

O diálogo entre teologia e ciências naturais¹

The dialogue between theology and the natural sciences

El diálogo entre la teología y las ciencias naturales

*Mário Antônio Sanches**

RESUMO: A relação entre religião e ciência no ocidente e, mais especificamente, entre teologia cristã e as ciências da natureza, assumiu historicamente perspectivas que vão do conflito aberto, à separação, à fusão e ao diálogo. Propõe-se o diálogo entre estas duas áreas do conhecimento a partir do modelo de respeito à diversidade cultural: valorização da diversidade, abertura à complementaridade, diálogo respeitoso, sem arrogância e sem a pretensão de que uma área se submeta à outra. O mais importante neste diálogo é que ele esteja orientado para o bem da sociedade. O objetivo não deve ser a defesa da ciência pela ciência nem da religião pela religião, mas a promoção do bem estar social, partindo de uma concepção que entende como desastrosas e danosas para a sociedade quaisquer uma das seguintes situações: uma ciência que rejeita a religião, ou uma religião que rejeita a ciência.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Ciência. Diálogo.

ABSTRACT: The relationship between religion and science, and more specifically, among Christian theology and the sciences of nature, has had historically different positions, from an open conflict to separation, fusion and dialogue. A dialogue between these two areas is proposed that is based on a model of respect to cultural diversity: valorization of diversity, openness to complementarity, respectful conversation, without arrogance and without expecting an area to be ancillary to the other. The more important point is that dialogue be oriented to promote society good. The objective should not be just the defense of science for science sake nor religion for religion's sake, but the promotion of the welfare of society from a point of view that sees as disastrous any of these two situations: a science that rejects religion or a religion that rejects science.

KEYWORDS: Religion. Science. Dialogue.

RESUMEN: La relación entre la religión y la ciencia, y más específicamente, entre la teología cristiana y las ciencias de la naturaleza, ha tenido históricamente diversos sentidos, de un conflicto abierto y la separación a la fusión y al diálogo. Se propone un diálogo entre estas dos áreas que se basa en un modelo del respecto a la diversidad cultural: valorización de la diversidad, apertura a la complementariedad, conversación respetuosa, sin arrogancia y sin esperar que un área sea ancilar a la otra. El punto más importante es que el diálogo esté orientado para promover el bien de la sociedad. El objetivo no debe ser solamente la defensa intrínseca de la ciencia ni la defensa intrínseca de la religión, sino la promoción del bienestar de la sociedad desde un punto de vista que considere como desastroso estas dos situaciones: una ciencia que rechaza la religión o una religión que rechaza la ciencia.

PALABRAS LLAVE: Religión. Ciencia. Diálogo.

A diversidade e complexidade das realidades humanas possibilitam às pessoas uma grande variedade de sentidos para a vida. Hoje, esta diversidade é cada vez mais percebida, tanto no sentido da diversidade cultural e religiosa como da complexidade das diversas áreas do conhecimento humano. Para que a diversidade seja vista como uma riqueza, no entanto, é

necessário que as pessoas estejam abertas para a existência de valores diferentes dos seus. Isto implica a necessidade de dialogar com a diversidade cultural e religiosa, bem como com os diversos ramos do saber humano, com o objetivo de aprofundar a visão de mundo e adequá-la a novas descobertas e conquistas humanas. Essa atitude é fundamental no diálogo entre reli-

gião e ciência, mais especificamente entre a teologia e as ciências da natureza, entre o saber desenvolvido na academia e outros saberes humanos. No contexto da Bioética, este respeito à diversidade e consciência da complexidade (Garrafa, Kottow, Saada, 2005) da realidade está sempre presente.

Do mesmo modo que cada povo representa o mundo a partir

* Doutor em Teologia, pela EST/EPG, de São Leopoldo, RS. Atualmente é professor de Teologia e Bioética no Bacharelado em Teologia da PUCPR, Curitiba. É coordenador do Núcleo de Bioética da PUCPR. E-mail: m.sanches@pucbr.br

1. A tese de doutorado do autor, na área de bioética, foi fruto de pesquisa – com apoio da Capes – no Instituto Kennedy de Ética na Universidade Georgetown, Washington, DC. Publicou recentemente, pela Edições Loyola, o livro “Bioética, ciência e transcendência”.

de seu referencial cultural, também cada estudioso corre o risco de reduzir a explicação da realidade ao que sua área de estudo aborda e esclarece. Hoje, no entanto, todos são chamados a uma compreensão global e inter-relacionada. Aquilo que definimos como o sentido de nossa vida não pode ignorar o que se descobre nas diversas áreas do conhecimento humano, sob pena de se ver envolvido por uma crise não apenas de conhecimento, mas de sentido, uma crise existencial. Se alguém entende que o primeiro ser humano surgiu de maneira absolutamente nova e pronta das mãos do criador há cerca de poucos milhares de anos, pode ser profundamente questionado pela paleontologia que apresenta cada vez mais provas da existência humana — do *Homo sapiens* — no planeta há mais de cem mil anos. E a espiritualidade, vista como o esforço de trazer para o cotidiano o encontro com Deus, não pode se dar sob uma visão desarticulada do mundo.

