolvida pelos sofistas, visto que a retórica foi empregada por eles como uma arte do confronto de argumentos, especialmente por Protágoras e Górgias. Isto porque hipnotizados talvez pela descoberta de sua capacidade de argumentar pró e contra as mesmas teses, os sofistas acabaram desenvolvendo a objetividade da inteligência e professando um relativismo cético. Com isso, Sócrates opera uma virada decisiva ao tornar a dialética independente de toda retórica. O meio que ele emprega para isso é de uma simplicidade espantosa e absolutamente genial: internaliza a dialética ao dialetizar consigo mesmo. De um golpe, a argumentação abandona a tagarelice da praça pública para se tornar um meio de interiorização e aprofundamento, um método superior de busca da verdade.

Particularmente importante era seu emprego na busca de definições. Sócrates é o primeiro a descobrir que a pergunta filosófica decisiva é *Quid?* (Quê?). Sem a definição, sem a essência, toda a argumentação se perde em detalhes laterais e acidentais, sem chegar a uma resposta significativa. Ou não há meio de encontrar a definição exceto pelo exame que, em cada proposição oferecida em resposta a uma pergunta, vai separando o essencial do acidental até delimitar aquelas condições sem as quais o objeto em discussão não poderia ser o que é.

Sócrates, nessa mesma interiorização da dialética, permitiu a Platão encontrar o processo em virtude do qual poderiam ser reunidas, num só movimento, as duas forças principais da alma humana: a razão e a liberdade. E que processo foi esse? Platão chamou-o de dialética, a qual se estabelecia, basicamente, através de um sistema de perguntas e respostas. Havia o “por que” da pergunta e o “porque” da resposta. O da pergunta exprimia e representava o princípio da liberdade; o da resposta exprimia e representava o princípio da racionalidade. A ligação, a fusão desses dois princípios era feita através da ação do diálogo, a dialética, que era em si mesma um movimento que exprimia, simultaneamente, liberdade e racionalidade. Foi através desse movimento que Sócrates concebeu a ideia de liberdade moral, certamente o conceito básico do humanismo clássico dos gregos.

Os serem humanos são todos racionais ou, pelo menos, sabem que deveriam sê-lo. Mas não usam a razão da maneira como Sócrates ensinou a usá-la. Pensam que a contribuição

de Sócrates para a humanidade limitou-se a ter descoberto a existência da razão. Porém, mais do que o simples fato de tê-la descoberto, o que Sócrates fez foi mostrar o modo pelo qual ela deveria ser usada. É esse modo justamente que vem sendo ignorado, esquecido, desrespeitado. Em sua maneira de usar a razão, o homem moderno e contemporâneo a avilta, degrada, desilustra. Ele a instrumentaliza. Faz da razão, que deveria ser soberana das paixões, o inverso, pois são as paixões que tratam a razão como sua serva sendo esta última por elas humilhada.

## Conclusão

Quanto ao relacionamento que se tem com a figura de Cristo, o mesmo é bastante controverso, pois diz-se que os seres humanos são todos cristãos, ou pelo menos sabem que deveriam sê-lo. Assim, respeita-se e celebra-se a imagem do Cristo, e qualquer palavra crítica ou irreverente a seu respeito parece voltar contra o próprio ser em desabono certo e irrecusável. Mas, na verdade, o que Jesus foi não chega a ter a mais leve influência na vida cotidiana. Faz-se exatamente o contrário daquilo que ele nos ensinou. A sua mensagem, a mensagem do amor, não foi escutada. As pessoas se autodeclaram cristãs, mas sua vida é guiada mais pelo egoísmo do que pelo amor, podendo ser, algumas vezes, ditada até mesmo pelo ódio. Não se oferece a outra face à mão que agrediu; ao contrário, retribui-se o insulto e, por vezes, de forma exagerada. Não se ama o próximo tanto quanto a si mesmo; longe disso, ama-se muito mais a si mesmo do que ao próximo (MELLO, 2001).

Nesse sentido, os brasileiros, em específico, estão imersos numa cultura que, para Mello (1963) está saturada de estetismo. Assim, dizer que a cultura brasileira é de base estetizante é afirmar que os brasileiros sentem uma enorme dificuldade em pensar existencialmente. Tem-se a tendência a pautar a vida não a partir de uma reação instintiva de personalidade ética, mas através de normas, regras, princípios de ação ou códigos de conduta que constituem apenas uma fachada destinada a dissimular o jogo livre de motivações reais. Vive-se procurando fórmulas para justificar a conduta. Quando ela é encontrada a satisfação é grande, pois a consciência é liberada e o jogo livre de egoísmo informulado pode prosseguir.

A vida do país está repleta de fórmulas, leis e decretos, feitos de última hora com o intuito exclusivo de acobertar interesses de pequenos grupos. Emprega-se uma boa parte de imaginação e de inteligência procurando provar aos contestadores que os interesses da população são os da maioria da nação. A verdade consiste em descobrir fórmulas, sendo estas mais importantes do que tudo que possa estar escondido por detrás. Essa fascinação pela fachada faz dos brasileiros um dos povos mais superficiais do mundo. É a essa fascinação que Mello (1963) deu o nome de estetismo. Uma compreensão ética da realidade brasileira significaria, então, não a adoção de pontos de vista moralistas, mas um esforço sério no sentido de liberar-se dessa fascinação.

Um meio de atacar esse estetismo é ensinar o homem a olhar dentro de si mesmo. E o homem só pode fazer isso por dois prismas: o de sua liberdade e o de sua racionalidade. O que vê, naturalmente, traz a marca do prisma pelo qual foi visto. Para finalizar, pois como diria Camões, nesse pequeno vaso não cabem águas do oceano, considera-se que esse seria o escopo de uma educação promovida por pesquisas e ensinamentos da Universidade Católica. Afinal, repetindo as palavras iniciais, a religião de Cristo é uma religião de liberdade.

## Referências

- AZANHA, J.M.P. A questão dos pressupostos no discurso pedagógico. In: AZANHA, J.M.P. *Educação: alguns escritos*. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1987.
- AZANHA, J.M.P. *Uma ideia de pesquisa educacional*. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- BERDIAEV, N. *O mal do tempo*. Lisboa: Delfos, [s.d].
- CORDEIRO, J.F.P. Pedagogias multiplicadas: como as revistas masculinas e femininas produzem sujeitos. In: Vaidergorn, J.; Bertoni, L.M. (Org.). *Indústria cultural e educação: ensaios, pesquisas, formação*. Araraquara: JM Editora, 2003, p.31-59. v.1.
- EINSTEIN, A. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- GRANGER, G.-G. Verdade e convenção. In: GRANGER, G.-G. *Filosofia, linguagem, ciência*. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2013, p.289-308.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MELLO, M.V. *Desenvolvimento e cultura: o problema do estetismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.
- MELLO, M.V. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MELLO, M.V. *O conceito de uma educação da cultura: com referência ao estetismo e à criação de um espírito ético no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- MELLO, M.V. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- MELLO, M.V. *O cidadão: ensaio de política filosófica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- MELLO, M.V. *O humanista: a ordem na alma do indivíduo e na sociedade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- MELLO, M.V. *O homem curioso: o problema da exterioridade na filosofia de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Conversas: 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- POINCARÉ, J.-H. *A ciência e a hipótese*. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- ZOLNERKEVIC, I.; ZORZETTO, R. Quebra-cabeça em expansão. *Pesquisa Fapesp*, v.198, p.46-53, 2012.
- WINCH, P. *A ideia de uma ciência social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

# A relação fé e ciência no século XIII e o papel das universidades

## *The relationship between faith and science in the 13th century and the role of universities*

Rogério Miranda de ALMEIDA<sup>12</sup>

### Resumo

O principal objetivo destas reflexões é explorar as relações entre fé e razão, fé e ciência, no pensamento escolástico, mais especificamente, no século XIII. Na verdade, essa problemática remonta aos primeiros séculos da era cristã com um acento, porém, na relação entre “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”. No século XI, Anselmo de Aosta aprofundará a questão da intelecção da fé ao mostrar que fé e razão não se contradizem nem se identificam, mas se completam. No século XII, Pedro Abelardo dará à teologia o status de ciência, apresentando-a como um estudo sistemático do conjunto da doutrina da fé cristã. No século XIII, com a fundação das universidades e a entrada de Aristóteles no Ocidente latino, essa problemática, colocada agora em termos de fé e ciência, tenderá a acirrar-se e a complexificar-se em meio à tensão e ao conflito entre aristotelismo e platonismo ou, mais exatamente, neoplatonismo.

**Palavras-chave:** Ciência. Fé. Filosofia. Razão. Teologia.

### Abstract

*These reflections aim principally at exploring the relationship between faith and reason, and faith and science in the scholastic thought, more specifically, in the 13th century. As a matter of fact, this dilemma goes as far back as the first centuries of the Christian era; the emphasis, however, was placed upon the relationship between “Christian wisdom” and “pagan wisdom”. In the 11th century, Anselm of Aosta deepens the question of intellection of faith as he shows that faith and reason do not contradict nor identify each other, but mutually complete one another. In the 12th century, Peter Abelard gives theology the status of science as he presents it as a systematic study of the entire doctrine of Christian faith. Along the 13th century, with the foundation of universities and the reception of Aristotle in the Latin Occident, this dilemma, now posed in terms of faith and science, intensifies and becomes more complex amid the tension and conflict between Aristotelianism and Platonism or, more precisely, Neoplatonism.*

**Keywords:** Science. Faith. Philosophy. Reason. Theology.

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Escola de Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho, 80215-901, Curitiba, PR, Brasil. E-mail: <r.mirandaalmeida@gmail.com>.

<sup>2</sup> Faculdade São Basílio Magno, Faculdade de Filosofia. Curitiba, PR, Brasil.

## Introdução

No primeiro capítulo de sua *Introdução à filosofia cristã*, Étienne Gilson lançou uma afirmação lapidar que soou, por assim dizer, como o fio condutor de toda esta obra: “O deus da razão é o deus da ciência, o Deus da fé é o Deus da salvação” (GILSON, 2007, p.40). Ele se refere, nesse estudo, aos embates que marcaram a relação fé e ciência no século XIII, tendo como objeto principal de suas reflexões a doutrina filosófico-teológica de Tomás de Aquino.

Convém, no entanto, destacar que a relação fé e ciência – característica dos séculos XII e XIII –, começou a intensificar-se desde que Pedro Abelardo (1079-1142) dotou a teologia do *status* de ciência, vale dizer, um estudo sistemático e metodológico do conjunto das doutrinas da fé cristã. Se nos três primeiros séculos da Era atual o problema principal girava em torno da “sabedoria cristã”, oriunda do judaísmo, e da “sabedoria pagã” –, tipificada pela filosofia grega e pelas religiões politeístas –, os primeiros séculos da Idade Média herdaram a ideia neoplatônica e agostiniana de uma possível identificação da filosofia com a teologia. Essa identificação atinge o seu auge no século IX com Scoto Erígena.

Todavia, no final do século XI, constata-se que a distinção entre a filosofia e a doutrina cristã já estava praticamente aceita, uma vez que Anselmo de Aosta (1033-1109) trouxera a sua própria solução para a problemática da relação fé-razão. Na sua perspectiva, ambas não se contradizem nem se identificam, mas se completam, na medida em que se parte do dado da revelação, ou da fé, para se ampliar aquilo que já se conhece *a priori*: “creio para compreender” (*credo ut intelligam*). É a partir desse lema que se desenrolam as análises do *Proslógio* e, afinal de contas, de toda a reflexão anselmiana em torno da relação fé-razão. A razão e a revelação se movem, portanto, em duas esferas distintas, mas não irreduzíveis uma à outra.

Segundo Grabmann (1909), o século XII deu um passo a mais nessa direção, pois, além das obras de Pedro Abelardo, um códex redigido em Regensburg determinou e clarificou tanto o papel dos filósofos – que deveriam ocupar-se da “sabedoria humana” – quanto o dos teólogos, que eram “*divinae scripturae doctores*” (p.191). No século XIII, essa distinção estava não somente consolidada, mas também irreversível: a filosofia e a teologia são duas ciências que têm os seus estatutos, os seus domínios, os seus objetos e as suas características epistêmicas próprias, autônomas. Contudo, essa distinção jamais se deu de maneira totalmente harmoniosa, sobretudo quando se considera o papel da teologia como ciência a partir do século XII. A questão, pois, que se impõe desde agora é justamente a de saber o que se entende por ciência na Idade Média e, particularmente, no século XIII, quando a Escolástica atingiu o seu ápice e as diferentes tendências e expressões do saber filosófico-teológico – ao contrário do que defende um preconceito difundido nos tempos modernos –, se mostraram por demais heterogêneas e fragmentárias. Portanto, para melhor compreender o conceito de “ciência” no século XIII, faz-se necessário lançar um olhar retrospectivo – conquanto de maneira breve – sobre a sua origem e as suas principais vicissitudes.

## Da ciência filosófica à teologia como “ciência”

A acepção clássica de “ciência” que atravessou e pontilhou a tradição filosófica ocidental remonta a Platão (2002) e, mais exatamente, ao “*Livro VII da República*”. O filósofo assinala

vários significados ao termo *episteme*, mas na República, ao hierarquizar os diversos graus do conhecimento, a coloca na mais elevada ordem, dividindo-a em duas forma essenciais: a diánoia, que se desdobra sob a modalidade de um pensamento discursivo, e a *episteme* propriamente dita, que é o conhecimento perfeito, ou quase perfeito, porquanto ele se dá no reino da linguagem e, portanto, da significação, da simbolização ou, mais precisamente, da incompletude do simbólico do real. Esses dois movimentos – a diánoia e a *episteme* –, formam juntos aquilo que Platão designa pelo nome de *nóesis*, que é o conhecimento voltado para o Ser, ou para a *ousía*, enquanto que a opinião, a *doxa*, pertence à esfera do vir-a-ser, ou das realidades sensíveis, tangíveis, nascíveis, perecíveis e, portanto, efêmeras (Platão, 2002, 533d-534a).

Em Aristóteles (1980), assiste-se a uma ampliação do conceito de *episteme*, na medida em que, no Livro “*A da Metafísica*”, ao referir-se ao conhecimento das causas e da natureza das realidades sublunares, ele atribui à ciência propriamente dita, ou à *sophia*, o papel de investigar as primeiras causas e os princípios. Esta última constitui, portanto, o coroamento ou a culminância dos diversos graus na escala do saber (ARISTÓTELES, 1980, 982a). Ademais, só existe ciência para Aristóteles lá onde existe o conhecimento do necessário, do imutável e do eterno; conseqüentemente, ela não pode edificar-se sobre a opinião (*doxa*), nem tampouco sobre a sensação e os acidentes, mas tão somente sobre a substância, a natureza ou a essência das coisas (ARISTÓTELES, 1980, 2, 1027 a 20; VII, 6, 1031 b 4-6). Esse conhecimento do necessário baseado na razão eram incluídos na dialética pelos estoicos antigos, sendo esta justamente a arte do bem raciocinar. “Esta ciência – informa Diógenes Laércio –, é para eles (para os estoicos) a arte de apreender corretamente as coisas e a possibilidade infalível de seguir a razão na escolha das noções” (LAÉRCIO, 1965, p.66).

No limiar da Idade Média, Agostinho de Hipona efetuou uma distinção, ou melhor, uma separação entre a “sabedoria” (*sapientia*) e a “ciência” (*scientia*). Essa demarcação irá assinalar todo o desenrolar do conhecimento na Idade Média como, utilizando uma metáfora de E. Cassirer, um “fio vermelho”. Na perspectiva agostiniana, a *sapientia* tem a primazia sobre a *scientia* na medida em que ela se ocupa das realidades divinas, ou do *regnum gratiae*, enquanto que a segunda se volta para as coisas terrenas, ou o *regnum naturae*. Com efeito, declara o teólogo na *Trindade*: “Se, pois, a verdadeira diferença entre a sabedoria e a ciência consiste nisto –, que à sabedoria pertence o conhecimento intelectual das coisas eternas e à ciência, ao invés, o conhecimento racional das coisas temporais –, não será difícil decidir à qual se deva dar a precedência e à qual o último lugar” (AGOSTINHO, 1998, p.382). Como se pode constatar, tanto a *sapientia* quanto a *scientia* se edificam e se desenvolvem a partir e através do plano racional, embora a primeira tenha como seu objeto privilegiado as realidades divinas.

É, pois, a partir dessa longa tradição da ciência concebida como atividade, busca e método racionais que a Escolástica, a partir do século XII, com Pedro Abelardo, tentou investigar e sistematizar os dados da revelação, ou da fé. Todavia, levando-se em conta que, a partir da tradição platônico-aristotélica a ciência se apresenta sob a forma de uma busca essencialmente racional, ou intelectual, a questão que não se pode de maneira alguma elidir é a de saber se a teologia – que tem como referência principal as Escrituras e, portanto, a revelação –, pode ser considerada uma “ciência”.

Sabe-se que, com a entrada gradual de Aristóteles no proscênio do discurso cristão, a teologia seria cada vez mais submetida a métodos externos à sua própria constituição, extrapolando assim o âmbito exclusivo, ou quase exclusivo, das Escrituras e dos Padres da Igreja. Convém, no entanto, sublinhar que, mesmo antes da entrada oficial de Aristóteles, em 1255, na Universidade de Paris (Faculdade de Artes), a teologia já vinha passando, graças

principalmente a Pedro Abelardo, pelo crivo de uma argumentação rigorosamente racional, que terminaria por conferir-lhe o título de ciência no sentido que Platão e Aristóteles haviam assinalado a este termo. Mesmo assim, como fez Tomás de Aquino no século seguinte, Pedro Abelardo também insistiu sobre o caráter inefável da majestade divina e, conseqüentemente, sobre a impossibilidade de a linguagem encontrar um único conceito capaz de atingir e, muito menos, de determinar a sua essência. Donde a necessidade, segundo o lógico francês, de se falar sobre Deus através de similitudes, translações e enigmas figurados, isto é, *translationibus et parabolicis enigmatibus* (ABELARDO, 1996, cap. III, § 78).

