

CIÊNCIA E RELIGIÃO – DEBATE

Teresa Maria Leal de Assunção Martinho Toldy*

RESUMO

Equacionam-se neste texto as principais linhas que nortearam os núcleos temáticos do “Fórum Internacionam Ciência, Religião e Consciência”, realizado em 2003 na Universidade Fernando Pessoa, bem como a sua novidade, enre nós, como tópicos de debate; enunciam-se as principais transformações que vêm afectando o conceito tradicional de Ciência, suscitadas por uma crescente complexidade e de uma reavaliação dos domínios sensíveis da experiência humana. São elucidados os eixos centrais em que a Ciência e a Religião se podem interceptar e interagir, bem como as tentativas de superação entre as respectivas esferas de intervenção. Procede-se também a uma revisão de áreas de conhecimento científico que, na ctualidade, podem desafiar os dispositivos teológicos de interpretação da Realidade e projectam-se alguns novos pressupostos das relações entre os seres humanos e a Natureza.

PALAVRAS-CHAVE

Optimismo antropológico; realidade quântica; transcendência e natureza; existência de Deus; extraterrestres; cosmoteologia.

ABSTRACT

Within this text are equated the main lines which have governed the themes of the “International Forum on Science, Religion and Consciousness” held in 2003 at the Fernando Pessoa University. These themes were considered as barnd new topics for debate dealing with the main transformations that have been affecting the traditional concept of science, aroused by the ever growing complexity and reevaluation of the sensitive domains of human experience. A new light is cast on the core axes in which Science and Religion may overlap and interact, as well a on the attempts to go beyond the limits of each sphere of action. A revision is also made on areas of scientific knowledge that may nowadays defy the theological devices of the interpretation of

* Professora Associada da Universidade Fernando Pessoa. Email: toldy@ufp.pt

Reality and some new assumptions are projected on the relationships between Humankind and Nature.

KEYWORDS

Anthropological optimism; *quanta* reality; transcendence and Nature; existence of God; extraterrestrials; cosmotheology.

1. O Fórum Internacional “Ciência, Religião e Consciência” constituiu, de facto, uma novidade, num país, como o nosso (ao contrário de muitos outros, nomeadamente, do mundo anglo-saxónico!), em que continua a ser difícil compreender que discutir religião é discutir um tema cultural, público, e que debater a relação da mesma com a ciência significa reconhecer a possibilidade de articulação de perspectivas que, embora diferentes, não são inconciliáveis, ou não tivesse sido já ultrapassada a abordagem positivista da ciência e a abordagem fundamentalista da religião. A nota de abertura da Direcção do Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência e da Comissão Organizadora da iniciativa, agora apresentada no volume das Actas do Fórum, espelha, precisamente, o reconhecimento da necessidade de interdisciplinaridade que presidiu ao evento, ao enunciar o objectivo deste como uma aposta na *promoção da Inteligência, ou melhor, de uma Inteligência com Consciência, que visa adequar o cognitivo, o afectivo e o ético aos novos desafios da complexidade e da interdisciplinaridade, bem como das leituras que o Real, em mudança permanente, hoje comporta e exige* (Marcos, Fernandes & Lima Santos, 2005).

2. É verdade que o optimismo antropológico resultante, em parte, das descobertas científicas levou muitos intelectuais a anunciarem a morte de Deus. A possibilidade de interpretar a realidade não a partir de categorias teológicas, mas sim com base em leis cujas fórmulas são produto do cálculo humano parecia apontar para o declínio daquilo que muitos consideravam uma mera projecção dos medos, das angústias, das incertezas, dos sentimentos de impotência do ser humano. Mas, porque é que a ciência não conseguiu “matar” a religião? É difícil dar uma resposta a esta questão, porque ela é demasiado complexa e porque não existe uma causa única para esta “insistência” da religião em não abandonar a história humana.

Uma das causas talvez esteja na própria evolução do conceito de ciência: não é a própria física quântica que tem de lidar constantemente com a probabilidade, levando, assim, à possibilidade de ultrapassagem de uma noção estática de causa e efeito e à eventualidade de repensar o conceito de necessidade no que se refere aos fenómenos estudados pela ciência? O “desespero” provocado pela física quântica (parafrazeando Niels Bohr) levou mesmo Wolfgang Pauli, Prémio Nobel da Física, a concluir: *O leigo pensa habitualmente que, quando diz “realidade”, fala de algo que é conhecido de forma evidente, enquanto a mim me parece que a tarefa mais importante e mais difícil do nosso tempo consiste em trabalhar na elaboração de uma nova concepção da realidade. É isto que tenho em mente quando sublinho sempre que a ciência e a religião têm de ter alguma coisa a ver uma com a outra* (cf. cit. in: Cornelissen, 2002: 163.).