Uma espiritualidade, aberta ao diálogo, exige coragem e parte de uma visão transparente e otimista frente à própria existência: o Deus a quem encontro na espiritualidade é o mesmo que me torna capaz de uma busca metódica das causas das realidades terrestres, ou seja, o Deus que fez o ser humano capaz de religião é o mesmo Deus que o fez capaz de ciência. Com este pressuposto, a espiritualidade se torna exigente, pois o sentido da vida tem que ser, antes de tudo, coerente, fundado em bases sólidas e, portanto, não pode ser contraditório com conhecimentos, quando também coerentes e sólidos, oriundos de diferentes áreas do saber humano. Deste modo, a espiritualidade conduz a uma ética que sabe o que quer: a defesa da vida e o respeito à

diversidade no planeta, incluindo a diversidade de sentido à vida.

Percebe-se, hoje, que diferentes religiões se abrem para o conhecimento científico. E o que isto significa? Aceitar o conhecimento científico sem crítica? Aceitá-lo como acabado? Significa impor os dogmas religiosos à ciência? Manter uma atitude de diálogo? Acreditando que a diversidade e complexidade das culturas humanas são inerentes ao ser humano, acreditamos também que o diálogo entre religião e ciência vai possibilitar que diferentes pessoas mantenham o sentido de suas existências, dado basicamente por sua fé religiosa, num diálogo franco com dados empíricos e comprovados pelas ciências. Entendemos, portanto, que as religiões que dialogarem com a ciência conseguirão despertar em seus adeptos um justo e equilibrado respeito entre essas duas áreas do conhecimento humano, e as religiões que se fecharem para o avanço científico conseguirão apenas radicalizar-se num fanatismo doentio e reproduzir uma visão insustentável: a de que a ciência nos afasta de Deus.

Neste item pretendemos discutir alguns elementos do complexo, vasto e frutífero debate ocorrido entre religião e ciência, mais precisamente entre a teologia cristã e as ciências da natureza². Iniciamos situando os conflitos e equívocos desta relação e a contínua busca de acerto. Abordar o tema da relação entre religião e ciência incluiria um amplo debate sobre a fenomenologia e a diversidade religiosa, e a complexa epistemologia científica. Pretendemos aqui apenas enunciar as posições básicas de pensadores cristãos ocidentais frente à ciência e num segundo momento abrir para uma postura que contemple a

necessidade de uma inter-relação diversificada.

Uma relação com muitas nuances

Cada religião concreta é por si mesma um fenômeno cultural (Tillich, 1988)

Para John Polkinghorne, a relação entre ciência e religião, vista como a relação entre diferentes áreas do conhecimento, tem sido marcada por uma vasta gama de posições, tais como: a independência, o diálogo, a integração, a consonância e a assimilação (Polkinghorne, 1998). Nas posições marcadas pelo conflito, cada área quer superar a legitimidade da outra. Na independência, as áreas são vistas como coisas totalmente separadas e independentes umas das outras. No diálogo, há um reconhecimento de que cada área tem algo a dizer uma para a outra a respeito de fenômenos que são de seus interesses. Na integração, pretende-se unificar a ciência e a religião num discurso único. Na consonância, há o reconhecimento de autonomia das áreas, mas as afirmações feitas por elas devem ser capazes de uma adequada reconciliação entre si num plano maior. Por fim, as posições que destacam a assimilação defendem uma tentativa de atingir no máximo possível o conceitual emergente de ciência e religião. Nenhuma área é absorvida pela outra, mas são colocadas bem próximas. Um assimilacionista seria tentado a usar idéias evolucionistas para providenciar uma chave para compreender o status de Jesus, visto como representando um 'novo emergente', um desdobrar avançado de potencialidades humanas (Polkinghorne, 1998).

2. Exemplo deste diálogo é o Centro de Teologia e as Ciências da Natureza de Berkeley, Califórnia. Uma das obras deste Centro, trazida para o Português é: Peters, T, Bemet G (orgs.). Construindo pontes entre ciência e religião. São Paulo: UNESP/Loyola, 2003.

Ian Barbour (1990) simplifica um pouco e reduz a quatro as posições que os estudiosos do assunto têm assumido na relação entre religião e ciência, a saber: conflito, independência, diálogo e integração. Pretendemos apresentar, sinteticamente, os pontos centrais de cada uma dessas posições.