Na primeira metade do século XII, duas eram as principais disciplinas que constituíam a doutrina cristã: a *Sacra Pagina* (Sagrada Escritura) e o *Direito Canônico*, que era a sistematização do material normativo que havia regido a vida jurídica da Igreja e que fora reunido no famoso *Decreto* de Graciano em 1140, aproximadamente. No *Decreto*, convergiam documentos de várias espécies e de diferentes proveniências, tais como textos bíblicos e patrísticos, escritos de autores eclesiásticos, cânones, decretais, livros penitenciais e obras da literatura jurídica profana, sobretudo aquelas oriundas do direito romano. Mas a partir de Abelardo, a doutrina cristã passará a denominar-se *theologia*. Contudo, mesmo depois de ter esta disciplina adquirido o *status* de “ciência”, alguns autores continuaram a designá-la pelas antigas expressões de *doctrina christiana*, *sacra doctrina*, *lectio divina*, *sacra pagina*, etc. De resto, não foi por acaso que Abelardo colocou o termo *theologia* como componente principal dos títulos das três obras que formam, por assim dizer, a sua síntese doutrinal: *Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* e *Theologia Scholarium*. O foco de seu interesse e de suas reflexões nesses escritos é – não obstante a evolução e as reinterpretações que neles se observam –, a doutrina trinitária.

Em sua obra intitulada *Sic et Non* (ABELARDO, 1976), emergiu um novo método que transformou o tradicional procedimento de compilar e comentar os Padres da Igreja e as passagens das Escrituras. Trata-se do binômio ou, mais exatamente, da tensão entre a *ratio* e a *auctoritas*, cujo papel consistia em dirimir as questões e os pontos de divergência – e até mesmo de contradição –, que suscitavam a leitura das Escrituras e as formulações das diferentes doutrinas<sup>3</sup>. Essas leituras e esses comentários se faziam através de obras habitualmente intituladas “*Sentenças*” cuja característica principal era justamente a de colecionar, ordenar e, sobretudo, comentar as sentenças dos Padres da Igreja e das Escrituras. Dentre as principais produções dos sentenciários se destacam: os *Libri quarttuor sententiarum*, de Pedro Lombardo, morto em 1160 e não sem propósito cognominado o “Mestre das sentenças”; as *Questões* ou *Sentenças*, de Anselmo de Laon (c.1050-1117); as *Sentenças*, de Guilherme de Champeaux (c.1070-1122); as *Sentenças*, de Roberto Pullus (morto em 1150); as *Sentenças*, de Roberto de Melun (c.1100-1167); e as *Sentenças*, de Simão de Tournai (1130-1201). Todavia, pode-se afirmar que é realmente com Abelardo que se irá operar um deslocamento do método fundamental com relação à maneira de organizar o acervo cultural da tradição cristã, porquanto o lógico francês não mais se serviu do termo “sentença”, mas da palavra *summa* para significar a síntese, e mais do que isso, a investigação sistemática e racional dos dados da fé.

Efetivamente, com esse novo método, Abelardo desenvolveu verdadeiros tratados que não mais se limitaram a ordenar e comentar passagens das Escrituras e dos Padres da Igreja, mas passaram a sintetizar e, melhor ainda, a aplicar uma análise lógica às chamadas verdades reveladas ou transmitidas pela *auctoritas*. É, portanto, nessa nova acepção que Abelardo se servirá da palavra *summa*, a qual se encontra também em Hugo de São Vítor (c.1096-1141) e, mais precisamente, no prólogo do Livro I do seu *De sacramentis christianae*

<sup>3</sup> Os escolásticos usavam o termo “*auctoritas*” para significar a tradição e, mais exatamente, tudo aquilo que se achava expresso nos ditos das Escrituras, dos Padres da Igreja, nos símbolos e nas decisões conciliares.

*fidei*. Convém, no entanto, ressaltar que é principalmente a partir de 1200 que esse termo passará a substituir mais frequentemente o de “sentença” para significar o estudo da teologia no sentido abelardiano da palavra, isto é, uma exposição racional e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã. Se é esta, pois, a concepção de Abelardo no que diz respeito à teologia como ciência, em que consistirá então essa “ciência” no século XIII e, em particular, no pensamento de um de seus principais representantes, Tomás de Aquino?

## Tomás de Aquino e a “ciência” teológica

Segundo o autor da *Suma de teologia*, há duas espécies de ciência: (1) algumas procedem de um princípio conhecido pela luz natural da inteligência, tais como a aritmética, a geometria e outras semelhantes; (2) outras derivam de princípios conhecidos pela luz de uma ciência mais elevada, como é o caso, por exemplo, da ciência óptica, que se origina a partir de princípios estabelecidos pela geometria, e também da música, que pressupõe os princípios colocados pela aritmética (as leis da harmonia musical). Do mesmo modo se verifica com a *sacra doctrina*, que é uma ciência que procede de princípios estabelecidos pela luz de uma ciência mais elevada, a saber, a ciência de Deus e dos bem-aventurados. Por conseguinte, assim como o músico aceita como autoridade os princípios que lhe são ensinados pela matemática, assim também a sacra ciência se fundamenta nos princípios que lhe são revelados por Deus (TOMÁS DE AQUINO, 1947, I, q. 1, a. 2).

Essa conclusão, que parece óbvia, não faz senão acentuar ainda mais a problemática da relação fé e razão, fé e ciência. Com efeito, em que medida se pode estar seguro de que um desses dois domínios do saber não esteja a usurpar ou a açambarcar o outro? Onde termina a inteligência pela razão e onde começa a aceitação, pela fé, de um conhecimento que justamente resiste e se subtrai à maestria do discurso enquanto tal? Toma-se como exemplo as famosas cinco vias que levam à demonstração da existência de Deus – nota-se que o Aquinate não fala de provas da existência de Deus, mas de demonstrações. Uma vez demonstradas ainda restará espaço para a fé ou, ao contrário, dever-se-á acreditar ainda mais que Deus existe? Étienne Gilson formulou essa aporia da seguinte maneira:

É preciso, pois, cessar de crer que Deus existe após ter cinco vezes demonstrado a sua existência ou, ao contrário, pretenderemos continuar a crer naquilo que já sabemos? Eliminar a fé na existência de Deus é dar à teologia um objeto cuja existência mesma foi estabelecida pelo conhecimento filosófico; mantê-la, porém, depois de sua demonstração, é convidar-nos a crer no que sabemos, o que é impossível (GILSON, 2007, p.36).

Consequentemente, são verdadeiras as conclusões do filósofo a partir de uma verdade peculiar à sua própria razão, enquanto que as conclusões daquele que crê derivam de uma participação no conhecimento de Deus que lhe é transmitida pela revelação. Parodiando Pascal, poderíamos dizer que a razão tem suas razões que a revelação desconhece e vice-versa. Essa questão da possibilidade de se conhecer a Deus por intermédio da razão e da fé já se acha presente no Primeiro Livro da *Suma contra os Gentios* (TOMÁS DE AQUINO, 1975) sob a forma de duas soluções prováveis: uma delas diz respeito ao método da analogia e a outra ao conceito de participação. Segundo o Aquinate, há, com efeito, uma dupla maneira pela qual se pode procurar a verdade acerca de Deus. Algumas delas excedem totalmente a capacidade da razão humana, tal como a afirmação de que Ele é Trino e Uno ao mesmo

tempo. Há, contudo, outras que a razão natural é apta a alcançar por ela própria: que Deus existe, que é Uno, e outras verdades que foram demonstradas por aqueles filósofos que se guiaram pela luz da razão natural. Não obstante, o intelecto humano não é capaz de atingir uma compreensão da substância ou da natureza divina no sentido que atribui Aristóteles ao conceito de substância: “aquilo que é” enquanto princípio de sua própria demonstração (TOMÁS DE AQUINO, 1975, I, 3.3).

Efetivamente, numa perspectiva empírica ou *a posteriori* – como é aquela de Aristóteles e de Tomás de Aquino –, o intelecto depende da sensibilidade enquanto fonte ou ponto de partida para o conhecimento. Por conseguinte, nada que não provenha dos sentidos ou através deles poderá ser apreendido pela razão. Todavia, o intelecto humano jamais poderá captar a essência divina a partir das realidades sensíveis, porquanto as coisas sensíveis – na medida em que são efeitos –, se revelam insuficientes para nos induzir à potência de sua causa, ou a sua primeira causa, que é Deus. No entanto – e é aqui onde reside o paradoxo fundamental do Aquinate relativamente à sua epistemologia –, através das coisas sensíveis, isto é, dos efeitos de suas causas, pode-se conhecer, de certo modo, a existência de Deus e outras características que Lhe são próprias. Donde a conclusão inevitável: “Há algumas verdades inteligíveis acerca de Deus que são acessíveis à razão humana; há outras, porém, que ultrapassam totalmente a sua capacidade” (TOMÁS DE AQUINO, 1975, I, 3.3).

Essa intuição, e esse paradoxo, já se encontravam também no tratado sobre a *Trindade*, de Boécio (*Super Boetium de Trinitate*)<sup>4</sup>. Nele e, mais precisamente, na questão II, artigo 2, Tomás de Aquino – consoante o seu método epistemológico essencial –, inicia seu raciocínio avançando algumas objeções contra uma determinada pergunta que intenta esclarecer: é possível uma ciência das coisas divinas? Ora, a objeção 5 declara que toda ciência se apresenta como um saber que procede de princípios evidentes ou conhecidos por eles mesmos: “*Omnis scientia procedit ex principiis per se notis*” (TOMÁS DE AQUINO, 1997, q. II, a. 2, ob. 5). Mas como então falar de uma ciência acerca de Deus se os artigos de fé que se referem à primeira causa e aos princípios tão somente a partir da própria fé não são conhecidos de maneira evidente nem nos podem levar, pela via da demonstração, aos princípios conhecidos por eles mesmos? A essa objeção o Aquinate responderá, como na *Suma contra os Gentios*, que existe uma dupla ciência (*duplex scientia*) das coisas divinas.

Uma delas diz respeito ao próprio modo de conhecer que, partindo das coisas sensíveis, delas retira seus princípios para chegar, através da analogia, àquelas realidades divinas. A segunda concerne ao modo como são conhecidas as próprias coisas divinas, a saber, a partir delas mesmas e por elas mesmas. Dado, porém, o estado de criatura do ser humano, isto é, de ser contingente e finito, um conhecimento desse tipo estaria, desde o início, fadado ao mais completo fracasso. Nessas condições, não resta ao teólogo outra alternativa senão apelar para a fé. Ademais, ele se vale também do conceito de participação, na medida em que – pondera ele – é possível que os seres humanos participem de alguma maneira, e até uma certa medida, do conhecimento das coisas divinas (Tomás de Aquino, 1997, Responsio).

Permanece, porém, a questão de saber se, a rigor, o conhecimento pela fé – que supõe a chamada “graça infusa” – pode ser considerado uma ciência no sentido aristotélico do termo. Tomás de Aquino assimila, ou melhor, tenta assimilar e incorporar o conceito aristotélico de ciência ao seu sistema teológico. Mas, como observa M.-D. Chenu, a ciência é adquirida, enquanto que a fé é infusa; a primeira tem por objeto o universal, enquanto que

<sup>4</sup> Os estudiosos costumam colocar a data da redação do *Super Boetium de Trinitate* entre os anos 1255 e 1259, isto é, durante a segunda metade do período do magistério do Aquinate em Paris. Quanto à *Suma contra os Gentios*, concorda-se em afirmar que a sua composição teve início em 1259 e que a obra deve ter passado por diferentes remanejamentos até 1264, e mesmo depois.

as Escrituras tratam, do começo até o fim, de fatos históricos singulares; a ciência começa a partir de uma evidência ou, mais exatamente, supõe essencialmente uma marcha do espírito que procede do conhecido para o desconhecido mediante demonstração, ou para conclusões que ainda não são conhecidas, mas que o serão, uma vez concluído o raciocínio (CHENU, 1969). A partir disso, é lícito, portanto, perguntar: em que nível epistêmico se coloca finalmente Tomás de Aquino? Seriam a filosofia e a teologia dois domínios do saber que se complementam de maneira proporcionalmente idêntica? Ou teria um deles a primazia sobre o outro? De fato, na concepção do Aquinate, a fé ocupa uma ordem superior no que tange ao conhecimento de Deus. Mas, se as coisas se apresentam assim, continuaria ela ainda a gozar do *status* de ciência? Afinal de contas, quem prevalece no conhecimento de Deus para Tomás de Aquino: Aristóteles ou as Escrituras? Essa questão se torna tanto mais premente quando se pensa na entrada do Estagirita no Ocidente latino e no papel que desempenharam as universidades a partir do século XIII.

## As Universidades e a recepção polêmica de Aristóteles no Ocidente

Entre o final do século XII e o início do século XIII, um fenômeno viria caracterizar e, literalmente, animar a vida intelectual da Europa. Tratava-se do surgimento das universidades que eclipsaram a antiga dinâmica do ensino praticado nas escolas claustrais e episcopais, cuja ênfase era colocada sobre as artes liberais. Deve-se, contudo, ter presente que a configuração, a distribuição espacial e o funcionamento da *Universitas* medieval diferiam totalmente do que hoje se entende por universidade. Ela não era organizada nem centrada num determinado lugar; tampouco formava um conjunto de edifícios estabelecidos em diferentes pontos de uma cidade. Tratava-se antes, conforme observa Étienne Gilson, de uma realidade intelectual, na qual professores e alunos participavam do ensino ministrado e distribuído numa mesma cidade e onde eram perseguidos objetivos comuns.

Assim, havia o *studium generale*, ou *universale*, ou *commune*, que não era o espaço onde se exploravam conhecimentos gerais, mas o centro de estudos em que alunos de diversas proveniências podiam ser acolhidos (GILSON, 1999, p.391). Eram escolas abertas pelas ordens religiosas em cidades consideradas assaz importantes para o desenvolvimento de suas atividades magisteriais. Além do *studium universale*, havia também o *studium particulare* da província, para onde a ordem enviava os alunos pertencentes àquela mesma. Já para o *studium generale* eram destinados os estudantes de todas as províncias da ordem. Havia, finalmente, o *studium solemne* que, conquanto não fosse necessariamente um *studium generale*, sobressaía como um centro de estudos que adquirira renome e, ao longo dos anos, uma elevada clientela de estudantes. Quais foram então as primeiras universidades a serem fundadas?

A Universidade de Bolonha – embora tenha ela funcionado durante um longo período, mais propriamente como um centro de estudos jurídicos do que como uma universidade típica dos séculos XIII e XIV –, teve a sua fundação no final do século XI e, mais exatamente, em 1088. Mas foi somente em 1352 que o papa Inocêncio IV a dotou de uma faculdade de teologia regular. De especial importância é o ano de 1200, que marca o início da Universidade de Paris, à qual se seguirão as Universidades de Oxford, Cambridge, Montpellier, Toulouse,

Salamanca, Valladolid, Nápoles e outras (GILSON, 1999, p.391)<sup>5</sup>. Antes da fundação da Universidade de Paris, porém, os estudos da cidade se desenrolavam, em meados do século XII, através de três centros principais: as escolas da Catedral de Notre-Dame, dirigidas por um chanceler que, por sua vez, estava sob a autoridade do bispo da cidade; as escolas dos cônegos regulares de São Victor, cujo enfoque principal era dado sobre a teologia mística; e aquelas situadas sobre a colina de Santa Genoveva, na abadia de mesmo nome. Nota-se, contudo, que as escolas de Notre-Dame se sobrepujaram às demais, porquanto foi a partir delas que se originou a Universidade de Paris, a qual era constituída por quatro faculdades: a faculdade de artes (assim chamada em recordação das artes liberais) ou de filosofia; a de teologia; a de direito; e a de medicina. Na faculdade de artes a filosofia que predominou, a partir de meados do século XIII, foi aquela de Aristóteles. Na de teologia, as lições se faziam principalmente a partir das Escrituras e do “*Livro das Sentenças*” de Pedro Lombardo, pois, dadas as suspeitas e a condenação que ainda pairavam sobre Abelardo, a sua teologia era mantida à distância do magistério e do ensino oficial da Igreja.

No entanto, em virtude da dinâmica do ensino desenvolvido nas Universidades e das sínteses que se faziam através das *Sumas* para sistematizar um saber filosófico-teológico que se acumulara e se fragmentara ao longo dos séculos, a problemática da relação fé e razão ressurgiu, no século XIII, de maneira ainda mais intensa e complexa (ALMEIDA, 2012). Todavia, era outro o patamar epistêmico em que ela agora se situava, porquanto não mais se tratava de afrontar a relação “sabedoria cristã” e “sabedoria pagã”, tal como ocorrera nos primeiros séculos da era cristã, dominados que eram pelos movimentos apostólico e apologético. O que no século XIII estava em jogo era o empreendimento de justificar e corroborar a racionalidade, ou a cientificidade, no interior da própria teologia. Dito de outro modo, tratava-se de legitimar o estatuto mesmo da teologia como um discurso racional e científico sobre Deus.

Dessa forma, é possível deduzir as consequências que daí derivaram para o plano gnosiológico na medida em que a razão interferia sobre o principal canal de que se servira a tradição cristã para conhecer a Deus: as Escrituras, as decisões conciliares e o magistério da Igreja. A questão que se impunha era justamente a da possibilidade de se falar racional ou cientificamente sobre Deus. Foi nesse sentido que as universidades, e principalmente a Universidade de Paris, se apresentaram como os espaços privilegiados de discussão, polêmica, controvérsia e tensão criadora. A partir disso, também é possível entender melhor o porquê a história da recepção do pensamento aristotélico no mundo latino se confundiu com a história dessa universidade francesa ao longo do século XIII.

Efetivamente, sendo ela dominada por duas faculdades principais – a de artes, essencialmente marcada pelo aristotelismo e pelo averroísmo, e a de teologia, em que os neo-agostinianos terminaram por suplantar a sua rival –, não é de admirar que a assimilação do pensamento do Estagirita também se realizasse de maneira tensa, tumultuada e, às vezes, numa luta francamente declarada entre as duas faculdades. De 1200 a 1210, um razoável número de escritos aristotélicos já se achava traduzido e conhecido no Ocidente latino, dentre os quais se destacavam: partes da metafísica e da ética e uma grande parte da filosofia natural e da psicologia. A “*Ética a Nicômaco*” só seria integralmente traduzida entre 1240 e 1242, por Roberto Grosseteste, chanceler da Universidade de Oxford.

A controvérsia em torno das traduções e da utilização dos escritos do Estagirita se inflamou e se intensificou por etapas. Assim, em 1210, um concílio provincial dos bispos de Sens reunido em Paris, proibiu a divulgação e o ensino público da filosofia natural. Essa mesma proibição seria reiterada em 1215 por ocasião da promulgação dos estatutos da

<sup>5</sup> Para uma descrição das origens, do desenvolvimento e funcionamento das universidades na Idade Média, veja as obras clássicas: DENIFLE (1885); RASHDALL (2009).

universidade, efetuada pelo legado pontifício Roberto de Courçon. Em 1231, as interdições de 1210-1215 seriam corroboradas pelo papa Gregório IX, porém com a ressalva de que os livros referentes à filosofia natural poderiam ser utilizados depois de serem examinados e devidamente expurgados de seus supostos erros.