Por outro lado, o desejo de “ver o invisível” parece estar inscrito na própria natureza humana. Daí o recrudescer da procura dos “milagres”, dos fenómenos “para-naturais”. Ainda assim, esta busca não parece constituir um regresso a modelos medievais de abordagem destas “intervenções directas” do divino na história – o discurso, por exemplo, da constelação espiritual do New Age parece consistir numa espécie de amálgama reciclada de elementos provenientes da ciência pura e de uma concepção religiosa popular, que associa, por exemplo, elementos da natureza com uma interpretação científica do seu impacto sobre o ser humano ou crenças na existência de vida em outros planetas com mensageiros angelicais prontos a ensinar a humanidade do século XXI a começar de novo... Será que a religião persiste porque o discurso científico abre, afinal, ele próprio a porta ao acaso e ao indeterminado e, por outro lado, o ser humano precisa de uma explicação para o carácter incerto da sua existência? Estas são, a meu ver, algumas das questões levantadas pelo material agora publicado.

3. Procurarei retomar algumas daquelas que me parecem ser as ideias-força dos textos apresentados no que diz respeito à relação entre teologia e ciência.

a) Superação de uma concepção da ciência oposta à Transcendência e à religião: o material agora publicado está perpassado

pelo desejo e pelo esforço de estabelecer um diálogo entre a ciência – entendida como *um esforço colectivo para compreender, explicar e abarcar o mundo perceptível*, no dizer de *Varadaraja Raman* (cf. 2005: 409), ou como uma *procura da inteligibilidade*, nas palavras de *Arthur Peacocke* (cf. 2005: 392), – e a religião, enquanto *uma procura do sentido subjacente à existência humana e um ensejo para se ligar ao Todo*, nas palavras de *Raman* (idem), ou uma *demanda do sentido*, para colocar a questão nos termos de *Peacocke* (cf. idem).

O diálogo entre a ciência e a religião é proposto sob diversos formatos, sendo problematizada a relação harmónica entre a natureza e o Transcendente, bem como as consequências da mesma para os modos como o ser humano se situa perante o mundo, o universo, perante si mesmo e diante dos outros que o rodeiam. É interessante explorarmos as formas como os intervenientes no Fórum se referem à existência desta harmonia, fazendo derivar, frequentemente, a constatação da realidade da mesma da própria observação do mundo físico, concretamente, à luz da física quântica. Assim, *Lothar Schäfer*, por exemplo, afirma o seguinte: *Em princípio, o universo na sua totalidade tem de ser considerado um sistema quântico com estados reais-visíveis e virtuais-invisíveis e a Actualização do Estado Virtual consiste no mecanismo através do qual o transcendente, a ordem de tipo mental do universo, se pode exprimir naturalmente no mundo material. No fundamento das coisas, o equilíbrio entre a ordem transcendente e a Realidade é dinâmico* (2005: 89).

Arthur Peacocke refere-se ao recrudescimento do diálogo entre a ciência e a religião ocorrido nos últimos trinta anos chamando a atenção para aquilo que ele considera uma *sensação de deslumbramento* face ao mundo natural (cf. 2005: 392), atitude que significa uma superação da dicotomia que existiu durante 150 anos entre a ciência e a religião e que *Carl Sagan* pôs em causa perguntando: *como é possível que praticamente nenhuma das grandes religiões tenha olhado para a ciência e tenha concluído: 'Isto é melhor do que nós pensávamos! O Universo é muito maior do que os nossos profetas diziam, mais grandioso, mais subtil, mais elegante'? Em vez disso, disseram: 'Não, não, não! O meu deus é um deus pequeno e eu quero que ele continue a sê-lo.'*”

b) Concepções teóricas da relação entre a natureza e o Transcendente: são diversas as formas como os textos agora publicados concebem esta relação. Proponho o seguinte alinhamento destas concepções em ideias-força: *i. o universo como uma mente; ii. o universo como prova da existência de Deus (incluindo as questões relacionadas com o conceito de criação); iii. pluralidade de mundos, extraterrestres e cosmoteologia.*