Barbour identifica o principal conflito entre teologia e ciências naturais entre aqueles que defendem o materialismo científico de um lado, e o literalismo bíblico do outro. Para ele, o materialismo científico começa com a ciência, mas termina fazendo uma ampla afirmação filosófica, enquanto o literalismo bíblico parte da teologia para fazer afirmações a respeito de assuntos científicos. No materialismo científico, a ciência engole a religião. No literalismo bíblico, a religião engole a ciência (Barbour, 1990, p. 4).

O materialismo científico faz duas afirmações: (1) o método científico é o único caminho confiável para o conhecimento; (2) matéria (ou matéria e energia) é a realidade fundamental do universo (Barbour, 1990, p. 4). É claro que estas são afirmativas filosóficas que refletem uma determinada visão de mundo, que está muito além daquilo que pode ser observado pelos métodos empíricos das ciências. Refletem uma visão mecanicista do universo com a agravante da arrogância de pretender ser a única visão ‘científica’, entendendo ‘correta’.

Griffin identifica dois tipos de naturalismo científico: um mínimo e um máximo. O naturalismo científico mínimo é a rejeição da intervenção sobrenatural no mundo, significando intervenções que interrompem as fundamentais relações causais existentes no mundo. O máximo naturalismo é condizente com ateísmo, materialismo, determinismo e reducionismo. Portanto, este materialismo

não nega apenas uma intervenção sobrenatural, mas também nega a liberdade humana, toda e qualquer influência divina no mundo e qualquer significado transcendente à vida (Griffin, 2000, p. 13).

O materialismo científico entendido no seu sentido máximo impossibilita uma importante visão religiosa do mundo. Para Griffin, no entanto, se o materialismo científico for entendido no seu sentido mínimo pode-se dizer que há uma convivência possível com uma visão religiosa do mundo. Neste caso, ser completamente materialista e completamente religioso pode não ser uma excentricidade (Griffin, 2000, p. 13).

Entendemos como problemática esta posição de Griffin, pois uma visão materialista do universo será sempre uma visão que exclui a visão religiosa, e o conhecimento, para ser bom conhecimento, não precisa e não pode ser apenas materialista. Uma visão de mundo que nega analisar todas as hipóteses possíveis, se torna um sistema preconceituoso, vira ideologia. Tillich define ciência como “toda verificação cognitiva da realidade que é metodologicamente disciplinada” (Tillich, 1988, p. 77). Por causa da valorização do método, pode-se falar de um materialismo metodológico em ciência, em que a intervenção divina como explicação causal de um fenômeno nunca será utilizada. Quando algum fenômeno exigir uma explicação religiosa, tal fenômeno será definido como de causa desconhecida, pois não cabe à ciência se referir a milagres. Se a ciência aceitar a fé nos seus pressupostos, ela perde uma de suas características básicas.

Por isso, insere-se aqui uma diferença entre dois aspectos importantes, entre o materialismo científico e a ciência com seu materialismo metodológico. O primeiro significa ter uma visão de mundo

que só aceita o que a ciência pode provar, e o segundo é aceitar que a ciência, mesmo não podendo explicar toda a realidade, presta um importante papel à sociedade, rejeitando, na sua metodologia, a hipótese Deus. O primeiro transforma a ciência numa ideologia, pois reduz a realidade ao conhecimento científico. O segundo faz a ciência ser simplesmente ciência: capaz de provar sua força e seu limite.

Se por um lado o materialismo científico se entende como aquele que tudo sabe, Barbour destaca que também o literalismo bíblico se afirma detentor único da verdade. A partir da década de 1970, o fundamentalismo vem crescendo, nos Estados Unidos, em número de membros e em poder político. Muitos desses membros defendem que a Bíblia providencia não apenas segurança em tempos de rápida mudança, mas também a base para a defesa de valores tradicionais em tempos de desintegração moral (Barbour, 1990, p. 9).

Atualmente, o poder do fundamentalismo tem se demonstrado pelas conquistas legais conseguidas, por exemplo, em Arkansas, em 1981, a ‘teoria criacionista’ passou a ter tempo igual à ‘teoria evolucionista’ nos textos e nas aulas de biologia na escola secundária. A lei especificava que o criacionismo deveria ser apresentado puramente como teoria científica, sem referência a Deus ou à Bíblia. (Barbour, 1990, p. 9). Esta lei foi superada no ano seguinte, mas mais recentemente o assunto volta às páginas de jornais e revistas, como, na Pensilvânia, em outubro de 2005, quando os defensores da teoria do *design* inteligente “tinham exigido que uma advertência contra a Teoria da Evolução fosse lida a alunos de biologia e haviam recomendado que o *design* inteligente fosse considerado uma alternativa viável e intelectualmente adequada” (Mirsky, 2006, p. 24).