Conseqüentemente, as únicas ciências do pensamento aristotélico que podiam ser ensinadas eram a lógica e a ética, enquanto que nas Universidades de Toulouse e de Oxford a metafísica e a física recebiam pleno direito de cidadania. De resto, foi principalmente nesta última que a física aristotélica encontrou um lugar propício para se desenvolver, graças ao papel que tiveram Roberto Grosseteste e o seu discípulo, Rogério Bacon, no nascimento e incremento das ciências experimentais. Não se deve, porém, esquecer da importância que teve a ciência greco-árabe para o surgimento e o desenvolvimento das chamadas ciências experimentais. Com relação à universidade de Paris, o ano de 1255 permanece indelével nas suas vicissitudes e na sua memória, pois ele marca a entrada oficial do Estagirita na faculdade de artes<sup>6</sup>.

Todavia, os ataques contra o filósofo e contra o chamado “aristotelismo heterodoxo”, representado principalmente por Siger de Brabante e Boécio de Dácia, não tardariam a ser novamente desferidos pela artilharia da ala neo-agostiniana. Então, já no dia 10 de dezembro de 1270, quinze teses foram condenadas pelo bispo de Paris, Étienne Tempier, das quais treze eram de inspiração averroísta. Dentre as questões cesuradas, se destacam: a unidade do intelecto agente, a negação do livre arbítrio, o determinismo astrológico, a eternidade do mundo, a mortalidade da alma e a negação de que a providência divina se estendia aos indivíduos e às ações humanas (GILSON, 1999).

Finalmente, no dia 7 de março de 1277 sobreveio o inevitável e já esperado veredicto: exatamente três anos após o falecimento de Tomás de Aquino, Étienne Tempier, assessorado por cerca de dezesseis teólogos neo-agostinianos, emitiu o famoso decreto pelo qual 219 teses – dentre as quais as de Siger de Brabante, as de Boécio de Dácia e algumas de Tomás de Aquino –, foram condenadas. Das proposições condenadas, 40 se referiam à ciência, à vontade e onipotência de Deus; 50 versavam sobre a criação e a eternidade do mundo e 20 sobre a natureza e a função das substâncias separadas. Na verdade, as 219 proposições não eram todas de proveniência averroísta; dentre elas havia também algumas pertencentes à filosofia de Tomás de Aquino, outras de natureza essencialmente moral, outras ainda pareciam mais dirigir-se contra as teses sustentadas pelos dialetas do século XII e, enfim, um grande número visava tanto Averróis quanto Avicena<sup>7</sup>.

Se se julgar o universo cultural do século XIII a partir da grande condenação de Tempier, não se poderá evitar a conclusão segundo a qual fora Platão ou, mais exatamente, o neoplatonismo sob a sua forma neo-agostiniana que, mais uma vez, sobrepujou o aristotelismo. Quando, porém, se fala de Platão e de Aristóteles na Idade Média e, principalmente, a partir do século XI – com as Escolásticas de tipo latino, árabe e judaica – deve-se, em primeiro lugar, perguntar a que tipo de leitura de Platão e de Aristóteles se está referindo. Ou melhor: quais são os platonismos e os aristotelismos que estão em jogo. Isso vale, também e sobretudo, para as duas principais faculdades da Universidade de Paris, cujas correntes predominantes são o aristotelismo da Faculdade de Artes ou de Filosofia e o neo-agostinismo da Faculdade de Teologia.

De um modo geral, os dominicanos representavam a tendência aristotélica, enquanto que a grande maioria dos franciscanos se movia dentro da tradição neoplatônica, ou neo-agostiniana. Convém ressaltar, no entanto, que a maioria desses pensadores era composta

<sup>6</sup> Com relação à entrada e à recepção de Aristóteles no Ocidente latino, veja o estudo de Steenberghen (1945).

<sup>7</sup> No que diz respeito à crise na Universidade de Paris e ao veredicto de É. Tempier, veja o estudo de Bianchi (1990).

de teólogos, dentre os quais se destacavam os dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino, os franciscanos Boaventura e João Peckham e o agostiniano Egídio Romano. Além desses representantes das três ordens religiosas havia também os mestres “seculares”, assim chamados por não pertencerem a nenhuma ordem, como Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand, paladino inflexível da ala conservadora do agostinismo. Não eram teólogos, mas *artistae*, ou *magistri artium*, aqueles que, por isso mesmo, lecionavam na Faculdade de Artes, como Boécio de Dácia e Siger de Brabante.

Contudo, convém mais uma vez sublinhar que não se encontra na Idade Média, notadamente no século XIII, um puro aristotélico nem um puro platônico. A obra de Tomás de Aquino, por exemplo, é permeada de elementos neoplatônicos herdados de Dionísio Areopagita e de Agostinho de Hipona. Já no franciscano Boaventura, que retoma temas filosóficos e teológicos peculiares a Agostinho e a Anselmo de Aosta, constata-se também uma linguagem aristotélica da qual, às vezes, se utiliza para melhor expressar suas teses. No que tange, porém, a Siger de Brabante, é mais acertado considerá-lo um averroísta do que propriamente um aristotélico.

Este entrelaçamento de elementos platônicos e aristotélicos no seio das diferentes correntes filosóficas da Idade Média não caracterizou somente a Escolástica latina. Ele se encontra também, e talvez de maneira mais complexa e ainda mais variada, nas diversas tendências peculiares à filosofia escolástica de tipo greco-árabe-judaica.

## Platonismos e aristotelismos: um entre-dois radical

De fato, pensando nas filosofias árabe e hebraica, tais como foram influenciadas pelos escritos do Estagirita a partir da tradução siríaca e depois da árabe, forçoso é concluir que elas já se apresentam como sínteses, ou tentativas de síntese, entre os pensamentos de Platão e de Aristóteles. De resto, não se deve de forma alguma negligenciar o papel das Escrituras e do Alcorão na elaboração e na inspiração de fundo daquelas filosofias. Tem-se como exemplo o pensador judeu Moisés Maimônides (1138-1204), que buscou estabelecer uma conciliação entre Aristóteles e a Bíblia. Quanto aos árabes e, de modo particular, Alfarabi (c.870-c.950), o peripatetismo de tipo arábico teria, com ele, conseguido lançar um vínculo indissolúvel entre a teoria do céu, a doutrina das inteligências motoras e aquela do profetismo (MAKDOUR, 1943).

Já no que diz respeito a Alkindi (c.796-c.873), o método fundamental de sua filosofia é a demonstração lógico-geométrica baseada nos “Segundos Analíticos” de Aristóteles, enquanto que o seu fim último é a assimilação às formas inteligíveis despojadas de matéria. Quanto a Avicena (980-1037), este introduziu no aristotelismo o conceito de criação, mas uma criação pensada nos moldes neoplatônicos, de sorte que ela seria mais uma processão do que propriamente uma criação. Na verdade, trata-se de uma saída das coisas do seio de Deus segundo uma escala de maior ou menor perfeição, isto é, consoante uma maior ou menor proximidade de Deus. Nessa perspectiva, o mundo é eterno porque igualmente eterna é a sua primeira causa enquanto una e simples.

Em Averróis (1126-1198) é também nitidamente sentida, além da influência do islamismo, aquelas de Aristóteles e de Plotino, de sorte que a existência inteira se lhe afigura como uma ordem rigorosamente hierarquizada, na qual todo ser ocupa um lugar e uma função

que lhe são próprios. No vértice dessa escala ontológica se encontra Deus, porém um Deus que não cria o mundo, pois o movimento e a matéria que o animam radicalmente existem desde toda a eternidade. Assim, seria mais pertinente afirmar que, para Averróis, não existe criação, pelo menos aquela concebida e elaborada pelos cristãos como uma *creatio ex nihilo*.

O que se observa nesse pensador “aristotélico” é um Deus o qual – plotinianamente falando – produz eterna e imediatamente a primeira Inteligência, da qual derivam ou procedem as demais Inteligências das esferas celestes. O mundo é, na perspectiva averroísta, não somente eterno, mas também único: e ele é único porque o Uno não pode senão produzir um efeito único. Quanto à ciência, a sua ordem se realiza à luz de uma inteligência originária e eterna, que Aristóteles designava pela expressão “intelecto agente”. À ação desse intelecto responde ou corresponde, no ser humano, o “intelecto possível”, que é a capacidade de transcender o conhecimento sensível e, assim, atingir a universalidade da ciência. Contudo, ao contrário de Aristóteles, Averróis concebe o intelecto possível como sendo igualmente eterno e separado da individualidade de cada homem, o que significa que este não é senão uma disposição transmitida pelo intelecto agente para abstrair das imagens sensíveis os conceitos e as verdades universais.

## Conclusão

Assim, mostra-se, ao longo destas reflexões, as várias perspectivas em torno da problemática fé e razão, fé e ciência e, juntamente com isso, as respectivas tentativas de se construir uma inteligência dos dados da revelação a partir, ou através, das filosofias de Platão e de Aristóteles. O pano de fundo que dominou essas elaborações foi, do lado árabe e judaico, o Alcorão e as Escrituras, enquanto que do lado cristão predominaram as Escrituras e o magistério da Igreja. No século XI, Anselmo de Aosta não somente elucidou a distinção entre filosofia e doutrina cristã, mas também acentuou que fé e a razão não se contradizem, mas se completam e se auxiliam mutuamente. No século seguinte, Abelardo conferiu à teologia um *status* de cientificidade, na medida em que a dotou de uma sistematização e de uma lógica argumentativa rigorosa. Ao longo do século XIII, com a entrada completa de Aristóteles no Ocidente latino, novas tentativas ressurgiram com o intuito de conciliar a ciência aristotélica com a doutrina cristã e a fé na revelação das Escrituras. Dentre os principais representantes desse movimento sobressaem-se Alberto Magno, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Boécio de Dácia, Rogério Bacon e, mais tarde, Duns Scotto e Guilherme de Ockham.

Contudo, urge mais uma vez sublinhar que, ao invés de aristotelismo, seria mais exato falar de aristotelismos, pois, assim como existem vários neoplatonismos – o de Plotino, de Porfírio, de Proclo, de Dionísio Areopagita, de Agostinho, de Scotto Erígena, de Anselmo de Aosta, de Boaventura, de Henrique de Gand e de Meister Eckhart –, assim também há diferentes aristotelismos peculiares aos pensamentos de Alkindi, de Alfarabi, de Avicena, de Averróis, de Maimônides, de Alberto Magno, de Tomás de Aquino, de Siger de Brabante, de Duns Scotto e Guilherme de Ockham.

No século XIII, quando a Escolástica atinge o seu apogeu com a fundação das universidades e a entrada de Aristóteles na Faculdade de Artes da Universidade Paris, a questão para a qualurgia trazer uma solução era justamente a do papel da ciência, ou da filosofia, na inteligência dos dados da fé. Certo que a filosofia e a teologia eram consideradas duas esferas distintas do saber, mas pelo fato de serem distintas deviam também contradizer-se?

De maneira resumida, pode-se perguntar: fé e ciência se contradizem, se identificam ou, antes, se completam? Ademais, o que permite afirmar que uma conclusão seja filosófica e outra teológica?

É considerada filosófica, ou tida necessariamente como tal, toda conclusão cujas premissas são conhecidas unicamente à luz da razão. Em contrapartida, é vista como sendo teológica toda conclusão derivada de um silogismo do qual pelo menos uma de suas premissas é aceita como verdadeira pela fé. Como se pode constatar, tanto num caso quanto no outro o raciocínio não está excluído. Pelo contrário. Sabe-se que toda linguagem divina só pode ser mediada pela linguagem humana, que também supõe a razão. E se nos ativermos à teologia desenvolvida pela Escolástica – notadamente por aquelas correntes aristotélicas que marcaram o século XIII –, vê-se que fazia um livre, amplo e direto uso do raciocínio e da linguagem filosófica. No dizer de É. Gilson: “É porque ela reivindica a fé que ela é uma *teologia escolástica*, mas é pela utilização característica que ela faz da filosofia que ela é uma *teologia escolástica*” (GILSON, 2005, p.89, grifos do autor).

No entanto, no que se refere especificamente a Tomás de Aquino, nota-se antes uma descontinuidade do que propriamente um seguimento entre a filosofia e a teologia, apesar do conceito de analogia ao qual faz apelo para tentar tamponar o fosso intransponível entre as realidades finitas e a primeira causa a qual, na concepção cristã, as criou e conservou através da existência. Com efeito, o Aquinate supõe a adesão da fé à inteligência da natureza divina efetuada pela teologia, justamente porque esses dois domínios – o sobrenatural e o natural – não são da mesma ordem. Entre um e outro plano se intercala um abismo e, portanto, uma descontinuidade essencial mostrando que, afinal de contas, a teologia não é uma transmetafísica ou, mais precisamente, uma ciência superior que viria coroar as demais à maneira do último patamar de uma pirâmide epistêmica. Paradoxalmente, porém, o próprio Doutor Angélico, ao acentuar por demais o primado da fé sobre a razão – mesmo com a ressalva de que elas não se contradizem, mas se completam –, foi o responsável por essa separação que, irremediavelmente, deveria consumir-se com Duns Scoto e Guilherme de Ockham.

Não obstante isso, Étienne Gilson tenta contrabalançar essa hiância servindo-se da concepção de teologia como a de uma ciência arquetônica. Nesse sentido, nada escaparia à ciência que Deus tem de si mesmo. Ao conhecer-se, Deus compreenderia simultaneamente tudo aquilo de que ele é ou pode ser a causa. Consequentemente, ao participar, por analogia, da ciência divina, a teologia estaria apta a incluir nesse conhecimento de Deus o saber relativo à totalidade dos seres finitos, pois eles dependem Dele, assim como Dele também depende a totalidade das ciências que partilham do Seu conhecimento. Em outros termos, a teologia integraria o conjunto das demais ciências que, enquanto ciências, participam dos seres finitos e, portanto, reenviam ao conhecimento da substância divina (GILSON, 2005, p.90).

A questão que permanece, porém, em suspensão é a de saber se a ciência divina realmente se desenrola seguindo essa mesma ordem e nitidez que, para ela, reivindica a concepção gilsoniana do conhecimento. Afinal de contas, a ciência e a fé são duas esferas que se completam e se supõem mutuamente ou pertencem elas a dois planos totalmente diferentes um do outro? Ao assinalar aos diversos graus do conhecimento as noções de participação e analogia – pelas quais viriam a culminar na teologia como a ciência por excelência –, não estaria Gilson apresentando um postulado a mais e, em última análise, deslocando o conhecimento para, assim, melhor negociar com a angústia?

## Referências

- ABELARDO, P. *Sic et non*: A critical edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- ABELARDO, P. *Teologia del sommo bene*. Milano: Rusconi, 1996.
- AGOSTINHO, S. *La Trinità*. Roma: Città Nuova, 1998.
- ALMEIDA, R.M. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 2v.
- BIANCHI, L. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
- DENIFLE, H. *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters*. Berlin: Weidmann, 1885.
- CHENU, M.-D. *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris: Vrin, 1969.
- GILSON, É. *La philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1999.
- GILSON, É. *Le philosophe et la théologie*. Paris: Vrin, 2005.
- GILSON, É. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 2007.
- GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909.
- LAÉRCIO, D. *Vie, doctrines e sentences des philosophes illustres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965. 2v.
- MAKDOUR, I. *La place d'Al Farâbi dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934.
- PLATÃO. *La République*. Paris: GF Flammarion, 2002.
- RASHDALL, H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- STEENBERGHEN, F. van. *Aristote en Occident*. Louvain: Public. Universitaires, 1945.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologica*. New York: Benziger Brothers, 1947.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commenti a Boezio: Super Boetium de Trinitate*. Milano: Rusconi, 1997.

# Fé cristã e ciência na Era Contemporânea

## *Christian faith and science in the Contemporary Age*

Paulo Sérgio Lopes GONÇALVES<sup>1</sup>

### Resumo

Objetiva-se, neste artigo, a realização de uma exposição de âmbito filosófico e teológico acerca da articulação entre fé cristã e ciência na Era Contemporânea. Isso se justifica a partir dos conflitos ocorridos historicamente, da busca de soluções e da possibilidade de diálogo, pela qual uma instância contribui com a outra. Para atingí-lo, será apresentado o *status quaestionis*, onde se abre a possibilidade de articulação dialógica para, em seguida, expor as tensões contemporâneas e as tentativas de superação enquanto caminhos de contribuição mútua. Como pressuposto fundamental para apresentar a possibilidade de articulação entre a fé cristã e a ciência, ambas serão definidas conceitualmente, assumindo a primeira na forma de teologia e a segunda na perspectiva ôntica, tendo a filosofia fundamento para o diálogo, seja na condição de metafísica do ser seja como ontologia hermenêutica. Será apresentada filosoficamente e teologicamente o homem e o universo como elementos centrais para que a ciência esteja efetiva e autenticamente a serviço da defesa e da promoção da vida em abundância.

**Palavras-chave:** Ciência. Fé cristã. Filosofia. Teologia.

### Abstract

*The aim of this article is to discuss the philosophical and theological context of the relationship between Christian faith and science in the Contemporary Age. This goal is justified due to the conflicts that have historically occurred in search for solutions and the possibility of dialogue as one instance contributes to the other. To achieve this goal, we discuss the present status quaestionis through which a dialogue is possible, and then discuss the contemporary tensions and attempts to overcome them as they mutually contribute to one another. As a prerequisite to introduce the possible dialogue between Christian faith and science, both will be conceptually defined, considering the former from a Theology perspective and the latter from an ontic perspective, and philosophy as the means for dialogue either from the perspective of metaphysics of the*

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Rod. Dom Pedro, km 136, Pq. das Universidades, 13086-900, Campinas, SP, Brasil. E-mail: <paselogo@puc-campinas.edu.br>.

