



Reflexão

E-ISSN: 2447-6803

sbi.neditoracao@puc-campinas.edu.br

Pontifícia Universidade Católica de

Campinas

Brasil

Lopes GONÇALVES, Paulo Sérgio
Fé cristã e ciência na Era Contemporânea
Reflexão, vol. 40, núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 193-209
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561478006>

- ▶ [Como citar este artigo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Mais artigos](#)
- ▶ [Home da revista no Redalyc](#)

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Fé cristã e ciência na Era Contemporânea

Christian faith and science in the Contemporary Age

Paulo Sérgio Lopes GONÇALVES¹

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 apresentado filosófica 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

¹ 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 quaestiois

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, irredutíveis 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 e 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 viventes 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 científico, 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 niztezcheniana 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 relate 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, pretendendo-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 *Aeterni 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 comprehende, 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 trancendental, 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 circunstaciado 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 abranger 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 Rouselot na caracterização da “via nocial 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 nietzschiana 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 revolução 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 consequente 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 Totius*, 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.). *Diocionário 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 propscriptorum, 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 teología*: uma 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: È 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.