A teoria do *design* inteligente é uma estratégia do criacionismo, que alega que certas realidades biológicas são muito complexas para serem criadas por tentativa e erro e exigiriam um planejamento de um ser inteligente, externo ao processo.

Deste modo, o fundamentalismo bíblico tem se organizado, embora de maneira dispersa, num Movimento Criacionista presente em muitos setores religiosos, demonstrando grande fôlego e militância e disputando, palmo a palmo, apoio popular, “objetivando uma legislação que confira à ‘Ciência da Criação’ o mesmo estatuto da Teoria Evolucionista nos currículos escolares”³. (Oliveira, 1996, p. 158). Devemos expressar claramente que concordamos com Steve Jones quando diz: “O movimento criacionista é parte de uma triunfante Nova Ignorância vigente em muitos lugares, nos Estados Unidos mais do que em outros” (Jones, 2000, p. 2).

Entendemos que o materialismo científico no seu sentido máximo, e o fundamentalismo bíblico radical são duas posições que prestam um desfavor, tanto para a ciência como para a religião, por causa da intolerância e arrogância presentes em ambos os lados. Estas posições extremistas levaram a religião e a ciência para o conflito declarado. Um modo de evitar o conflito é ver os dois empreendimentos como totalmente independentes e autônomos. (Barbour, 1990, p. 10). Assim, chegamos à segunda posição, explicitada por Barbour, que separa religião e ciência. Os que defendem esta posição afirmam uma dicotomia epistemológica entre conhecimento religioso e conhecimento científico. Esta dicotomia está apoiada no dualismo metafísico entre espírito e maté-

ria, entre corpo e alma. (Barbour, 1990, p. 11). Poderíamos dizer que, como este dualismo dificilmente se sustenta, também esta posição se enfraquece. De qualquer modo, a separação entre religião e ciência já representa um bom ponto de partida para uma primeira aproximação, porque manter a distinção entre as duas é uma estratégia útil para responder a ambos os tipos de conflitos mencionados acima (Barbour, 1990, p. 15).

Percebemos que no Brasil esta posição de independência entre religião e ciência é a posição preponderante. Separa-se as duas áreas para evitar o conflito. É muito comum um professor do ensino fundamental fugir de alguns questionamentos feitos por seus alunos, quando se está em pauta a origem do ser humano, afirmando que na escola se estuda ciência e na Igreja, a religião. Este tipo de resposta pode-se ouvir também de um catequista. Deste modo, adia-se, ou descarta-se definitivamente, a possibilidade do aluno poder construir uma visão de mundo harmônica que inclua religião e ciência. Negase, assim, por precaução e insegurança, que o diálogo seja possível.

Esta separação entre religião e ciência é louvável enquanto evita conflitos, mas é problemática porque deixa de apresentar o diálogo como uma possibilidade. Diálogo que seria fundamentado no reconhecimento de que cada disciplina tem algo a dizer para a outra, valorizando as contribuições da ciência para o desenvolvimento e purificação da religião e também reconhecendo que a religião tem defendido posições básicas que favorecem um desenvolvimento científico promotor de vida.

Um último grupo de estudiosos, segundo Barbour, defende a

perfeita integração entre religião e ciência. Entre estes estudiosos estão aqueles que afirmam que para ser dignas de credibilidade, hoje, as crenças religiosas têm que ser reformuladas de acordo com linhas estritamente científicas (Barbour, 1990, p. 200). Esta posição é interessante e aponta que a religião deve realmente dialogar com a ciência para construir valores globais. No entanto, há o risco de querer submeter a religião aos paradigmas científicos do momento.

Barbour aponta a tentativa de Fritjof Capra como um exemplo deste risco de querer fazer uma releitura da religião a partir de parâmetros científicos, em seu conhecido livro “Ponto de Mutação”, no qual crenças religiosas são vistas como intimamente ligadas a uma teoria científica. Barbour demonstra que a ‘teoria bootstrap’, muito promissora no tempo em que Capra escreveu, tem muito poucos defensores desde o sucesso da teoria ‘quark’, que providencia constituintes hierarquicamente organizados. Esta seção do livro de Capra mostra o risco de trazer crenças religiosas muito vinculadas a teorias científicas particulares que podem se revelar de vida muito curta (Barbour, 1990, p. 119).

Reforçando esta posição, pode-se colocar uma postura filosófica que afirma que as estruturas do mundo e as estruturas do nosso pensamento podem estar de acordo, porque ambas são principia- das de um pensamento absoluto. Numa palavra, a idéia central desta postura é que a razão é uma determinação ontológica-universal, que subjaz a todo ente (Oliveira, 1995, p. 141). Isto seria interessante para demonstrar um ponto de unidade e perfeita sintonia entre religião e ciência, desde que esta ‘razão on-

3. Oliveira F. Engenharia genética: o sétimo dia da citação. In: PESSINI, Leo, BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de, (orgs.). Fundamentos da bioética. São Paulo: Paulus, 1996, 158.

tológica-universal', defendida pelo idealismo objetivo, fosse entendida como plausível.