*being or ontology hermeneutics. The man and the universe will be theologically and philosophically presented as the key elements for science to effectively and authentically defend and promote life in abundance.*

**Keywords:** Science. Christian faith. Philosophy. Theology.

## Introdução

### *Status quaestionis*

A relação entre fé cristã e ciência na contemporaneidade se situa no âmbito de conteúdo e principalmente no de atitudes. O primeiro corresponde ao que é epistemologicamente próprio da fé e da ciência, desembocando na possibilidade de articulação entre ambas. Nesse sentido, constata-se historicamente o campo específico de cada instância e principalmente as incursões de uma à outra, uma vez que a fé cristã, desenvolvida intelectualmente como teologia, em consonância com a filosofia, propiciou a emergência da ciência concebida em seu caráter ôntico e regionalizado. O segundo refere-se à pretensão de detentora da verdade tanto por parte de uma instância quanto da outra, ocasionando sobreposição, conflitos intensos e também colaboração mútua.

Ainda que de maneira inibida, essa colaboração propiciou visualizar que as representações da fé constituíram por séculos as representações fundamentais da cultura ocidental, passando a ocupar espaços menores quando a ciência também começou a realizar essas representações. Na ocupação de espaços sociais e culturais, a ciência foi concebida messianicamente e tornou-se instância capaz de ultrapassar e até mesmo mover-se para pôr fim à instância religiosa. Junto com a razão filosófica moderna, a ciência constituiu o racionalismo que abdicou da fé em suas formulações teóricas. A fé religiosa, por sua vez, defendeu-se vigorosamente mediante a teologia apologética e através do “fideísmo”, uma representação que não só critica qualquer tipo de razão, mas também a despreza e se pretende isoladamente plausível e unicamente verdadeira.

Não obstante os conflitos havidos na era moderna, não faltaram esforços no sentido de que a ciência e a fé cristã poderiam colaborar-se mutuamente, até em função do fato de o magistério eclesiástico ter condenado tanto o racionalismo quanto o fideísmo (PIO IX, 1995). A crise modernista acabou por produzir um acirramento desses conflitos, especialmente no que se refere à doutrina cristã da criação e a teoria evolucionista de Charles Darwin, incluindo a problemática de outras teorias científicas que abdicavam autonomia plena da ciência para afirmar verdades isentas da *Lumen Fidei*. No entanto, ainda assim, a atitude de conflito e concorrência deu lugar à abertura de uma instância à outra. Além disso, a secularização moderno-contemporânea trouxe à tona a “autonomia das realidades terrestres” (*Gaudium et Spes* n. 36) propiciando que a religião se fixasse não mais como único substrato de visão de mundo, mas um que elabora uma determinada visão de mundo dentre outras diversas. Assim sendo, pode-se interrogar: em que medida é possível a relação dialógica e respeitosa

entre fé e ciência? Cabe ainda a atitude de afirmar que Deus seja um “delírio” (DAWKINS, 2007) ou que “deus não é grande” (HITCHENS, 2007)? Haveria lugar para a fé em uma cultura secularizada?

Diante dessas interrogações, objetiva-se neste trabalho apresentar filosófica e teologicamente a articulação entre fé cristã e ciência na Era Contemporânea. Para atingir esse objetivo, será exposto um conjunto de tensões contemporâneas, a identidade da fé e da ciência e a possibilidade de articulação entre ambas na era atual.

## As tensões contemporâneas

### O messianismo científico e o conflito com a fé cristã

As tensões existentes entre fé cristã e ciência na Era Contemporânea encontram sua justificativa fundamental no curso de Filosofia Positiva, elaborado por Comte (1991). Naquele momento, a ciência moderna, em sua tripartição metódica – hipótese, observação, verificação – com fundamentação empírica, já havia se consolidado. O autor compreendia que a sociedade só pode ser convenientemente reorganizada através de uma completa reforma intelectual do homem. Por isso, Comte assumiu a ciência em perspectiva messiânica, colocando-a como o derradeiro estágio da humanidade após outros dois, o religioso, marcado pela crença em seres sobrenaturais, e o filosófico, assinalado pela razão contemplativa. O religioso se constitui de três etapas: o fetichismo, em que a vida espiritual semelhante ao homem é atribuída aos seres sobrenaturais; o politeísmo, o qual esvazia os seres naturais de suas vidas anímicas, atribuindo sua animação a seres invisíveis de um mundo superior; e o monoteísmo, onde as divindades são reunidas em uma só e cuja incidência no espírito humano propicia a proximidade com o estágio filosófico ou metafísico. Nesse estágio entra em jogo a argumentação, que é própria da razão contemplativa, a qual dissolve o estágio anterior explicando a natureza íntima das coisas, sua origem e seu destino, e substituindo a vontade divina por ideias ou forças da razão argumentativa.

A ciência é o estágio em que a humanidade se ordena efetivamente, alcança o progresso necessário e tem em cada homem um espírito altruísta, capaz de propiciar uma sociedade harmônica e desenvolvida. Nesse estágio, a imaginação religiosa e a argumentação metafísica estão subordinadas à observação empírica desenvolvida pela visão positiva dos fatos, a qual abandona a consideração das causas dos fenômenos e torna-se pesquisa de suas leis, entendidas como relações constantes entre fenômenos observáveis. Contrapondo-se à visão de que há um só princípio para todas as coisas, a filosofia positiva comteana afirma que cada ciência se ocupa com um grupo de fenômenos, irreduzíveis uns aos outros, sendo possível a unidade científica apenas no âmbito da subjetividade, radicando no fato de empregar-se um mesmo método, seja qual for o assunto em questão: uma idêntica metodologia produz convergência e homogeneidade de teorias. A filosofia positiva se torna, então, o fundamento intelectual para a vida fraterna entre os homens, unindo teoria e prática de modo a tornar o conhecimento caracterizado pela previsibilidade que possibilita o desenvolvimento da ciência que propicia a técnica da exploração da natureza pelo homem.

Na esteira desse messianismo científico, encontra-se a teoria da evolução de Charles Darwin, especialmente em sua obra *A origem das espécies*, de 1859 (DARWIN, 2004), em que afirmou a origem das espécies mediante um processo evolutivo de seleção natural, de mutação e de adaptação. Darwin entra na lista dos pensadores que haviam provocado tensão com a fé cristã, recordando a herança deixada por Galileu Galilei em 1632, quando da publicação de sua obra *Diálogo sobre os dois sistemas do mundo*. Nesta, o autor repudiou o mero recurso à autoridade de Aristóteles e foi o primeiro a reivindicar em seu lugar a técnica investigadora, a qual consiste em combinar a argumentação matemática com o uso da observação e do experimento.

No caso de Darwin, colocava-se em questionamento a concepção teológica acerca de Deus como criador de todas as coisas, trazendo à tona um evolucionismo naturalista. Essa teoria possibilitou um contraste ou um questionamento à teologia da criação, cuja resposta propiciou três posturas: a de condenação da teoria, por refutar o caráter sobrenatural intrínseco à própria natureza do universo, a de acolhimento, por compreender a legitimidade de uma força motora divina intrínseca ao próprio movimento do universo, e a de diálogo e conciliação entre evolução e criação. Nesta última, encontra-se a situação de Teilhard de Chardin, jesuíta, teólogo e paleontólogo que buscou colocar a fé em diálogo com a ciência e apresentar a colaboração mútua entre ambas. Por isso, ele não negou a teoria de Darwin, ao contrário, afirmou a evolução dos seres vivos e do universo à luz da criação, apontando ser Deus o criador de todas as coisas e ser Cristo o princípio e o fim de tudo (CHARDIN, 1955). As críticas foram amenizadas quando o Papa Pio XII, em sua carta *Divino Afflante Spiritu* (1943), afirmou ter a bíblia gêneros literários – novelas, sagas, fábulas, mitos – com o objetivo de transmitir a mensagem da revelação de Deus e não de concorrer com as aporias científicas. O próprio Concílio Vaticano II afirmou a emergência da nova criação, apresentando o caráter escatológico da história, do universo e do homem junto de Deus (*Gaudium et Spes* n. 39).

Atualmente, há teólogos que desenvolvem a conciliação entre evolução e criação. O primeiro exemplo é o francês Jacques Arnould em sua obra *“La Théologie après Darwin”* (ARNOULD, 1998) quando o autor se debruça cientificamente sobre o paradigma darwiniano, debatendo o tema da contingência, o princípio da seleção e o retorno da finalidade em biologia. Apresenta ainda filosoficamente a origem, a indeterminação e a finalidade da criação, e mergulha teologicamente, em profundo diálogo com a ciência, na concepção de homem e de Deus como “Deus da aliança”. O segundo exemplo é o teólogo norte-americano John Haught, principalmente em sua obra *God after Darwin* de 2000 (HAUGHT, 2002), em que recupera brevemente a teoria darwinista e se ocupa longamente com a produção teológica em diálogo com as ciências naturais. Para isso, utiliza-se da filosofia da evolução de Bergson (2005) e da filosofia do processo de Whitehead (2006) para efetuar uma teologia evolucionista da criação, onde criação e evolução são distintas, mas não são justapostas e nem desvinculadas uma da outra.

O terceiro exemplo é o teólogo alemão Jürgen Moltmann, que em sua obra *Wissenschaft um Weisheit* de 2002 (MOLTMANN, 2007), apresentou sinteticamente a sua teologia ecológica, onde desenvolve a concepção de crise ecológica e redimensiona a teologia trinitária, a cristologia e a pneumatologia para elaborar uma teologia ecológica de caráter escatológico que afirme a primazia da nova criação. Para isso, articula a teologia com a física quântica, a neurobiologia, a sociologia, a política e a filosofia da esperança, herdada de Ernst Bloch. Assim sendo, explicita uma teologia que tem nas ciências suas mediações para compreender a realidade histórica, humana e cósmica e tem na fé, a sua referência inteligente para elaborar um discurso esperançoso sobre Deus.

Conforme o exposto, as tensões entre fé cristã e ciência se realizam quando há pretensão

de fechamento de uma instância a outra, principalmente no âmbito moderno, onde a ciência manifestou-se messianicamente como capaz de resolver os problemas todos da humanidade, resultando no racionalismo cientificista, e onde a fé, especialmente na forma de fideísmo, se opõe à razão abdicando o próprio uso da “reta razão”, uso este defendido pelo próprio magistério eclesiástico. A partir da própria teologia, constata-se um conjunto de esforços para compreender que a revelação é possível tanto pela via da fé quanto da razão, bem como pela articulação entre ambas (PASTOR, 1995). Deste modo, passa-se da contraposição ao diálogo, marcado pelo respeito à diferença e pela possibilidade de fazer teologia, enquanto *scientia fidei*, em diálogo com as ciências. Resulta então a pergunta: de que modo, fé cristã e ciência podem ser articuladas uma com a outra?

## Ateísmo prático e secularização

Antes de responder à pergunta supra realizada, torna-se necessário aprofundar o campo das tensões mediante a entrada no tema do ateísmo e da secularização, cujo marco principal é a sentença nitezcheniana acerca da “Morte de Deus”. Esta aparentava colocar fim à religião e a Deus, ao menos na interpretação de quem levou a cabo o ateísmo de negação e substituição da religião e de Deus pela razão científica e moral da modernidade. Emergia uma crítica à concepção cristã de Deus e à metafísica, compreendida como pensamento de totalidade constituído de conceitos formulados de forma descendente e vertical. Dessa crítica, surgiu a ontologia hermenêutica que propiciou a busca da compreensão e da interpretação da realidade, concebida em sua singularidade e em seu contexto próprio, constatando a crise das metanarrativas, a emergência do fragmento e da nomadologia (LYOTARD, 1979). Essa sentença também trouxe à tona um processo em que secular era concebido como a dessacralização da sociedade e a emergência de valores autônomos em relação à religião, propiciando que a religião se deslocasse de eixo central para um dos eixos de compreensão da sociedade e do homem. Com isso, tem-se o Estado secularizado e laico, marcado pela autonomia do poder político e jurídico em relação à religião, urgindo o desafio de tutelar a convivência entre os cidadãos seculares e os cidadãos religiosos, considerando inclusive a pluralidade de religiões (HABERMAS, 2007).

O debate sobre a secularização, tomando como fundamento a modernidade filosófica, trouxe à tona a autonomia da razão, a ciência amparada no empirismo, o homem como sujeito da história e a reinterpretação ontológico-hermenêutica da sentença da “morte de Deus”. Esta não remete à substancialidade de Deus e tampouco à religião como experiência religiosa, mas à concepção metafísica de Deus e à religião cristã institucionalizada. A secularização, então, não é necessariamente a oposição à religião, mas o seu próprio aprofundamento denotativo de laicidade que supõe que a religião se relacione com o mundo laical e que um suponha a existência do outro, para configurar o que se denomina de secularização (VATTIMO, 1998).

O espírito da secularização supõe a ciência epistemologicamente imbuída da centralidade da experiência, seja em sua perspectiva empírica seja na vivencial. Valhe-se aqui da distinção diltheyniana entre *Erfahrung* e *Erlebnis*, atribuindo à primeira a configuração da *empiria* com primazia nas ciências naturais – *Naturwissenschaft* – e à segunda a da experiência de vida vivida, apresentada nas ciências humanas – *Geistwissenschaft* (DILTHEY, 2010). Deste modo, em seu desenvolvimento a ciência possui autonomia epistemológica e com rigor metódico pode refutar a religião, pretendo-se afirmar como instância única de verdade, seguindo

o espírito messiânico da filosofia positiva comteana. Não obstante tal possibilidade, que historicamente resultou no racionalismo denotativo de contraposição à religião e a Deus, há também cientistas e filósofos da ciência que compreendem que a mesma pode ter auxílio da fé e da religião em seu desenvolvimento (LADRIÈRE, 1972).

No mesmo espírito da secularização situa-se o espaço da fé e da religião, sobretudo se houver a apropriação do conceito de “pós-secularização” (HABERMAS, 2004, p.138), assumido para mostrar que a secularização é o aprofundamento da relação entre religião e mundo. Nesse espaço há quem tenha procedido com a postura fideísta, a qual rejeita a contribuição da ciência na apreensão e compreensão dos conceitos oriundos da própria fé. Essa postura foi condenada pelo magistério eclesiástico de Pio IX (1864) no *Syllabus* e na constituição dogmática *Dei Filius* (1870), por Leão XIII (1879) na carta encíclica *Aeter ni Patris* e por João Paulo II (1998) em sua carta encíclica *Fides et Ratio*, tendo todos apontado para a razão como via natural da revelação, ao lado da fé concebida como via sobrenatural. Além disso, o Concílio Vaticano II assumiu o diálogo com o mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes* nn. 1-2) e oficializou o uso das ciências humanas como mediação que torna possível à teologia – *scientia fidei* – compreender o mundo em que o homem está situado (*Optatam Totius* nn. 15-16).

A autonomia da ciência não a exime de contribuições que tenham origem na fé religiosa por dois grandes motivos, sendo um histórico e outro filosófico. Historicamente, a ciência moderna emergiu da tradição judaico-cristã que fundamenta a cultura ocidental. As sumas medievais já traziam à tona concepções de homem e de mundo, marcadamente teológicas, mas com substrato filosófico sólido, oriundo tanto da fundamentação platônica quanto aristotélica. Nesse sentido, recorda-se que Platão se tornou o substrato filosófico do pensamento medieval, presente em Ambrósio, Agostinho, Bernardo de Claraval e Anselmo, cuja diferença será encontrada em Tomás de Aquino o qual assumiu o substrato platônico agostiniano, sintetizando-o com o aristotélico, apropriado a partir de seu encontro com os pensadores árabes Averrois e Avicena. Encontra-se no *Aquinate* um grande edifício teológico contemporâneo à sua época histórica, que teve na filosofia seu *partner*, constituído como um momento interno desse edifício e que possibilitou a pluralidade de pensamento filosófico-teológico. Disso resulta a compreensão de conceitos fundamentais para a história do pensamento, tais como história e espírito, emergentes das obras de Gioacchino di Fiore, natureza da alma humana, desenvolvido por Duns Scotto, e pelo naturalismo, apresentado por Guilherme de Ockam (PASTOR, 2012).

Essa tradição é herdada por filósofos modernos que se tornaram responsáveis pela fundamentação da ciência moderna, trazendo à tona uma forma matemática de pensamento – René Descartes –, a centralidade da empiria – Francis Bacon e David Hume –, o caráter fundamental da razão – Kant – e o âmbito sistêmico da razão moderna – Hegel –, de modo que o pensamento científico possui também raízes no pensamento religioso. Disso resulta a tripartição da ciência em matemáticas ou lógico-formais, naturais e humanas, cujo conceito de experiência se torna central tanto na perspectiva de *Erfahrung* quanto na de *Erlebnis*, para recordar uma vez mais Wilhelm Dilthey. Essa tripartição adquiriu estatuto teórico próprio seja na caracterização geral da filosofia da ciência seja na caracterização epistemológica de cada uma delas, proporcionando também que a teologia, em seu movimento de renovação epistemológica contemporânea, apresentasse diversos esforços de aproximação e de articulação entre fé cristã e ciência. Desse modo, essa articulação exige definir o que é fé cristã, ciência e o seu modo de efetividade.

## Fé e Ciência

A fé cristã se configura como certeza, firmeza, confiança e credulidade no Cristo, cuja expressão se encontra nas formulações bíblicas, dogmáticas, doutrinário-sociais e nas manifestações litúrgicas e pastorais. Por isso, a fé é constituída de três dimensões, a saber: a doxológica, a intelectual e a testemunhal (BOFF, 1998). Na primeira tem-se a fé cristã celebrada liturgicamente e afirmada nos símbolos diversos da fé, trazendo à tona a *professio fidei*. Exemplos significativos são os símbolos antigos da fé, destacando-se o *credo apostolorum*, o credo niceo-constantinopolitano, os ritos batismais de comunidades antigas – Tertuliano, Cipriano, Hipólito e Cirilo de Jerusalém – e os eucarísticos, assumidos ao longo da tradição cristã.

Na dimensão intelectual, tem-se a emergência da teologia, compreendida como *scientia fidei*, estruturada mediante o desenvolvimento e a articulação entre *auditus fidei* e o *intellectus fidei*, o que possibilita a coleta dos dados da revelação cristã presentes na Escritura e na Tradição, e a respectiva operação hermenêutica sobre eles, através do uso da filosofia e das ciências. Desse modo, visualiza-se no texto bíblico e no dogmático, o respectivo contexto histórico e filológico, a mensagem epocal e sua força reinterpretativa, já que os textos dessa natureza são transmitidos historicamente, readquirindo processualmente novas interpretações. Na dimensão testemunhal, tem-se o desenvolvimento da *martyria* dos cristãos, a sua práxis de fé realizada no modo de viver segundo a *Lumen Fidei*, inclusive assumindo a possibilidade de martírio, em função da fé. Por isso, a práxis se torna elemento crucial tanto para a doxologia quanto para a inteligência da fé, porque nela está a confirmação do que se crê e do que se compreende, tornando possível acreditar e pensar a fé.