O maior argumento contra a imposição de parâmetros científicos para a religião é exatamente a provisoriedade das teorias científicas. Se religião e ciência, oriundas de ângulos diferentes, se encontrassem perfeitamente num ponto, precisar-se-ia, a partir deste encontro, congelar o desenvolvimento da religião e da ciência, para que esta fusão fosse duradoura. Como isto não é possível, o encontro perfeito entre estas duas áreas só se dá em lampejos de curto espaço de tempo. Preferimos, portanto, concordar com aqueles que afirmam que a religião deve dialogar com a ciência, mas não ser exatamente reformulada de acordo com linhas estritamente científicas.

Diversidade: uma inspiração para o diálogo

Temos afirmado (Sanches, 2004, p. 43) que a nossa sociedade precisa aceitar e valorizar o diferente. Diante da diversidade cultural, defendemos que uma cultura precisa aprender com a outra (abertura), saber que os esquemas culturais escondem relações de poder (crítica), permitir que na cultura do outro existam coisas que não entendemos direito (respeito), que, portanto, não podemos deixar nossa cultura ser engolida pela outra (não submissão). O conjunto desta postura: abertura, crítica, respeito e não submissão, se torna uma boa medida para que possamos dialogar com a diversidade. Gostaríamos de aplicar este modelo ao diálogo entre religião e ciência.

Religião e ciência, portanto, passam a ser vistas como partes de uma diversidade cognitiva. O ser humano conhece o mundo por muitos caminhos, tais como: arte, filosofia, ciência, religião, sabedoria

e outros. O conhecimento que a sabedoria possibilita não se reduz aos métodos da ciência, nem à crença religiosa, nem à inspiração das artes. Enfim, cada tipo de conhecimento é diverso do outro, e é com este conceito de diversidade cognitiva que gostaríamos de analisar a relação religião e ciência.

O ponto de partida para o diálogo entre religião e ciência é a necessária abertura de um conhecimento para o outro. Isto significa, para Paul Tillich, estudar a dimensão de inter-relações infinitas, que é a ciência, e a dimensão do sentido do existir ou do infinito envolvimento, que é a religião (Tillich, 1988, p. 163). A busca pela unidade do existir e a realidade última é um elemento no interesse religioso, como é no filosófico. Tillich afirma que o eros cognitivo, como ele chama o eros filosófico, nunca está ausente na religião (Tillich, 1988, p. 168). A única diferença é que a abordagem religiosa é mais abrangente; ela não vai reconhecer a realidade última, vai se unir com ela (Tillich, 1988, p. 168). Para Whitehead, que com a sua filosofia do processo defende a aproximação entre religião e ciência, religião é a visão de algo que está além, atrás e dentro do fluxo transitório das coisas imediatas; algo que é real e ao mesmo tempo esperando para ser realizado; algo que é uma possibilidade remota e ao mesmo tempo o maior dos fatos presentes; algo que dá sentido para tudo que passa e mesmo assim escapa da apreensão; algo cuja posse é o bem final e ao mesmo tempo além de todo alcance (Whitehead, 1971, p. 440).

Uma postura crítica se desenvolve quando se percebe que:

cada uma das grandes religiões surgiu dentro de um determinado contexto sócio-histórico-cultural. E, assim, cada uma das grandes religiões corre o risco de defender a sua visão de ser humano como a única

possível ou como a única visão correta. Se isto for levado ao extremo, então, tem-se exatamente a base do fundamentalismo religioso, ou seja, a identificação de uma determinada mensagem religiosa, com a visão cultural da sociedade onde esta mensagem religiosa aconteceu (Sanches, 2004, p. 38).

Também a ciência, por sua vez, está inserida numa complexidade própria, principalmente porque também está articulada com a realidade cultural e histórica de sociedades específicas. Por algum tempo se acreditou que a ciência era sempre a mesma, independentemente de quem a observava. No entanto, hoje se percebe que a ciência é marcada por paradigmas, ou seja, que ela depende da visão de mundo do observador, depende da filosofia que este adota. Habermas aponta para esta interação:

A ciência — ou seja, a ciência modelar que deve servir de padrão para as outras ciências, a física ou a neurofisiologia — não passa de uma ficção elucubrada pelos filósofos. No âmbito de um espectro altamente diferenciado e amplamente difundido, existem entre a filosofia e as ciências particulares relações de parentesco em graus diferentes: algumas são mais ou menos independentes de pensamentos filosóficos, outras mais ou menos abertas a tais arroubos especulativos (Habermas, 1990, p. 15).

A própria existência de diferentes teorias científicas, ou melhor, ainda da co-existência de várias delas, denuncia exatamente que o conhecimento científico não é tão exato nem tão universal quanto se apregoava no início do seu desenvolvimento. Na verdade “a ciência moderna tomou consciência de que todas as teorias científicas são aproximações da verdadeira natureza da realidade; e de que cada teoria é válida em relação a uma

certa gama de fenômenos” (Capra, 1982, p. 95).

Entendemos que as relações da religião com a ciência são complexas, porque não se trata apenas de conhecimentos diferenciados, mas também de relações marcadas pela problemática do poder. Portanto, a postura de uma pessoa religiosa, aberta ao conhecimento científico, ou de um cientista que também é uma pessoa religiosa, deve ser crítica e ciente desta complexidade.

O respeito, portanto, se torna necessário, pois não podemos reduzir a religião, nem a ciência, a um ou outro jargão ou princípio. Na verdade, ambas encompassam diversas áreas da realidade humana e, por isso, há momentos em que a interação é possível, sem prejuízo para nenhuma das duas, e há momentos em que o melhor a fazer é reconhecer a mútua independência. Entendemos também que, em alguns campos, o conflito é inevitável, mas nem por isso ele precisa ser intolerante e arrogante. O diálogo, marcado pela sinceridade, humildade e abertura, será sempre indispensável nesta relação entre religião e ciência.

Whitehead nos ensina que quando as afirmações científicas e religiosas se confrontam, é necessário esperar, ter paciência e, quem sabe, estudar um pouco melhor o assunto. Nestes casos ele diz:

Nós devemos esperar: mas não passivamente ou em desespero. O conflito é um sinal de que existem verdades mais amplas e perspectivas mais sutis, nas quais a reconciliação entre uma religião mais profunda e uma ciência mais sutil será encontrada (Whitehead, 1971, p. 434)

Se é necessário paciência no conflito, é também necessário entender que muitas vezes ciência e religião são complementares e, por esse motivo, nenhuma deve se submeter à ou-

tra. No pensamento de Whitehead, a ciência lida com as condições dos fenômenos físicos, e a religião está toda envolvida na contemplação de valores morais e estéticos. De um lado está a lei da gravidade, do outro lado a contemplação da beleza da santidade. O que uma enxerga a outra não consegue enxergar e vice-versa (Whitehead, 1971, p. 434).

Ou como diz Engelhardt, “ciência pode explicar como as entidades reagem e se relacionam, mas não por que alguma coisa existe”. (Engelhardt Jr, 1985, p. 4).

George Ellis, um professor de matemática aplicada da Universidade de Capetown, afirma:

ciência forma uma parte importante da vida humana, mas não é a base inteira da vida. Nós precisaremos sempre de estudar e ensinar ética, estética, filosofia, bem como ciência, e isto inclui religião, se você quer um ser humano completo. Aqueles que afirmam que ciência vai suplantiar todos os outros saberes está promovendo uma fantasia. Seja gentil com eles, mas não os leve a sério (Ellis, 2000, p. 165).

Como foi visto até agora, o debate entre ciência e religião tem sido intenso. No entanto, há um crescente reconhecimento de que a interação entre religião e ciência não pode continuar satisfatoriamente sem levar a sério o assunto da diversidade religiosa (Polkinghorne, 1998, p. 97). É evidente que este diálogo assume características diferentes com religiões diferentes, não apenas por causa da compreensão do Transcendente ser diferenciada, mas também por causa da história concreta das sociedades onde estas religiões estão inseridas.

Jenson afirma que “uma teologia de nenhum-Deus-em-particular ou de todos-os-deuses-ao-mesmo-tempo, se não fosse totalmen-

te vazia, não ajudaria em nada” (Jenson, 1990, p. 100). E de fato, mesmo assumindo o diálogo inter-religioso, o fazemos a partir de um ponto de vista particular. Isto não justifica a falta de abertura, a arrogância e intolerância daqueles que consideram que apenas a sua visão de Deus possibilita um diálogo frutífero com a ciência, em busca de um sentido da vida cada vez mais sustentável. O que um cristão pode defender é que a visão cristã de Deus é compatível com o desenvolvimento da ciência, mas em nenhum momento afirmar que apenas a visão cristã consegue estabelecer o diálogo entre religião e ciência de maneira adequada.

Assim, aqueles que aceitam a existência do Transcendente, e que possivelmente vivem esta aceitação numa crença religiosa bem específica, articulam um sentido para o mundo e para a sua vida no mundo, com muito mais facilidade. Polkinghorne registra exatamente o reconhecimento de que o teísmo dá mais sentido ao mundo e à experiência humana do que o ateísmo. Os não crentes não são idiotas, mas afirma-se que eles explicam menos do que os crentes (Polkinghorne, 1998, p. 71).