No que diz respeito à relação com a ciência, a fé é preponderantemente teologia, cuja formulação epistêmica e metódica está inserida em cada época histórica. Tendo como pilares epistemológicos a constituição dos momentos de *auditus fidei* e do *intellectus fidei* e a respectiva articulação entre eles, a teologia contemporânea refutou definitivamente o racionalismo e o fideísmo, firmando-se como *scientia fidei* e tendo Deus como seu assunto para realizar o seu discurso em consonância com a realidade histórica contemporânea. A teologia assumiu a perspectiva hermenêutica oriunda da filosofia, aplicando-a à Escritura de modo a desenvolver a diversidade de métodos de leitura da bíblia e a reinterpretar os padres da Igreja e os dogmas cristãos. Configurou-se uma teologia hermenêutica, capaz de explicitar a força da palavra de Deus na história.

Além disso, a articulação da ontologia hermenêutica com o neotomismo – realçado por Leão XIII em sua carta encíclica *Aeterni Patris* – possibilitou a formulação de uma teologia transcendental que a articula com antropologia, fundamentada na filosofia transcendental. Conceitua-se transcendental como a condição de possibilidade e enquanto estrutura do espírito finito no mundo, é estrutura *a priori* do espírito humano. Com isso, Deus interpela o homem que, por sua vez, ao possuir o transcendental, é concebido como “ouvinte da palavra” e, portanto, possui condições de responder e dialogar com Deus. Então, o discurso sobre Deus, que é próprio da teologia, não se desvincula da relação Dele com o homem circunstanciado em seu mundo, cuja contemporaneidade é sua época histórica e sua realidade existencial (RAHNER, 1973).

Ao considerar a perspectiva hermenêutica e a antropológica nas formulações teológicas, a teologia se sensibilizou com a realidade histórica do homem, desenvolvendo temas referentes ao ecumenismo, ao diálogo inter-religioso, a sua relação com a ciência, ao sofrimento humano e à inserção do cristianismo no mundo contemporâneo. Surgiu uma *theologia mundi* em diversas formas contextuais – a teologia da libertação latino-americana

e caribenha, as africanas, a asiática –, de gênero – a teologia feminista –, de cultura – a teologia negra e as indígenas – de religião – a teologia das religiões, a cristã do pluralismo religioso e a inter-religiosa – e de ecologia – teologia ecológica (GONÇALVES, 2015).

Em todas essas formulações, a teologia não se manifesta isenta do diálogo com a filosofia e com as ciências. A filosofia é concebida como “ciência ontológica”, preocupada com o ser e capaz de abarcar uma totalidade que ultrapassa a regionalidade ou a onticidade que é própria de cada ciência. A filosofia não é instância oposta à teologia, mas *partner* e também via natural da revelação, caracterizando-se como transcendental e servindo de mediação hermenêutica para a compreensão do homem e do mundo. O pensar filosófico não é calculista, mas aberto e iluminador para sua própria abertura, de modo que, quando articulado à teologia, possibilita que o discurso sobre Deus não se fixe em substratos teóricos configurados historicamente, mas torne-se contemporâneo histórica e existencialmente na relação de Deus com o homem e com o mundo.

Ao ter a filosofia como seu *partner* na compreensão do homem e do mundo, a teologia se relaciona também com as ciências, concebidas em sua onticidade, regionalidade e positividade próprias. Na relação com a filosofia e com as ciências, a teologia pode compreender as realidades contemporâneas da cultura pós-moderna, do ateísmo prático, do neoracionalismo, do neofideísmo, da globalização econômica e política, das potencialidades de elevação do *humanum* e do cuidado a se ter com o universo. É olhando essas realidades e articulando-as com os dados da revelação positiva, presente na Escritura e transmitida na Tradição cristã, que a teologia explicita inteligentemente o mistério de Deus revelado ao homem (GONÇALVES, 2011a).

Filosoficamente, a ciência é concebida como o desvelamento fundante de uma região do ente a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado. Conforme o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem de conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge. Por isso, toda ciência, exceto a filosofia, possui um caráter ôntico, uma vez que um ente previamente dado é tomado como tema. A onticidade denota a presença de um *positum* a ser desvelado, de uma região do ente a ser descoberta, sem que isso signifique não haver nada mais de encoberto nela. Por isso, a ciência, por mais exata que se apresente, ainda deixa de revelar algo que, no entanto, possui potencialidade de ser desvendado (HEIDEGGER, 2008).

Não obstante sua incidência na técnica, a ciência não se reduz a um conhecimento dessa natureza. A técnica é concebida como um sistema completo do conhecimento hierarquizado, cujas distinções essenciais dependem da natureza dos objetos a conhecer. A visão científica se caracteriza por explicitar uma visão da realidade experimentada, por descrever e explicar os objetos investigados e por reter critérios de validação, propiciando que o conhecimento produzido tenha caráter público. A estrutura da ciência está marcada por intenso e denso rigor metódico.

Por isso, Descartes, possuidor da paternidade metódica da ciência moderna, já afirmava a impossibilidade de se admitir algo sem conhecê-lo como tal em suas evidências, a necessidade de dividir as dificuldades em partes tanto quanto forem necessárias, a possibilidade de conduzir ordenadamente os pensamentos e a exigência de realizar enumerações completas e revisões gerais, evitando que algo seja omitido na produção do conhecimento científico. Esse rigor possibilita a especificação do *positum* científico, remetendo-o à peculiaridade metódica e linguística. Cada ciência possui seu método e sua linguagem que representa a sua singular racionalidade (POLKINGHORNE, 2000).

Apesar das tensões, constata-se a possibilidade de articulação entre fé e ciência, superando

extremismos e desenvolvendo o espírito de diálogo. Cabe, então, perguntar: em que medida fé cristã e ciência são passíveis de articulação? Quais os elementos que fundamentam essa relação? Três princípios são cruciais para essa articulação: a filosofia que conduz ao fundamento, a concepção de homem e a concepção de universo.

## Articulação entre fé cristã e ciência

### A Filosofia: condução ao Fundamento

Para superar tanto o neofideísmo e a teologia apologética substancial quanto o cientificismo, a filosofia assume fundamental importância para articular a fé cristã com a ciência. Na Era Contemporânea, duas correntes filosóficas proporcionaram diretamente essa articulação: a metafísica do ser e a ontologia hermenêutica. A primeira está representada por diversos fatores, a saber: a retomada do tomismo, oficializada pelo Papa Leão XIII e levada a cabo por Pierre Rousset na caracterização da “via nocional da revelação”; por Joseph Marechal, na elaboração da “filosofia transcendental”; e por Jacques Maritain em seu “humanismo integral” (GONÇALVES, 2011b, p.107).

A ontologia hermenêutica, por sua vez, é fruto do trabalho de Martin Heidegger que, preocupado com a história do ser, constatou que houve um “esquecimento do ser” por parte da metafísica, propiciando a necessidade de “destruição da metafísica” para fundar a sua ontologia fundamental de cunho hermenêutico. Ele identifica, ainda, ontologia com fenomenologia, obtendo como resultado uma ontologia fenomenológico-hermenêutica (GONÇALVES, 2014). Tanto a metafísica do ser quanto a ontologia hermenêutica têm subsidiado a teologia, em sua condição de *scientia fidei*, na compreensão filosófica do homem, do mundo e de Deus, mediante a interpretação de textos fundamentais, de eventos históricos significativos e de caminhos de sentido da existência humana.

Em sua condição de metafísica do ser, leva-se a cabo a rememoração histórica tornando a história filosófica e a cultura campo objetivo, em que o homem se apresenta relacionando-se com a natureza para manter com ela uma relação de alteridade. Em qualquer época, a metafísica do ser visualiza a transcendência, a historicidade, o caráter relacional e a sociabilidade do homem, recordando-lhe as ultimidades de sua existência, realizando interrogações fundamentais e relacionando a transcendência à imanência histórica, de modo a vincular a metafísica com a ética, a essência com a existência (LIMA VAZ, 2002). Nesse sentido, a existência apresenta simultaneamente uma inteligibilidade intrínseca à sua própria natureza de ato primeiro e constitutivo da realidade do ser e configura-se como objeto próprio da metafísica enquanto ciência. Por isso, a ética se torna “verdadeira metafísica” (GILBERT, 2008, p.190), devendo o bem prevalecer sobre o movimento do homem na história e em suas relações inter-humanas e sociais. Por sua vez, Deus é apresentado como Existir subsistente em sua transcendência absoluta na perfeita identidade de essência e existência, cujo resultado é a dependência da criatura na ordem da existência e da essência e a unidade na ordem do universo. Assim, tem-se uma metafísica do conhecimento enquanto sintetiza judicativamente o existir no juízo, o lugar inteligível do encontro entre a inteligência e o ser

em sua plenitude existencial, propiciando a emergência da identidade na ordem intencional entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. Chega-se, então, à primazia do existir e sua afirmação gnosiológica no âmbito do juízo, ultrapassando a intenção, a limitação da ideia dos objetos finitos e colocando o existir do homem em implicação dialética com o Existir subsistente infinito em sua absoluta transcendência.

A ontologia hermenêutica não destrói a metafísica no sentido literal, por ser esta “uma cadeia de montanhas irremovíveis”, havendo necessidade de retomar a sua essência quanto a essência da verdade. Com isso, aprofundou-se o significado da metafísica para perscrutar a sua ontologia hermenêutica, mediante a qual defrontou-se com o desafio de apresentar o significado do pensar e exercitá-lo na meditação sobre a ciência e a técnica, visualizando o encontro do ser com o homem, concebendo a doação do primeiro e a recepção ou apropriação do segundo. Disso resulta a *Gelassenheit* – serenidade – (HEIDEGGER, 2000) para realizar o pensar meditado, o qual ultrapassa a racionalidade calculista da ciência e alcança o homem em sua essencialidade de encontro com o ser (HEIDEGGER, 2005).

A afirmação “só um deus salva” (HEIDEGGER, 1989, p. 109) propicia pensar a salvação em articulação com a interpretação acerca do advento do ser ao homem. Desse modo, a salvação do homem está relacionada ao modo de interpretar o dar-se do ser ao homem ou, utilizando a analogia com a linguagem teológica, a interpretação está em consonância com os sinais dos tempos (VATTIMO, 2004). Dessa forma, a interpretação da sentença nietzscheniana acerca da “morte de Deus” não significa literalmente o desaparecimento da religião e a finalização da questão de Deus como um fato de sentido para a vida humana. Trata-se de um anúncio acerca da necessidade de redimensionar e recolocar essas questões no âmbito de uma cultura marcada pela pluralidade, pelo advento da diferença e sua relação com a identidade e pelo paradoxo denotativo de uma racionalidade eminentemente tecnocrata e pelo clamor de um pensamento meditativo, capaz de habitar o ser que se dá ao homem – *Ereignis* (HEIDEGGER, 1976a, p.340) – na linguagem. Nesta, o pensamento meditado aponta para o paradoxo do desvelamento e do velamento no próprio processo da composição da produção científica e técnica realizada. Mantendo-se na *Gelassenheit*, o homem se apropria da ciência e da técnica para desvendá-las, tornando-as belas e abertas para o aberto da própria existência humana que é interpelada pelo ser. A serenidade que permeia esse pensamento requer que o homem se abra ao mistério que conduz ao um novo solo, em que a criação de obras imortais lança novas raízes. O homem se torna “Hirt des Seins” – “Pastor do ser” – (HEIDEGGER, 1976a, p.331) que, pela linguagem, encontra-se com a verdade – *Aletheia* – concebida como clareira – *Lichtung* – ou abertura do próprio aberto.

A filosofia, configurada como metafísica do ser ou como ontologia hermenêutica, serve como mediação para o encontro entre fé cristã e ciência, recordando para ambas as instâncias a realidade do homem e do universo com a marca da história, da transcendência para o ser ou para Deus, da integração entre sujeito e objeto e, principalmente pela busca do sentido da vida. Assim sendo, a filosofia possibilita transmitir à ciência o seu direcionamento ontológico que coloca o seu ser em relação ao homem, concebido em seu mistério e em sua transcendência, possibilitando à fé fazer-se compreendida no pensamento meditativo que ultrapassa racionalidade calculista da ciência.

Disso resulta que o pensamento meditado propicia alcançar o Fundamento – *Grund* – identificado com a *arché* que está na base para sustentar, com o *Principium* que é o que dá origem ao próprio pensamento e com o *Sein* que é o ser do homem e do mundo habitado. O Fundamento se identifica também com a verdade, compreendida como *Aletheia*, cujo termo provém da expressão *lethe* – esquecer ou fechar – acrescido da partícula “a”, possibilitando interpretá-la como abertura ao que advém ao homem. Logo, a verdade que a filosofia enquanto

pensamento meditado busca não se fecha em suas expressões históricas, porque estas revelam a verdade sem esgotá-la. Decorre então, o movimento hermenêutico de abertura ao ser que advém ao homem, para que, pelo Fundamento se supere a superficialidade – *überlichkeit* – e se atinja a profundidade – *Ab-Grund* –, necessária para alcançar a verdade (HEIDEGGER, 1976b).

## A pessoa humana

Para que na articulação entre fé e ciência sejam superadas as diversas formas de dogmatismo, de fundamentalismo e de superficialidade, torna-se necessário que a clareza filosófica sobre o Fundamento aponte as concepções de homem e de universo, enquanto elementos constitutivos daquilo que funda tanto a ciência quanto a teologia. Na sistemática filosófica construída historicamente, o homem é analisado no âmbito de suas estruturas fundamentais, constituídas das categorias do corpo, do psiquismo e do espírito (LIMA VAZ, 1991), no âmbito das relações fundamentais, onde se congregam as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência, e no âmbito da unidade fundamental do ser humano, formada pelas categorias de realização e de pessoa (LIMA VAZ, 1992). Esta última sintetiza todas as categorias dos três âmbitos, pois nela o homem é realçado em sua singularidade própria e relacional, propiciando conceituá-lo como indivíduo, imbuído de profundidade psíquica e espiritual e marcado por relações sociais e cósmicas.

A categoria pessoa surgiu do debate teológico sobre a concepção trinitária de Deus, onde o conceito grego de *prosopon*, típico do teatro grego, traduzido por *persona* na língua latina, conjugou-se com a concepção de *perichoresis*, traduzida no latim por *relatio*. A teologia trinitária da antiguidade cristã buscou superar formas heréticas de afirmar Deus, a saber: o triteísmo, o qual afirmava a existência de três deuses, o subordinacionismo, que declarava a divindade do Pai e a criaturalidade do Verbo e do Espírito, e o modalismo, defensor da idéia de que Deus tem três máscaras ao invés de se constituir por três pessoas divinas. A solução encontrada dogmaticamente foi a afirmação da substância divina única de Deus e sua constituição por três Pessoas divinas, distintas em propriedade e missão, e unidas pericoreticamente à medida que a nomeação de uma Pessoa remete relacionalmente às outras duas (GRESHAKE, 1997).

Ao apropriar-se do conceito teológico-trinitário de pessoa, a antropologia filosófica conota o ser humano como constitutivo de pessoalidade e de personalidade, denotando tanto a sua dimensão relacional quanto sua identidade singular. Nesse sentido, o homem enquanto pessoa é unidade fundamental constituída indissociavelmente de corpo e alma, afirmando-se como espírito no mundo, aberto ao ser que lhe advém. Por isso, na categoria pessoa subjaz a articulação entre essência e existência, pois o ser se encontra com o homem e este se apresenta como espírito ou ser no mundo existindo a partir de sua constituição essencial.

Enquanto espírito no mundo, o homem é histórico, imbuído de historicidade e sujeito da própria história, mostrando-se livre à medida que desenvolve a sua liberdade articulando desejo e possibilidade, evidenciando sua situação histórica, social e cultural. Em sua essência, a liberdade humana há de ser desenvolvida na perspectiva da responsabilidade, realçando a própria pessoalidade do homem, em que a convivência com outros seres humanos, o estabelecimento de relações sociais e a organização institucional da sociedade propicia a elaboração da ética e o desenvolvimento da moral na própria existência do homem. Assim sendo, a essência da pessoalidade humana remete à própria personalidade que caracteriza

a pessoa em sua condição individual e singular visibilizando a identidade e a diferença em cada ser humano, o que supera qualquer visão unívoca que requer comportamentos uniformes que tolham a própria liberdade humana.

A compreensão do homem como pessoa e, por conseguinte, como quem se insere no mundo e está em relação com os outros e com as circunstâncias, remete à sua transcendência que, na perspectiva cristã se refere à sua relação com Deus. Essa relação é dinamizada em função do “transcendental” que constitui o ser humano e possibilita compreendê-lo em sua integralidade espiritual, expressa no corpo animado e na alma corporificada. Tanto o corpo quanto a alma são relacionais um com o outro, constituem o homem como pessoa que, na sua corporeidade animada se relaciona com os outros seres humanos. Mas essa relação é simultaneamente horizontal e vertical, porque constituído do transcendental, o ser humano se move na cronologia do tempo de modo *kairológico*, sendo o tempo identificado com a própria existência humana (HEIDEGGER, 2003). E se o existir humano possui caráter de transcendência, então o tempo é estruturalmente expectante e, por conseguinte, abertura para a eternidade que “acolhe e transfigura o tempo efêmero da pessoa no mundo” (LIMA VAZ, 1992, p.236).

A compreensão filosófico-teológica do homem propicia que a fé cristã ilumine a ciência para que se desenvolva com um *ethos* fundamental da vida humana, compreendida na historicidade, potência relacional e transcendência do homem. Esse *ethos* emergente dessa antropologia filosófico-teológica é o que orienta a ciência a incidir social e politicamente para o bem da humanidade e para impulsionar o progresso biomédico à elevação do *humanum* em sua dignidade (MOLTMANN, 2012). Assim, a ciência se universaliza, ultrapassando os interesses restritos a determinados grupos sociais, compreendendo a dor causada pelo sofrimento – principalmente em situações de morte iminente – e respeitando as diversidades culturais e religiosas. A incidência da ciência na sociedade e na vida de cada pessoa há de ser realizada com responsabilidade, cujo amparo epistemológico na metafísica do ser propicia que o bem praticado seja universal, identificando metafísica e ética. Já o amparo na ontologia hermenêutica remete ao Fundamento mais fundo, liberando a ciência de superficialidade e de concentração unicamente empírica.