Isto não significa que todos os cientistas aceitam a existência de Deus assim com facilidade, e este mesmo autor identifica que alguns setores da ciência, principalmente entre os físicos, basicamente os que se dedicam à cosmologia, são mais propensos ao teísmo, ou ao menos se pode dizer que “a física moderna transcendeu a visão cartesiana mecanicista do mundo e está nos conduzindo para uma concepção holística e intrinsecamente dinâmica do universo” (Capra, 1982, p. 91). Outros setores, no entanto, como alguns biólogos, têm permanecido mais resistentes à crença teísta. Eles têm uma tendência ao reducionismo, trabalhando contra

o reconhecimento da dimensão não material da realidade (Polkinghorne, 1998, p. 76). Não aceitando a dimensão não material da realidade está se optando, implicitamente, por uma determinada visão de ser humano e, assim:

de fato reduzem o ser humano a algo muito menor do que é exposto nos mitos da criação à imagem de Deus, como criatura co-respondente, co-criadora de Deus, que toma parte no desdobramento dinâmico do universo (Hefner, 1990, p. 339).

Esta observação, evidentemente, não pode se tornar uma generalização simplista, pois os biólogos, como os outros cientistas, assumem crenças e perspectivas filosóficas diversas, não aceitando necessariamente o reducionismo biológico.

O objetivo do diálogo

Alguns cientistas ainda acham que são os únicos a falar de verdades para as sociedades. Sabemos, também, que muitos segmentos religiosos da atualidade ainda não conseguem viver e pregar diálogo entre religião e ciência. Acreditamos, no entanto, que o futuro aponta na direção da manutenção do diálogo entre essas duas dimensões do conhecimento humano.

Não podemos ser ingênuos, pois não precisamos de qualquer tipo de ciência, a não ser daquela que promova o bem da sociedade. Mas nem sempre isto ocorre, pois há muita ciência por detrás da indústria bélica, muita ciência apoiando a produção de narcóticos, muitos resultados sendo divulgados sem a devida comprovação, muita ciência dando suporte ao poder econômico e político e sendo manipulada por eles.

A sociedade não precisa de qualquer tipo de religião, mas de

uma religião que, promovendo um sentido da vida verdadeiramente transcendente e autêntico, seja capaz de promover o diálogo entre os povos, incentivar a tolerância e a convivência pacífica entre pessoas diferentes, dar força a cada um para superar o sofrimento e inspiração para ajudar o próximo. Infelizmente, também a religião tem deixado marcas de escravidão e dominação, incentivando guerras, apoiando ditadores, explorando economicamente pessoas desatentas. É necessário ser claro neste assunto: não basta alguém se afirmar religioso para que seja visto como um promotor da ética e da justiça.

Portanto, é necessário reconhecer que nem ciência, nem religião podem ser vistas como tendo sentido em si mesmas, mas que ambas precisam ser vistas como servas da humanidade, ambas precisam tornar a vida humana mais viável e mais cheia de sentido. É necessário reconhecer que, quando a religião aceita a ciência, ela mesma se enriquece e se purifica, e que a ciência, quando aceita a religião, se torna mais humana e mais ética.

O encontro da religião com a ciência será inútil se não levar a uma dimensão ética, ou seja, se não se transformar num projeto de inserção dos excluídos da terra como os principais beneficiários de todo o esforço conjunto de uma sociedade. Por si só as ciências naturais não precisam da teologia. Por si só a religião vai muito bem sem a ciência, tanto que o número de adeptos das confissões religiosas cresce tanto quanto crescem as novas experiências científicas. Uma espiritualidade que contemple a Deus a partir do conhecimento científico deve sentir o compromisso de mostrar que há uma nova chance de envolver a todos, envolvendo o pobre preferencialmente, num projeto de sociedade igualitária. A ciência, dialogando com a reli-

gião, compreenderá que esta é a grande oportunidade de realizar o desejo de Deus: aliviar o sofrimento humano.

Quando nos referimos ao termo pobre, devemos compreender toda uma complexa situação de carência humana e vulnerabilidade. Não queremos reduzir o conceito à sua dimensão sociológica, nem tampouco esvaziá-lo numa alucinação estéril. A situação de pobreza é aquela situação de carência e humilhação, na qual um ser humano é conduzido contra a própria vontade. Ninguém se faz pobre, é empobrecido. Pobre é quem quer comer e não tem comida, quem sente frio e não tem abrigo. Pobre é quem vê seu filho doente e não pode curá-lo; quem quer superar seus vícios, mas não consegue; é quem sonha com um lar feliz, mas não consegue se relacionar bem com a pessoa amada. Pobre é quem chora sem poder ser consolado. Pobre é quem sofre, mas não pode aliviar o sofrimento. Por isso quando nos referimos a pobre, neste trabalho, estamos pensando nas pessoas que estão vivendo uma ou várias situações como estas. Algumas destas situações são crônicas e merecem especial atenção, outras são passageiras, nem por isso menos indesejável.