O homem como pessoa é corpo e alma, matéria e espírito, uma unidade fundamental, na qual o amor não se desvincula do sofrimento e da dor. A pessoa que ama reage ao sofrimento desenvolvendo a compaixão e a solidariedade. Disso resulta o cuidado – *cura* – que significa atenção, zelo, solicitude e que propicia que as relações interpessoais sejam marcadas pela alteridade denotativa de respeito e responsabilidade. Dessa maneira, a teologia contribui para que o conhecimento científico não seja motivo de supressão da compaixão e da solidariedade, porque a curiosidade e a especulação, próprias da ciência devem concentrar-se na profundidade do *humanum* como pessoa. Assim, teologicamente a transcendência é um elemento orientador do conhecimento científico, porque aponta que a pessoa humana não tem na morte o seu fim e que o seu fim não é a destruição, mas a glorificação junto de Deus em tempo e espaço escatológicos.

## O Universo

A cosmologia contemporânea pensa filosoficamente o universo a partir da revolução copernicana em que não se concebeu a Terra como centro do sistema solar e nem esse sistema como centro do universo. A partir de pesquisas científicas, elaborou-se a noção

de “galáxias” – cerca de 50 bilhões delas – e desenvolveu-se a teoria do sistema solar pertencente à galáxia “Via-láctea”, constituída de bilhões de sóis e de dois aglomerados vizinhos de estrelas. Foram descobertos também estratos geológicos antigos e fósseis de criaturas que tinham existido há mais de 10 mil anos e constatou-se que a natureza é imbuída de intenso dinamismo. A teoria da evolução possibilitou o desenvolvimento de novas teorias sobre o cosmo, especialmente o processo de fluxo e emergência no dinamismo do universo e sua origem no *Big-bang*, propiciando que se calcule a origem da criação como tendo ocorrido há cerca de 12 a 15 bilhões de anos atrás e a compreensão da vivacidade do universo (BROCKELMANN, 2001).

Essa cosmologia se insere no movimento de mudanças epistemológicas das ciências contemporâneas, principalmente com o advento da teoria quântica. Trata-se de uma teoria que supera a visão clássica do átomo para concentrar-se na análise das partículas elementares que penetram em sua composição e na dos elétrons que se movem em torno do núcleo. Passa-se das partículas às ondas de energia, configuradas como energia densa, denominada como *quantum*, um conjunto de ondas. Existe um campo energético que representa um quadro resultante das interações contínuas entre as partículas. Essas não existem isoladamente, mas somente quando se relacionam umas com as outras. Segundo a física quântica, a vida é como uma “teia” (CAPRA, 2010), uma rede de relações constituída por uma arquitetura simétrica de movimento holístico, denotativo de interações e relações universais e de uma hierarquia cósmica relacional.

O movimento holístico é flutuante, ilimitado e sem divisões, é uma ordem na qual a totalidade supra mencionada permanece presente dentro de cada ponto do *continuum* espaço-temporal. No fundo, ele exercita a mesma função da onda primordial, que interconecta o universo não dividido e que pode ser vista também como uma causa primária, na qual se apresenta a ordem implícita e explícita, o vácuo enquanto *plenum* – cheio de vibrações virtuais –, a simetria na sua qualidade de estado básico do universo e de garantia da onipresença do movimento holístico. Nesse sentido, a simetria é base de uma teoria do tudo, porque essa é empregada da onipotência, dos potenciais infinitos, formativos e causais, implica interações e relações, possui significado e consciência e é profundamente energética (LOHREY, 2004).

Na esteira do desenvolvimento científico, encontra-se o avanço da biologia, tendo apresentado a identificação da vida através do DNA, a essência dos genes e principalmente as novas descobertas relativas ao cérebro e ao funcionamento neurológico do homem e dos outros entes. Nessa ótica, a neurobiologia tem apresentado um grande número de pesquisas, pelas quais se obtém importantes resultados, como por exemplo o significado da célula e o seu desenvolvimento na forma de rede celular (DRĂGĂNESCU & KAFATOS, 2004).

Esses adventos científicos não são concebidos pela teologia como seus inimigos, mas como explicação racional com método próprio do universo e da vida em seu dinamismo profundo. Com isso, não cabe à teologia competir com a ciência, mas visualizar a criação realizada por Deus em todos esses sistemas narrados pela mesma. Fundamentando-se na perspectiva do processo e do dinamismo, a criação não se constitui como um sistema fechado, mas plenamente aberto de modo tripartido: *creatio originalis*, *creatio conitnua*, *creatio nova* (MOLTMANN, 1993). Nessa perspectiva, Deus é estabelecido como criador de todas as coisas, sendo sua revelação afirmada mediante um processo histórico da própria criação. Desse modo, o universo é então “o produto contingente (como oposto a necessário) da graça ilimitada de Deus. [...] o fundamento supremo da existência do mundo é a bondade e o poder de Deus” (HAUGHT, 2010, p.157). Nessa condição de criador e fundamento, Deus age no próprio dinamismo do universo explicado cientificamente, sendo que, a continuidade criacional faz que com a ação de Deus seja relacional com esse próprio universo em movimento.

A *creatio continua* implica, então, que há alteridade entre Deus e o universo, sendo a criação um sistema aberto, passível de mutações e de existências de mundos ainda não pensados. Trata-se de pensar a complexidade do universo que aponta para a abertura da existência de outros mundos, denotativos de um horizonte infinito e complexo, intrínseco à própria estrutura do universo, proporcionando que teologicamente se afirme uma totalidade de ser criado por Deus. A ação de Deus, que é de inserção e abaixamento, se une ao movimento do universo, para que a criação se afirme como um sistema aberto, cuja noção é realizada processualmente. Então, Deus não está fora do movimento da criação, mas nela habitando, repousando em todo o seu movimento universal (MOLTMANN, 1993). A habitação divina na criação aponta também para o futuro, compreendido teologicamente como *creatio nova*, cuja realidade se visualiza no próprio movimento do universo. Embora possa haver suspeita ou pessimismo acerca do destino do universo, seu futuro não é a destruição, mas a glorificação em Deus. Logo, a teologia da criação possui esperança no sentido de *Spes* – esperar em atividade – de que a morte não é o esgotamento da realidade da vida, mas é em Cristo pascalizada, de modo que o seu poder de transitoriedade e de tempo irrecuperável “é abolido na vitória da vida eterna. Esse é o fim da evolução dos vivos no começo, por assim dizer, da re-volução dos mortos” (MOLTMANN, 2007, p.111). Tem-se então, a escatologia, na qual se visualiza a recuperação de todas as coisas no fenômeno da presença eterna de Deus, em que tudo é retroalimentado e transformado.

## Conclusão

O objetivo neste trabalho era o de apresentar filosófica e teologicamente a possibilidade de articulação entre fé e ciência na contemporaneidade, cuja justificativa se efetiva em função das tensões e da percepção de que são duas instâncias distintas, mas não necessariamente separadas. Além disso, a fé cristã possui um elemento iluminador à ciência, reconhecendo nesta uma via natural da revelação, um caminho de humanização e de apontamento da verdade do universo. Essa iluminação, que é propriamente teológica – *scientia* que brota da própria fé e que torna a fé inteligível – provém de espírito de humildade que, enquanto totalidade, torna-se capaz de evidenciar e orientar a razão científica a servir a revelação.

Para atingir este objetivo, apresentou-se um conjunto de tensões intrínsecas à epistemologia científica e conseqüente postura, tanto por parte dos defensores da ciência quanto por parte dos defensores da fé cristã, e à cultura secularizada que promoveu o ateísmo prático e a necessidade de nova postura da fé diante da realidade secularizada. Em seguida, definiu-se a fé cristã e a ciência, apresentando a primeira em sua constituição tríplice de doxologia, inteligência e testemunho, inferindo a teologia como *scientia fidei*, e a segunda como teoria referente a *um positum* denotando onticidade e regionalidade na própria investigação denominada científica. Buscou-se a articulação entre fé e ciência, apresentando a filosofia – como metafísica do ser e como ontologia hermenêutica – na condição de mediadora do diálogo entre essas instâncias, a conceituação do homem como pessoa e o universo em seu dinamismo, ambos passíveis da referida articulação.

A despeito das tensões, a articulação entre fé cristã e ciência na Era Contemporânea não é um tabu e nem mesmo impossibilidade epistemológica e prática. A postura sectária de ambas, a qual levou tanto ao racionalismo quanto ao fideísmo, e até mesmo à prepotência de uma colocar-se hierarquicamente acima da outra, não tem mais sentido diante da possibilidade de articulação. Trata-se de visualizar as contribuições mútuas mediante um espírito de humildade nas duas instâncias, de abertura ao diálogo e de suscitar esperança que

aponte para a defesa e a promoção da vida em todas as dimensões: histórica, transcendente e escatológica. Disso resulta a relevância e a pertinência de conceituar o homem como pessoa, denotativa de existência histórica, relacional e transcendental, e abordar o universo em sua complexidade e dinamismo, sem que isso signifique necessariamente abdicar da presença de Deus em seu agir criador e interpelador à colaboração humana.

A articulação entre fé cristã e ciência, onde se desenvolve o diálogo, o respeito mútuo e a corresponsabilidade, é um horizonte o qual aponta que a fé cristã sem a ciência corre o risco de perder-se em fantasias e superstições, e a ciência isenta de contribuições da fé cristã pode tornar-se instância que mais do que contribuir com o *humanum* poderá limitá-lo ou degradá-lo e colocá-lo em risco de auto-destruição. A fé cristã, enquanto teologia, e a ciência como expressão da razão, são como que duas instâncias que possibilita ao homem movimentar-se na direção da contemplação da verdade. histórica e escatológica que constituem o homem e o universo.

## Referências

- ARNOULD, J. *La théologie après Darwin: Elements pour une théologie de la creation dans une perspective évolutionniste*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martin Fontes, 2005.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BROCKELMAN, P. *Cosmologia e criação: a importância espiritual da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001.
- CAPRA, F. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2010.
- CHARDIN, T. *Le phénomène humanin*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Comte*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p.1-40. (Os Pensadores).
- CONCÍLIO VATICANO II, Decretum institutione sacerdotali *Optatam Totitus*, Sessio VII, 28 oct. 1965. *Actas Apostolicae Sedis* 58, p.713-727, 1966a.
- CONCÍLIO VATICANO II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et Spes*, Sessio IX, 7. Dec. 1965. *Actas Apostolicae Sedis* 58, p.1025-1115, 1966b.
- DARWIN, C. *A origem das espécies: e a seleção natural*. São Paulo: Madras, 2004.
- DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DILTHEY, W. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.
- DRĂGĂNESCU, M.; KAFATOS, M. Princípios fundamentais gerais na Filosofia da Ciência, In: DI BIASE, F.; AMOROSO, R. (Org.). *A revolução da consciência: novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.50-72.
- GILBERT, P. Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética: ida-e-volta. *Síntese*, v.35, n.112, p.189-210, 2008.
- GONÇALVES, P.S.L. Identidade da teologia no estudo da religião. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.71, n.281, p.17-46, 2011a.
- GONÇALVES, P.S.L. *Ontologia hermenêutica teologia*. Aparecida: Santuário, 2011b.

- GONÇALVES, P.S.L. A teologia como ciência ôntica e sua relação com a filosofia. *Horizonte*, v.12, n.35, p.932-956, 2014.
- GONÇALVES, P.S.L. Teologias pós-conciliares. In: PASSOS, J.D.; SANCHEZ, W. (Org.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2015. p.951-960.
- GRESHAKE, G. *Der dreiene Gott: eine trinitarische theologie*. Freiburg im Brteisgau: Verlag herder, 1997.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HAUGHT, J. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2002.
- HAUGHT, J.F. *Cristianismo e ciências: para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Brief über den Humanismus: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. p.313-365.
- HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b. p.137-168.
- HEIDEGGER, M. Já só num Deus nos pode ainda salvar. *Filosofia, Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, v.II, n.1/2, p.109-136, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HITCHENS, C. *Deus não é grande: como a religião envenena tudo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- JOÃO PAULO II, Papa. Litterae encyclicae *Fides et Ratio*. In: *L'Osservatore Romano*, 16 ottobre 1998, p.25-34.
- LADRIÈRE, J. *La science, le monde et la foi*. Torunai: Editions Casterman, 1972.
- LEÃO XIII, Papa. Epistola encyclica *Aeterni Patris*. *Actas Apostolicae Sedis*, n.12, p.97-115, 1879.
- LIMA VAZ, C. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v.1.
- LIMA VAZ, C. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v.2.
- LIMA VAZ, C. *Raízes da modernidade: escritos de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2002. v.7.
- LOHREY, A. Simetria: a teoria do tudo. In: DI BIASE, F; AMOROSO, R. (Org.). *A revolução da consciência: novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.75-101.
- LYOTARD, J.F. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- MOLTMANN, J. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MOLTMANN, J. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MOLTMANN, J. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- PASTOR, F.A. *A lógica do inefável*. Aparecida: Santuário, 2012.
- PASTOR, F.A. El discurso del método em Teología. *Gregorianum*, v.76, n.1, p.69-94, 1995.
- PIO IX, Papa. Syllabus, seu Collectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum, editus 8. Dec. 1864. In: DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Dehoniane, 1995. p.2901-2980.
- PIO XII, Papa. Litterae encyclicae *Divino Afflante Spiritu*, 30 sept. 1943. *Actas Apostolicae Sedis* 35, p.297-325, 1943.

- POLKINGHORNE, J. *Ciencia y teologia: una introducción*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- RAHNER, K. Riflessioni sul metodo della Teologia. In: *Nuovi Saggi*. Roma: Paoline, 1973. v.4, p.99-160.
- VATTIMO, G. *Credere di Credere: É possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?* Milano: Garzanti, 1998.
- VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.
- WHITEHEAD, A.N. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus, 2006.

# A filosofia e a teologia na Universidade Católica<sup>1</sup>

## *Philosophy and theology in the Catholic Universities*

Cardeal Zenon GROCHOLEWSKY<sup>2</sup>

### Resumo

Tendo como ponto de partida e fio condutor uma passagem de *O Pequeno Príncipe*, de Antoine de Saint-Exupéry, a reflexão está estruturada em três momentos: no primeiro, inspirando-se na frase da personagem Rosa “O vento arrasta-os”, empreende um esforço por sintetizar a realidade que nos circunda; no segundo, considerando a frase da mesma personagem “Faltam-lhes as raízes”, analisa as consequências do vento atual na sociedade e na educação superior; no terceiro e último momento, seguindo o restante da fala “Isso incomoda-lhes muito”, ressalta as contribuições da filosofia e da teologia para se contrapor ao vento e à carência de raízes, com o objetivo de provocar os nossos professores e estudantes. Esses três momentos são abordados segundo as leis e as declarações do Magistério da Igreja que normatizam e regulam as Universidades Católicas, detendo-se, sobretudo, no Concílio Vaticano II, na Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, no Decreto sobre a Reforma dos Estudos Eclesiásticos de Filosofia, sem menosprezar algumas intervenções dos Sumos Pontífices.

**Palavras-chave:** Ensino superior. *Ex corde Ecclesiae*. Magistério da Igreja. Universidades Católicas.

### Abstract

*A passage from The Little Prince, by Antoine de Saint-Exupéry, is the starting point of a reflection that is divided into three parts: at first, I was inspired by the phrase “The wind drags them”, meaning an effort that summarizes the reality that surrounds us; then, considering the phrase “They lack the roots”, I analyze the consequences of the winds of society and higher education; finally, the phrase “It bothers them a lot”, I point out the contributions of philosophy and theology to oppose those winds and the lack of roots to stimulate professors and students. These three parts are based on the laws and statements of the Magisterium of the Church that standardize and regulate Catholic Universities, particularly the Second Vatican Council, the Apostolic Constitution *Ex corde Ecclesiae*, and the Decree on the Reform of Ecclesiastical Studies of Philosophy, without ignoring the Popes’ interventions.*

**Keywords:** Higher Education. *Ex corde Ecclesiae*. Magisterium of the Church. Catholic Universities.

<sup>1</sup> Conferência proferida pelo Cardeal Zenon Grocholewsky no Colóquio “A Identidade da Universidade Católica: em comemoração aos 25 anos da Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*”, realizado na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 7 de maio de 2015.

<sup>2</sup> Prefeito da Congregação para a Educação Católica. Vaticano, Roma, Itália.

## Introdução

No breve relato de Antoine de Saint-Exupéry podemos ler um diálogo que, sem dúvida alguma, causa-nos consternação. Diz: “*Onde estão os homens?*”, perguntou cortesmente o Pequeno Príncipe. [A flor respondeu:] *Os homens? Não existem mais do que seis ou sete, eu acho. Vi-os faz anos e nunca se sabe onde encontrá-los. O vento arrasta-os. Faltam-lhes raízes. Isso incomoda-lhes muito*<sup>3</sup>.

Desse diálogo poderiam ser extraídas várias afirmações; algumas delas, lidas fora do seu contexto, estariam muito perto do pessimismo antropológico. A resposta da Flor pareceria ter eco nas palavras pronunciadas por São João Paulo II, que em uma das suas Encíclicas disse: “a triste perplexidade do homem [de hoje], que muitas vezes já não sabe *quem é, de onde vem, nem para aonde vai*. E assim, assistimos não poucas vezes ao pavoroso precipitar-se da pessoa humana em situações de autodestruição progressiva”<sup>4</sup>. O diálogo de *O Pequeno Príncipe* sugere-me um esquema para abordar o tema que me foi pedido para hoje: a filosofia e a teologia na Universidade Católica. Duas disciplinas que ajudam “os estudantes a adquirir uma visão orgânica da realidade e a desenvolver um desejo incessante de progresso intelectual”<sup>5</sup>.

Estruturarei esta reflexão em três momentos, de acordo com as últimas afirmações da Flor: “O vento arrasta-os. Faltam-lhes raízes. Isso incomoda-lhes muito”. É por isso que no primeiro momento, inspirado na frase “O vento arrasta-os”, farei um esforço por sintetizar a realidade que nos circunda; no segundo, considerando a frase “Faltam-lhes raízes”, analisarei as consequências do “vento” atual na sociedade e na educação superior; já no terceiro e último, seguindo a frase “Isso incomoda-lhes muito”, ressaltarei as contribuições da filosofia e da teologia para se contrapor ao “vento” e à “carência de raízes”, com o objetivo de provocar em nossos professores e estudantes “a valentia de expressar verdades incômodas, verdades que não adulam a opinião pública, mas que são também necessárias para salvaguardar o bem autêntico da sociedade”<sup>6</sup>.

Esses três momentos serão abordados segundo as leis e as declarações do Magistério da Igreja que normatizam e regulam as Universidades Católicas, detendo-me, sobretudo, no Concílio Vaticano II, na Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, no Decreto sobre a Reforma dos Estudos Eclesiásticos de Filosofia, sem menosprezar algumas intervenções dos Sumos Pontífices. Espero, com a graça de Deus, abordar o tema com a simplicidade e a clareza necessárias, advertindo desde agora que não pretendo esgotá-lo, mas iniciar um espaço para a reflexão e o diálogo.

<sup>3</sup> A. DE SAINT-EXUPÉRY. *O Pequeno Príncipe*, capítulo XVIII. Tradução feita a partir da citação do texto em espanhol.

<sup>4</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, n. 84.

<sup>5</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 20.

<sup>6</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 32.

## “O vento arrasta-os”: visão da realidade contemporânea

Iniciamos esta lição fazendo-nos uma pergunta: qual é o vento que está arrastando a humanidade de hoje? A resposta é complexa e exigente. Para isso, me inspirarei em alguns dos últimos documentos magisteriais que trazem uma visão orgânica da realidade, sobretudo, sublinharei as ideias erradas, ou seja, os “ventos agoureiros”, que estão destruindo de forma solapada o homem e o mundo. Com isso seremos capazes de instaurar um diálogo entre a realidade e a ideia. Como disse o Papa Francisco: “A realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas deve-se instaurar um diálogo constante, evitando que a ideia termine separando-se da realidade. É perigoso viver no reino da palavra só, da imagem, do sofisma. [...] a realidade é superior à ideia”<sup>7</sup>.

a) Em primeiro lugar, reconhecemos que ainda continuamos vivendo sob um forte vento de **relativismo**, “ou seja, deixar-se ‘levar à deriva por qualquer vento de doutrina’, [o que] parece ser a única atitude adequada nos tempos atuais. Vai-se constituindo uma ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo e que deixa como última medida só o próprio eu e os seus desejos”<sup>8</sup>, negando ao homem a possibilidade de olhar além dessa medida. Vivemos sob a ditadura do relativismo que, como disse o Papa emérito, “mortifica a razão, porque, de fato, chega até afirmar que o ser humano não pode conhecer nada com certeza para além do campo científico positivo”<sup>9</sup>.

Esse ponto de vista tocou todas as esferas da humanidade, superando o mundo da física no qual nasceu. Hoje, fala-se do relativismo gnosiológico ou metafísico, estético, ético ou político-social, cultural, religioso. Vejamos brevemente cada um deles.

O relativismo gnosiológico ou metafísico desconfia da verdade, “nega à verdade o seu caráter exclusivo, partindo do pressuposto de que se manifesta de igual maneira em diversas doutrinas, mesmo que contraditórias entre si. Nessa perspectiva, tudo se reduz à opinião. [...] tende a fazer considerações existenciais, hermenêuticas ou linguísticas que prescindem da questão radical sobre a verdade da vida pessoal, do ser e de Deus. Em consequência, surgiram no homem contemporâneo, e não só entre alguns filósofos, atitudes de difusa desconfiança a respeito dos grandes recursos cognoscitivos do ser humano. Com falsa modéstia, conformam-se com verdades parciais e provisórias, sem tentar fazer perguntas radicais sobre o sentido e o fundamento último da vida humana, pessoal e social”<sup>10</sup>.

Já o relativismo estético obscurece “a união inseparável entre verdade, bondade e beleza”<sup>11</sup>, esquecendo a graça da beleza para poder chegar ao coração humano e ofuscando nele a verdade e a bondade. Como afirmava o Documento Final da Assembleia do Pontifício Conselho para a Cultura de 2006: “a verdade ressentiu-se pelo fato de ter sido instrumentalizada pela ideologia e por ter a bondade sofrido a ‘horizontalidade’ de ser reduzida a ser unicamente um ato social [...] a beleza [foi] reduzida a um simples prazer dos sentidos [negando-se-lhe] a plena consciência da sua universalidade, do seu valor supremo, altamente transcendente”<sup>12</sup>.

Com o relativismo ético ou político-social “perdeu-se a evidência originária dos fundamentos do ser humano e do seu fazer ético, e a doutrina da lei moral natural se confronta com

<sup>7</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 231.

<sup>8</sup> RATZINGER, J. *Homilia da missa pro eligendo Papa*, 18 de abril de 2015.

<sup>9</sup> BENTO XVI, Papa. Audiência Geral, 5 de agosto de 2009.

<sup>10</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998, n. 5.

<sup>11</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 167.

<sup>12</sup> PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A CULTURA, Documento final da Assembleia Plenária, *Via Pulchritudinis*, Caminho privilegiado da evangelização e do diálogo, 28 de março de 2005, n. II, 1. Tradução minha

outras concepções que constituem a sua negação direta. [Em consequência] a maioria dos cidadãos se converte em fonte última da lei civil. O problema que é colocado não é a procura do bem, mas do poder, ou melhor, do equilíbrio de poderes [...], porque o relativismo garante a tolerância e o respeito recíproco das pessoas”<sup>13</sup>.

No que diz respeito ao relativismo cultural, este “pensa nas culturas como superpostas umas às outras, substancialmente equivalentes e intercambiáveis. [...] o relativismo cultural provoca que os grupos culturais estejam juntos ou convivam, mas, separadamente, sem diálogo autêntico e, portanto, sem uma verdadeira integração. Existe [também] o perigo oposto de *rebaixar a cultura* e homologar os comportamentos e estilos de vida. Desse modo, perde-se o sentido profundo da cultura das diferentes nações, das tradições dos diversos povos, em cujo marco a pessoa enfrenta as questões fundamentais da existência [...] Assim, as culturas não sabem mais encontrar o seu lugar em uma natureza que as transcende, terminando por reduzir o homem a mero dado cultural”<sup>14</sup>.

Por sua parte, o relativismo religioso aceita “como verdade só a verdade tecnológica: é verdade aquilo que o homem consegue construir e medir com sua ciência; é verdade porque funciona e assim torna a vida mais confortável e fácil. [...] essa é a única verdade certa, a única que pode-se compartilhar com outros, a única sobre a qual é possível debater e comprometer-se juntos. Por outro lado, estariam depois as verdades do indivíduo, que consistem na autenticidade com aquilo que cada um sente dentro de si, válidas só para si próprio, e que não podem-se propor aos outros com a pretensão de contribuir para o bem comum. A verdade maior, a verdade que explica a vida pessoal e social no seu conjunto, é vista com suspeita [...] Assim, resta apenas um relativismo no qual a questão da verdade completa, que é, no fundo, a questão de Deus, não interessa mais”<sup>15</sup>.

b) Junto ao relativismo, o “vento” contemporâneo vive o influxo do **niilismo**, do **ateísmo** e do **neofideísmo**. O niilismo, “como filosofia do nada, consegue ter certo atrativo entre os nossos contemporâneos. Os seus seguidores teorizam sobre a pesquisa como fim em si mesma, sem esperança nem possibilidade alguma de alcançar a meta da verdade. Na interpretação niilista, a existência é só uma oportunidade para sensações e experiências nas quais tem a primazia o efêmero. O niilismo está na origem da difundida mentalidade segundo a qual não se deve assumir nenhum compromisso definitivo, já que tudo é fugaz e provisório”<sup>16</sup>.

No ateísmo prático “não se negam as verdades da fé ou dos ritos religiosos, mas, simplesmente, consideram-se irrelevantes para a existência cotidiana, separados da vida, inúteis. Com frequência, acredita-se em Deus de um modo superficial, e vive-se “como se Deus não existisse” (*etsi Deus non daretur*). Ao final, no entanto, esse modo de viver resulta ainda mais destrutivo, porque leva a indiferença para a fé e para a questão de Deus”<sup>17</sup>.

Para o neofideísmo, a razão limita ou debilita a fé. Portanto, é vivida uma fé medrosa, fechada, sem coragem para enfrentar-se ou refletir. “A fé é vista assim como um salto que damos no vazio, por falta de luz, movidos por um sentimento cego; ou como uma luz subjetiva, capaz talvez de enaltecer o coração, de dar consolo privado, mas que não se pode propor ao resto como luz objetiva e comum para iluminar o caminho”<sup>18</sup>.

c) Todas essas ideologias estão manipulando a sociedade atual. Esse “vento” contemporâneo está arrastando gerações completas, as quais no meio de um mundo agitado e cada vez mais tecnológico, não encontram tempo para refletir, para despertar-se.

<sup>13</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional, 5 de outubro de 2007.

<sup>14</sup> BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junho de 2009, n. 26.

<sup>15</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Lumen fidei*, 29 de junho de 2013, n. 25.

<sup>16</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998, n. 46.

<sup>17</sup> BENTO XVI, Papa. Audiência geral, 14 de novembro de 2012.

<sup>18</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Lumen fidei*, 29 de junho de 2013, n. 3.

No entanto, surge uma pergunta: tem algo de bom na sociedade atual? A resposta é afirmativa: “não há dúvida de que hoje existe uma conscientização particularmente viva sobre a liberdade [...] Concretamente, o direito à liberdade religiosa e ao respeito da consciência no seu caminho para a verdade é sentido cada vez mais como fundamento dos direitos da pessoa, considerados no seu conjunto. Desse modo, no sentido mais profundo da dignidade da pessoa humana e de sua unicidade, assim como do respeito devido ao caminho da consciência, é certamente uma aquisição positiva da cultura moderna”<sup>19</sup>.

Todas essas conquistas contemporâneas, e outras que não mencionei, vão-nos ajudar, no segundo e no terceiro momentos. Elas irão contrapor as consequências do vento atual e a fundamentar a importância da filosofia e da teologia na Universidade Católica.

## “Faltam-lhes as raízes”: consequências das ideologias atuais

Respondeu a Flor: “O vento arrasta-os. Faltam-lhes as raízes. Isso incomoda-lhes muito”. Neste segundo momento, a partir da frase “*Faltam-lhes as raízes*”, vou deter-me em analisar as consequências do vento ideológico que reina no mundo contemporâneo, sobretudo na educação superior. Isso dará para nós luzes para compreender e refletir sobre a integração e a efetividade dos estudos superiores nesta Pontifícia Universidade e nas Universidades Católicas do mundo.

Quais são essas consequências? Permito-me sintetizá-las em quatro, sabendo que existem algumas outras. São elas: fragmentação do saber; exclusivismo da razão científica; instrumentalização da pessoa humana; e imanentismo antropocêntrico. Aprofundemo-nos, agora, nelas.

a) A **fragmentação do saber** nasce como resposta à negação da união entre a verdade e a razão. Ao afirmar-se a existência de muitas verdades válidas e da supervalorização de um mundo tecnológico, a educação superior caiu na tentação de ser dirigida para a hiperespecialização das ciências. Como explicava-nos o Papa emérito: “Com o crescimento massivo da informação e da tecnologia surge a tentação de separar a razão da procura da verdade. No entanto, a razão, uma vez separada da orientação humana fundamental para a verdade, começa a perder a sua direção. Acaba por secar-se, sob a aparência de modéstia, quando se contenta com o meramente parcial ou provisório, ou sob a aparência de certeza, quando impõe a rendição frente às demandas de quem de maneira indiscriminada dá igual valor a praticamente tudo”<sup>20</sup>. Se o conhecimento não é enraizado na verdade, se produz uma terrível fragmentação do saber que pode desembocar numa desagregação do saber.

Qual é o maior mal dessa fragmentação? A meu ver, é descuidar o significado profundo da educação em prejuízo dos nossos estudantes. Acontece como lembra a parábola indiana dos cegos e o elefante, a qual conta que foi pedido para três cegos que determinassem como era um elefante apalpando as diferentes partes do corpo do animal. O homem que tocou a pata disse que o elefante era como um pilar; aquele que tocou o rabo disse que o elefante era uma corda; aquele que tocou a orelha disse que era como um leque; aquele que tocou a barriga disse que era como uma parede; e aquele que tocou a presa disse que o elefante era como um tubo sólido. A fragmentação vê só uma parte e esquece a totalidade,

<sup>19</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, n. 31.

<sup>20</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso ao mundo acadêmico, Praga, 27 de setembro de 2009.

chegando a dogmatizar o particular como geral. A propósito disso o Papa Francisco diz: “O todo é mais do que a parte, e também é mais que a mera soma delas. Então, não devemos ficar obcecados demais por questões limitadas e particulares. Sempre temos de ampliar o olhar para reconhecer um bem maior que nos beneficiará a todos”<sup>21</sup>.

Ante a fragmentação do saber, a *Ex corde Ecclesiae* propõe a integração do saber no qual “cada disciplina se estuda de maneira sistemática, estabelecendo depois um diálogo entre as diversas disciplinas com o fim de enriquecer-se mutuamente” (n. 15). Nos jovens, mesmo que não o pareça, existe uma necessidade cultural de síntese, uma necessidade de unidade de sentido. Por isso, a Universidade Católica “deve ser simultaneamente uma comunidade de estudiosos, em que estão presentes os diversos campos do saber humano, e uma instituição acadêmica, na qual o catolicismo é presente de maneira vital”<sup>22</sup>.

b) Uma segunda consequência do “vento” de hoje é o **exclusivismo da razão científica** e, em consequência, a recusa em aceitar a fé e dialogar com ela. Continuam sendo válidas as palavras do livro da Sabedoria, cujo autor afirma:

São néscios por natureza todos os homens que ignoraram a Deus e não foram capazes de conhecer aquele que é a partir dos bens visíveis, nem de reconhecer o artífice prestando atenção nas suas obras, mas que tiveram por deuses o fogo, o vento, o ar ligeiro, a abóbada estrelada, a água impetuosa e os luzeiros do céu, regedores do mundo. Se, cativados pela sua beleza, acreditaram que eram deuses, saibam quanto lhes é superior o Senhor, pois os criou o mesmo autor da beleza. E se os assombrou o seu poder e energia, calculem quanto mais poderoso é quem os fez, pois pela grandeza e beleza das criaturas descobre-se por analogia o seu criador (Sb 13,1-5).

O grande problema de afirmar a exclusividade da razão científica é que acaba-se por prejudicar a própria razão, limitando-a, encerrando-a, negando-a. Dizia o Papa emérito que para assegurar uma razão aberta à questão da verdade e aos grandes valores inscritos no próprio ser e, em consequência, aberta ao transcendente, à fé, “só o conseguiremos se a razão e a fé reencontram-se de um modo novo, se superamos a limitação que a razão impõe-se a si mesma de se reduzir àquilo que pode-se verificar com a experimentação, e voltarmos a abrir de novo os seus horizontes em toda sua amplitude”<sup>23</sup>.

É necessário, como diz a *Ex corde Ecclesiae*, que na Universidade Católica **a razão e a fé** dialoguem “de modo que seja possível ver mais profundamente como fé e razão se encontram na única verdade. Mas conservando cada disciplina acadêmica sua própria identidade e seus próprios métodos, esse diálogo coloca em evidência que a “pesquisa metódica em todos os campos do saber é realizada de uma forma autenticamente científica e conforme as leis morais, nunca será uma realidade contrária à fé, porque as realidades profanas e as da fé têm a sua origem no mesmo Deus” (n. 17).

c) A terceira consequência do “vento” atual é a terrível **instrumentalização da pessoa humana**. No mundo de hoje, como afirmou o Papa Francisco: “o ser humano é considerado em si mesmo como um bem de consumo, que se pode usar e depois jogar fora. Demos início à cultura do “descarte” que, aliás, é promovida. Não se trata somente do fenômeno da exploração e da opressão, mas de algo novo: com a exclusão, a pertença à sociedade na qual se vive fica afetada na sua própria raiz, pois já não se está abaixo dela, na periferia, ou sem poder, mas se está fora. Os excluídos não são “explorados”, mas destruídos, são “sobrantes”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 235.

<sup>22</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 14.

<sup>23</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso na Universidade de Ratisbona, 12 de setembro de 2006.

<sup>24</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 53.

São duras, ainda hoje, as palavras do Papa Bento XVI, que denunciava um terrível mal das cidades atuais. Dizia: “Com frequência, reclamamos da contaminação do ar [...] No entanto, tem outra contaminação, menos fácil de perceber pelos sentidos, mas igualmente perigosa. É a contaminação do espírito: é aquela que faz o nosso rosto menos sorridente, mais sombrio, aquela que nos leva a não nos cumprimentar uns aos outros, a não nos olhar no rosto [...] A cidade é feita de rostos, mas lamentavelmente as dinâmicas coletivas podem fazer com que percamos a percepção da sua profundidade. Vemos só a superfície de tudo. As pessoas são convertidas em corpos, e esses corpos perdem a sua alma, são convertidos em coisas, em objetos sem rosto, intercambiáveis e consumíveis”<sup>25</sup>.

A instrumentalização da pessoa humana exige como resposta por parte da Universidade Católica a **primazia da pessoa humana**, sua valorização ética, moral e espiritual. A *Ex corde Ecclesiae*, retomando as palavras que pronunciou São João Paulo II na UNESCO, em 1980, diz que “é essencial que fiquemos convencidos da prioridade do ético sobre o técnico, da primazia da pessoa humana sobre as coisas, da superioridade do espírito sobre a matéria”. Somente servirá à causa do homem se o saber é unido à consciência. Os homens de ciência ajudarão realmente à humanidade só se conservarem “o sentido da transcendência do homem sobre o mundo e de Deus sobre o homem” (n. 18).

d) A quarta consequência do “vento” atual, para concluir este segundo momento, é o **imanentismo antropocêntrico** que, segundo o Papa Francisco, pode ser de duas formas. Deixemos que seja o Papa quem nos explique. Ele diz: “uma é a fascinação do gnosticismo, uma fé encerrada no subjetivismo, onde só interessa uma determinada experiência ou uma série de arrazoados e conhecimentos que supostamente reconfortam e iluminam, mas, definitivamente, o sujeito fica enclaustrado na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos. A outra é o neopelagianismo autorreferencial e prometeico daqueles que no fundo só confiam nas suas próprias forças e sentem-se superiores a outros por cumprir determinadas normas ou por ser inquebrantavelmente fiéis a certo estilo católico próprio do passado. [Ambas] são manifestações de um imanentismo antropocêntrico”<sup>26</sup>.