Se há alguma situação de pobreza onde as pessoas optam voluntariamente por ela, então esta não é a pobreza de que estamos falando aqui, pois ela não precisa ser eliminada. Entendemos que os religiosos que fazem opção pela pobreza, fazem-no exatamente para engajar a sociedade na superação do sofrimento. Pobreza tampouco é um esforço intelectual, ou um exercício de piedade para não se apegar a bens materiais, por mais interessante que isto seja. Quem não se apegar a bens materiais, tendo-os, pode até ser chamado de sábio, mas não de pobre.

O que se pretende, portanto, não é fazer a teologia dialogar com as ciências da natureza para chegarmos a uma perfeita harmonia no âmbito do conhecimento inte-

lectual, mas trazer o diálogo entre religião e ciência para a mesa onde se planeja a superação da pobreza, em todos os aspectos indicados acima. Mesmo que este diálogo

provoque poucas mudanças na religião, poucas mudanças na ciência, espera-se que ele provoque muita mudança, mas muita mesmo, na sociedade.

REFERÊNCIAS

- Baltazar ER. *God within process*. New York: Newman; 1970.
- Barbour IG. *Religion in an age of science*. London: SCM; 1990.
- Behe M. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1997.
- Capra F. *O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix; 1982.
- Clark SRL. *Biology and christian ethics*. Cambridge: Cambridge University; 2000.
- Corey MA. *Evolution and the problem of natural evil*. New York: University Press of America; 2000.
- Davies P. *What happened before the Big Bang?* In: Stannard R, editor. *God for the 21st century*. Philadelphia: Templeton Foundation; 2000. p.10-12.
- Ellis G. *Are there limitations to science?* In: Stannard R, editor. *God for the 21st Century*. Philadelphia: Templeton Foundation; 2000. p.163-65.
- Engelhardt Jr H. *Tristram. Looking for god and finding the abyss: bioethics and natural theology*. In: Shelp EE, editor. *Theology and bioethics: exploring the foundations and frontiers*. Dordrecht: D. Reidel; 1985. p.77-91.
- Garrafa V, Kottow M, Saada A, coordenadores. *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Redebioética, UNESCO; 2005.
- Griffin DR. *Religion and scientific naturalism: overcoming the conflicts*. New York: State University of New York; 2000.
- Haberman J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1990.
- Hefner JP. *A Criação*. In: Braaten CE, Jonson RW, editores. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal; 1990. v.I, p.277-362.
- Henig RM. *The monk in the garden: the lost and found genius of Gregor Mendel, the father of genetics*. Boston: Houghton Mifflin; 2000.
- Houghton J. *Where is God? Thinking in more than three dimensions*. In: Stannard R, editor. *God for the 21st century*. Philadelphia: Templeton Foundation; 2000. p.157-59.
- Jenson RW. *O Deus Triúno*. In: Braaten CE, Jenson RW, editors. *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal; 1990. v.I, 99-206.
- Jones S. *Darwin's ghost: the origin of species updated*. New York: Random House, 2000.
- Mirsky. *Evolução e criacionismo*. In: *Scientific American Brasi* 2006 mar; 4(46).
- Oliveira F. *Engenharia genética: o sétimo dia da criação*. In: Pessini L, Barchinfontaine CP, organizadores. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus; 1996.
- Oliveira MA. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- Overman RH. *Evolution and the christian doctrine of creation: a whiteheadian interpretation*. Philadelphia: The Westminster; 1967.
- Peters T, Bennet G, organizadores. *Construindo pontes entre ciência e religião*, São Paulo: UNESP, Loyola; 2003.
- Polkinghorne J, Welker M, editores. *The end of the world and the ends of God: science and theology on eschatology*. Harrisburg: Trinity Press International; 2000.
- Polkinghorne J. *More than a body?* In: Stannard R, editor. *God for the 21st century*. Philadelphia: Templeton Foundation; 2000. p.134-36.
- _____. *Science and theology: an introduction*. London: SPCK / Fortress; 1998.
- Rahner K, Overhage P. *El problema de la hominizacion: sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Crisandad; 1973.
- Saches MA. *Bioética ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola; 2004.
- Segundo JL. *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas; 1995.
- Tillich P. *The spiritual situation in our technical society*. Macon: Mercer University; 1988.
- Whitehead AN. *Religion and science*. In: Brown D, James Jr RE, Reeves G, editores. *Process philosophy and Christian thought*. New York: The Bobbs-Merrill; 1971.
-

Recebido em 17 de janeiro de 2007
Aprovado em 20 de fevereiro de 2007