No primeiro grupo, poderíamos incluir aqueles fariseus que pediam a Jesus um sinal para acreditar nele (cf. Mc 8,11); mas, ao segundo grupo pertence aquele homem que no templo orava assim: “Meu Deus, agradeço-Vos porque não sou como os outros homens, que são ladrões, injustos e adúlteros; também não como esse publicano. Jejuo duas vezes na semana e pago o dízimo de tudo o que tenho” (Lc 18,11-12). Ambos os grupos bastam-se a si mesmos. Eles não têm necessidade de Deus.

Como, a partir da Universidade Católica, contrapor-se a esse imanentismo antropológico? Acredito ser urgente que a nossa educação superior seja fundamentada “*naqueles princípios éticos e religiosos que dão pleno significado à vida humana*. É essa uma ulterior contribuição que a Universidade pode dar ao desenvolvimento daquela autêntica antropologia cristã, que tem a sua origem na pessoa de Cristo, e que permite ao dinamismo da criação e da redenção influir sobre a realidade e sobre a justa solução dos problemas da vida”<sup>27</sup>. Em poucas palavras, o imanentismo antropológico contrapõe-se a uma educação baseada em uma eficiente **perspectiva teológica** que, como diz a *Ex corde Ecclesiae*, “prepare pessoas capazes de um juízo racional e crítico e conscientes da dignidade transcendental da pessoa humana; [...] que compreenda os valores éticos e a dimensão de serviço às pessoas e à sociedade; [...] que favoreça uma melhor compreensão da fé; [...] que ajude a fé a expressar-se em linguagem moderna” (n. 49).

<sup>25</sup> BENTO XVI, Papa. Discurso na homenagem à Imaculada Conceição, na Praça da Espanha, Roma, 8 de dezembro de 2009.

<sup>26</sup> FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de novembro de 2013, n. 53.

<sup>27</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 9; CONCÍLIO VATICANO II. Declaração sobre a educação católica *Gravissimum educationis*, n. 10.

## “Isso incomoda-lhes muito”: a filosofia e a teologia na Universidade Católica

Disse a flor: “O vento arrasta-os. Faltam-lhes as raízes. Isso incomoda-lhes muito”. Neste terceiro momento, a partir da frase “*Isso incomoda-lhes muito*”, dedicar-me-ei a demonstrar a importância do estudo da filosofia e da teologia na Universidade Católica. Ambas as disciplinas, estudadas com seriedade e rigor científico, são chamadas a provocar um despertar no jovem universitário de hoje. Os nossos estudantes e egressos devem conseguir reconhecer aqueles aspectos da sociedade que se opõem aos saudáveis princípios e valores; devem ser capazes de reconhecer o vento que arrasta a humanidade e que constantemente muda; devem analisar as consequências de ideologias erradas e sentir um sincero desconforto, denunciando como insignes arautos, a tempo e fora de tempo, o mal da sociedade.

Se a filosofia e a teologia que se estuda nas Universidades Católicas não produzem nos nossos estudantes e egressos “uma presença, digamos, pública, contínua e universal do pensamento cristão em todo esforço tendente a promover a cultura superior”<sup>28</sup>, perdemos o objetivo da educação superior católica. Se as aulas ou cursos de filosofia ou de teologia não estimulam os nossos universitários a olhar e responder os desafios, quer dizer que a nossa Universidade Católica é uma universidade como outra qualquer, sem identidade e sem missão. Dizia o Papa Francisco aos jovens universitários: “Por favor, não olhem a vida de cima da sacada, insiram-se lá onde estão os desafios, que lhes pedem ajuda para levar a vida adiante, o desenvolvimento, a luta em favor da dignidade das pessoas, a luta contra a pobreza, a luta pelos valores e tantas lutas que encontramos cada dia”<sup>29</sup>. Incomodar-se é lutar.

Cabe, então, a pergunta: que filosofia e que teologia deve ser estudada nas Universidades Católicas? Seguindo a *Ex corde Ecclesiae*, acredito que devam ser aquelas que procurem a integração do saber, que fomentem o diálogo entre fé e razão, que exijam a promoção da pessoa humana mediante uma preocupação ética e que defendam a perspectiva teológica de toda a realidade (n. 15). Essa filosofia e essa teologia devem mergulhar os nossos estudantes na verdade para chegar ao conhecimento rigoroso e coerente do homem, do mundo e de Deus. Desse modo, “guiados pelas intervenções específicas da filosofia e da teologia, os estudos universitários se esforçarão continuamente para determinar o lugar correspondente e o sentido de cada uma das diversas disciplinas no marco de uma visão da pessoa humana e do mundo iluminada pelo Evangelho e, conseqüentemente, pela fé em Cristo – *Logos*, como centro da criação e da história”<sup>30</sup>. Vejamos o porquê .

a) *A filosofia e o homem*. “Segundo a etimologia grega [a filosofia] significa “amor à sabedoria”. De fato, a filosofia nasceu e foi desenvolvida desde o momento no qual o homem começou a interrogar-se sobre o porquê das coisas e sua finalidade. De modos e formas diversas, mostra que o desejo de verdade pertence à própria natureza do homem”<sup>31</sup>. Por isso, os nossos alunos que estudam essa disciplina serão capazes de descobrir que, tanto neles quanto em todos os homens e mulheres, existe o desejo e a capacidade para chegar à verdade. Ela “brilha em todas as obras do Criador e, de modo particular, no homem, criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26), pois a verdade ilumina a inteligência e modela

<sup>28</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 9; CONCÍLIO VATICANO II. Declaração sobre a educação católica *Gravissimum educationis*, n. 10.

<sup>29</sup> FRANCISCO, Papa. Homília nas Vésperas do I Domingo do Advento, com os universitários romanos, 30 de novembro de 2013.

<sup>30</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 16.

<sup>31</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998, n. 3.

a liberdade do homem, que, dessa maneira, é ajudado a conhecer e amar o Senhor”<sup>32</sup>.

Com o estudo da filosofia, os nossos estudantes poderão conhecer e crescer no patrimônio filosófico perenemente válido que descobre as verdades primordiais sobre o homem, entre elas: “a capacidade de alcançar uma verdade objetiva e universal e um conhecimento metafísico válido; a unidade corpo-alma no homem; a dignidade da pessoa humana; as relações entre a natureza e a liberdade; a importância da lei natural e das ‘fontes da moralidade’, em particular, do objeto do ato moral; a necessária conformidade da lei civil à lei moral”<sup>33</sup>.

b) *A teologia e o homem*. Igualmente, o estudo da teologia na Universidade Católica ajudará “a descobrir mais e mais na mente dos alunos o mistério de Cristo, que afeta toda a história do gênero humano”<sup>34</sup>. Ela mostrará aos nossos estudantes que também eles e todos os homens estão chamados a percorrer o caminho de uma sabedoria superior. Essa sabedoria cristã sobrenatural, que transcende a sabedoria puramente humana da filosofia, adota duas formas que se sustentam uma à outra, mas que não deveriam confundir-se: a sabedoria teológica e a mística. A primeira é o trabalho da razão iluminado pela fé. É, portanto, uma sabedoria adquirida, embora suponha o dom da fé. Oferece uma explicação unificada da realidade à luz das verdades últimas da revelação, e ilumina tudo desde o mistério fundante da Trindade, considerado em si e na sua ação, na criação e na história. [...] A sabedoria mística ou “o conhecimento dos santos” é um dom do Espírito Santo que procede da união com Deus no amor. O amor, de fato, cria uma conaturalidade afetiva entre os seres humanos e Deus, que permite às pessoas espirituais conhecer e mesmo padecer coisas divinas (*pati divina*), experimentando-as de maneira real nas suas vidas”<sup>35</sup>.

Segundo a *Ex corde Ecclesiae*, a teologia “oferece [...] uma ajuda a todas as outras disciplinas na sua procura de significado, não só ajudando-lhes a examinar de que modo os seus descobrimentos influem sobre as pessoas e a sociedade, mas dando-lhes também uma perspectiva e uma orientação que não estão contidas nas suas metodologias” (n. 19).

c) *A filosofia e o mundo*. “Uma filosofia da natureza que leva a sério a profundidade inteligível do mundo sensível e, sobretudo, uma metafísica da criação, permite superar a tentação dualista e gnóstica de abandonar a natureza a uma falta de significação moral. Desse ponto de vista é importante superar o olhar redutivo que a cultura técnica dominante leva-nos a dirigir sobre a natureza, para redescobrir a mensagem moral da qual é portadora como obra do *Logos*”<sup>36</sup>.

A propósito disso, não podemos esquecer as belas palavras do Concílio Vaticano II: “Pois, pela própria natureza da criação, todas as coisas estão dotadas de consistência, verdade e bondade próprias e de uma própria ordem regulada, que o homem deve respeitar com o reconhecimento da metodologia particular de cada ciência e arte. [...] Mais ainda, quem com perseverança e humildade esforça-se por penetrar nos segredos da realidade, é conduzido, mesmo sem saber, pela mão de Deus, que sustenta todas as coisas e dá para todas elas o ser”<sup>37</sup>.

d) *A teologia e o mundo*. No caso do estudo da teologia, quando é iluminada pela fé, abre-se um horizonte que descobre a beleza do mundo. Não em vão se diz que “o olhar da ciência

<sup>32</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 6 de agosto de 1993, proêmio.

<sup>33</sup> CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Decreto da Reforma dos Estudos Eclesiásticos de Filosofia, 28 de janeiro de 2011, n. 11.

<sup>34</sup> CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatam totius*, 20 de outubro de 1965, n. 14.

<sup>35</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios, 29 de novembro de 2011, n. 91.

<sup>36</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Na procura de uma Ética universal: Nova perspectiva sobre a lei natural, 20 de maio de 2009, n. 78.

<sup>37</sup> CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, 7 de dezembro de 1965, n. 36.

beneficia-se assim da fé: esta convida o cientista a estar aberto à realidade, em toda a sua riqueza inesgotável. A fé desperta o sentido crítico, enquanto não permite que a pesquisa se conforme com as suas fórmulas e ajuda-a a dar-se conta de que a natureza não se reduz a elas. Convidando a maravilhar-se com o mistério da criação, a fé amplia os horizontes da razão para iluminar melhor o mundo que é apresentado aos estudos da ciência”<sup>38</sup>.

Diz a *Ex corde Ecclesiae*, falando da relação entre a teologia e as ciências, que “a interação com essas outras disciplinas e as suas descobertas enriquece a teologia, proporcionando-lhe uma melhor compreensão do mundo de hoje e fazendo com que a pesquisa teológica se adapte melhor às exigências atuais” (n. 19).

e. *A filosofia e Deus*. Dizia-nos o Papa emérito, refletindo sobre a obra de São Tomás de Aquino, em uma das suas audiências públicas na Praça São Pedro, que “a quem objeta que a fé é uma nesciedade, porque faz acreditar em algo que não cai na experiência dos sentidos, São Tomás dá uma resposta muito articulada, e lembra que trata-se de uma dúvida inconsistente, porque a inteligência humana é limitada e não pode conhecer o todo. Somente no caso de que pudéssemos conhecer perfeitamente todas as coisas visíveis e invisíveis, seria, então, uma autêntica nesciedade aceitar verdades por pura fé”<sup>39</sup>. Por isso, é importante saber que a filosofia, que é estudada nas Universidades Católicas, deve dar as bases para aproximarmos-nos do mistério de Deus. A Deus chega-se com a razão e com a fé. A fé consolida, integra e ilumina o patrimônio de verdades que a razão humana adquire”<sup>40</sup>.

Graças à filosofia podemos expressar com categorias humanas aquilo que a nossa fé vive e acredita<sup>41</sup>. É impressionante a influência da filosofia em alguns parágrafos da profissão de fé do Beato Papa Paulo VI, quando concluía o Ano da Fé, em 1968. Dizia: “Acreditamos que este Deus único é tão absolutamente uno na sua santíssima essência como em todas as suas outras perfeições: na sua onipotência, na sua ciência infinita, na sua providência, na sua vontade e caridade. *Ele é aquele que É*, como ele mesmo revelou a Moisés (Ex 3,14), ele é *Amor*, como nos ensinou o Apóstolo João (1Jo 4,8) de tal maneira que estes dois nomes, Ser e Amor, expressam inefavelmente a mesma essência divina daquele que quis se manifestar a si mesmo para nós e que, *habitando a luz inacessível* (1Tm 6, 16), está em si mesmo acima de todo o nome e sobre todas as coisas e inteligências criadas. Só Deus pode outorgar-nos um conhecimento reto e pleno de si mesmo, revelando-se a si mesmo como Pai, Filho e Espírito Santo, de cuja vida eterna somos chamados pela graça a participar, aqui, na Terra, na obscuridade da fé, e, depois da morte, na luz sempiterna”<sup>42</sup>.

f) *A teologia e Deus*. “A Revelação introduz na história um ponto de referência do qual o homem não pode prescindir, se quer chegar a compreender o mistério de sua existência; mas, por outro lado, esse conhecimento remete constantemente ao mistério de Deus que a mente humana não pode esgotar, mas só receber e acolher na fé. Nesses dois passos, a razão possui seu próprio espaço característico que lhe permite indagar e compreender, sem ser limitada por outra coisa que a sua finitude ante o mistério infinito de Deus”<sup>43</sup>. É por isso que o estudo da teologia nas Universidades Católicas tem, entre um dos seus objetivos, “que a razão do crente empregue suas capacidades de reflexão na procura da verdade dentro de um processo no qual, partindo da Palavra de Deus, esforça-se por alcançar sua melhor compreensão”<sup>44</sup>. Como diz a *Ex corde Ecclesiae*, “A teologia católica, ensinada com inteira fidelidade à Escritura, à Tradição e ao Magistério da Igreja, oferecerá um conhecimento claro dos princípios do Evangelho, o qual enriquecerá o sentido da vida humana e lhe

<sup>38</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Lumen fidei*, 29 de junho de 2013, n. 34.

<sup>39</sup> BENTO XVI, Papa. Audiência geral, 23 de junho de 2010.

<sup>40</sup> BENTO XVI, Papa. Audiência geral, 16 de junho de 2010.

<sup>41</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998, n. 65.

<sup>42</sup> PAULO VI, Papa. Profissão de fé. Credo do povo de Deus, 30 de junho de 1968, n. 9.

<sup>43</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Fides et ratio*, 14 de setembro de 1998, n. 14.

<sup>44</sup> JOÃO PAULO II, Papa. n. 73.

conferirá uma nova dignidade” (n. 20).

Diante de tudo isso, aconselho vivamente esta Pontifícia Universidade que inclua sem temor algum em todos os seus currículos de estudo alguns cursos de filosofia e de teologia. Todos os estudantes, aliás, ao receberem a devida introdução dessas duas ciências, deveriam aprofundar os aspectos filosóficos e teológicos que têm a ver com a sua especialidade. Por exemplo, filosofia e teologia do direito para quem estuda as ciências jurídicas; filosofia e teologia da criação para quem se aproxima das ciências agrárias, florestais e de zootecnia; filosofia e teologia moral para quem tenha em suas mãos a saúde, o crescimento e a formação dos outros, como a enfermagem, a medicina, a pedagogia, entre outros cursos. Não podemos esquecer, aliás, que possuir noções de antropologia cristã, doutrina social da Igreja e doutrina cristã, enriquecerá fortemente os nossos estudantes e egressos.

## Conclusão

Concluo esta reflexão lembrando a frase final da Flor de *O Pequeno Príncipe*: “Os homens? Não existem mais do que seis ou sete, eu acho. Eu vi-os faz anos e nunca se sabe onde encontrá-los. O vento arrasta-os. Faltam-lhes as raízes. Isso incomoda-lhes muito”. Desejo, então, que as autoridades desta bela Universidade, bem como seus estudantes e egressos, reavivem o seu amor pela filosofia e pela teologia. Esse caminho “eleva o ser humano até o mistério que transcende a natureza e a inteligência humana. A fé não tem medo da razão; pelo contrário, procura-a e confia nela, porque “a luz da razão e a da fé provêm ambas de Deus”, e não podem contradizer-se entre si. [Este diálogo] abre novos horizontes ao pensamento e amplia as possibilidades da razão”<sup>45</sup>.

Como disse o Apóstolo Paulo: “Transformem-se interiormente renovando sua mentalidade, a fim de que possam discernir qual é a vontade de Deus: aquilo que é bom, aquilo que lhe agrada, aquilo que é perfeito” (Rm 12,2). Partindo do lema desta Universidade (“*Fide splendet et Scientia*”), formulo o meu desejo de augúrio: *Haec Universitas magis magisque Fide splendeat et Scientia!* (“Que esta Universidade sempre mais e mais possa brilhar pela fé e pela ciência!”).

Tradução (original em espanhol)  
Profa. Me. Cecilia Criado de Diego

Revisores da tradução  
Prof. Me. Pe. José Benedito de Almeida David  
Prof. Dr. Germano Rigacci Júnior

### **Editor-Chefe / Editor in-Chief**

Prof. Dr. Renato Kirchner - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

### **Editora Adjunta / Adjunct Editor**

Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

### **Editores Associados / Associate Editors**

Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás, GO, Brasil

Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Prof. Dr. Etienne Alfred Higué - Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, Brasil

Prof. Dr. Iuri Andréas Reblin - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, Brasil

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

### **Conselho Editorial / Editorial Board**

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Profa. Dra. Anete Roese - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Prof. Dr. Antonio Joaquim Severino - Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Prof. Dr. Antonio Manzatto - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Profa. Dra. Constança Terezinha Marcondes Cesar - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, Brasil

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Prof. Dr. Edvaldo Manoel de Araújo - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Prof. Dr. Erico João Hammes - Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiás, GO, Brasil

Profa. Dra. Irene Borges-Duarte - Universidade de Évora, Évora, Portugal

Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Prof. Dr. Tommy Akira Gotto - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil

Prof. Dr. Urbano Zilles - Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Prof. Dr. Walter Ferreira Salles - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

### **Normalização / Normalization**

#### **Bibliotecárias / Librarians**

Andréa Ribeiro Alves Bonfim - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

Maria Cristina Matoso - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

### **Apoio Administrativo / Administrative Support**

André Gustavo Tomaz dos Santos - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil

#### **Reflexão**

Capa com impressão no papel supremo 250g/m<sup>2</sup> e miolo no papel offset 90g/m<sup>2</sup>

#### **Capa / Cover**

Ideia Original - Estúdio de Soluções Criativas

#### **Editoração eletrônica / DTP**

HG Design Digital

#### **Impressão / Printing**

Gráfica Radice

#### **Tiragem / Edition**

2000

#### **Distribuição / Distribution**

Sistema de Bibliotecas e Informação da PUC-Campinas  
Serviço de Publicação e Intercâmbio



**PUC**  
**CAMPINAS**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