i. o universo como uma mente

Conclui-se de uma grande parte dos textos aqui analisados que a tendência actual da ciência é para uma desvinculação de uma abordagem materialista-fisicista da realidade, abrindo-se a porta à possibilidade de existência de uma consciência, ou melhor, de um “mecanismo semelhante ao da consciência”, como fundamento da própria realidade. O texto de Lothar Schäfer debruça-se longamente sobre aquilo a que o autor chama “a natureza mental do universo”, afirmando que as descobertas da física quântica desafiam a velha doutrina científica, de acordo com a qual o universo funcionaria como o mecanismo de um relógio. Ora, segundo Schäfer, a nova compreensão da ciência aponta para os *aspectos transcendentais da realidade física*, nomeadamente, através da descoberta da existência de características desta realidade que, ao contrário daquilo que a ciência clássica afirmava, parecem indicar que *o plano de fundo do universo é semelhante a uma mente e que existe uma consciência subjacente à matéria* (2005: 82 e 83). Tal como uma mente, *o sistema quântico pode reagir a meras alterações na informação e pode agir espontaneamente* (2005: 82). Sendo assim, *os campos de probabilidade não-materiais da realidade quântica estão mais próximos da natureza de um pensamento do que de uma coisa, apesar de determinarem a ordem visível do universo* (idem). Schäfer retoma Goswami para afirmar que *é a consciência, não a matéria, que constitui o fundamento de todos os seres* (2005: 85).

Significará, então, isto, em última análise, que o universo sempre constitui uma “prova da existência de Deus”, ou, pelo menos, de um Transcendente, ainda que a-temático (portanto, sem um rosto determinado por uma revelação ou uma doutrina?). Terá a ciência “descoberto” Deus e poderá ela constituir, agora, uma espécie de substituto

da teologia. Ou será que a ciência pode, agora, confirmar que “a Bíblia tinha razão?” E com esta pergunta, passamos à segunda ideia-força referida pelos textos.

ii. o universo como prova da existência de Deus (incluindo as questões relacionadas com o conceito de criação)

Constituirá, então, o mundo uma prova da existência de Deus e caberá agora à ciência fornecer estas provas? Esta é uma das questões colocadas por *Lawrence Fagg*. No seu texto, o autor começa por recordar que o electromagnetismo é a força física que activa toda a química e biologia. A luz permite a presença de todas as coisas na terra, animadas e inanimadas, incluindo nós próprios e a nossa consciência (2005: 58). Ora, a luz constituiu sempre uma das metáforas privilegiadas nas religiões para aludir a Deus, sendo, inclusivamente, as experiências místicas e as revelações mencionadas como processos de iluminação (Fagg recorda S. Teresa d’Ávila, que se refere a Deus como “uma luz que não conhece noite” (cit. in: Fagg, 2005: 59). Simplesmente, Fagg, pelo facto de estabelecer uma analogia entre a luz e Deus não pretende dizer que a luz seja Deus. Assim, afirma, concretamente, que *Deus não é luz ou electromagnetismo e que o electromagnetismo não é a imanência de Deus* (2005: 61). Voltarei, mais adiante, às questões do discurso analógico sobre Deus levantadas por Fagg, assim como por outros participantes no Fórum.

Ao contrário de *Lawrence Fagg*, *Hernâni Maia* parece situar o seu discurso na afirmação de um “desencantamento definitivo do mundo”. Na sua perspectiva, estamos sós, definitivamente sós: *ficámos finalmente sós, com nós próprios, num imenso universo de solidão, à procura de um sentido para o nosso ser e para o nosso estar* (Maia, 2005: 367-368), o que o leva a concluir que nos resta certamente *dialogar connosco próprios, aprender com as nossas experiências e com o saber arrecadado* (2005: 368). Será enquanto manifestações da recusa do reconhecimento desta “solidão” que *Hernâni Maia* considera particularmente graves os movimentos neocriacionistas de pendor cristão, sobretudo, o movimento do chamado “criacionismo científico” que ganha corpo nos Estados Unidos da América e que procura retomar teses anti-evolucionistas, agora, coloridas de alguns argumentos pseudo-científicos.

Terá, afinal, a ciência eliminado de vez a possibilidade de uma teologia da criação, isto é, de uma teologia que coloque em Deus a origem de tudo o que existe e, no ser humano, o ónus de constituir o ponto culminante do acto criador de Deus? *Nathan Aviezer* pensa que não e afirma explicitamente que *o princípio antrópico – a ideia de que o universo parece ter sido destinado para a existência e o bem-estar do homem – pode ser tomado como prova de que o universo foi realmente assim destinado pelo Todo-Poderoso* (2005: 66). Defende, no entanto, também que, embora maior parte dos cientistas reconheçam o princípio antrópico, para um não-crente, este princípio não significa nada, enquanto que, para um crente (judeu, no seu caso), ele constitui *mais um exemplo da harmonia existente entre a ciência moderna e as palavras da Torá* (2005: 79).

Poderá esta leitura crente do surgimento do mundo continuar a constituir um obstáculo ao diálogo da religião com a ciência, como *Hernâni Maia* parece considerar? Ou situar-se-á esta dificuldade apenas numa concepção cristã da criação como *creatio ex nihilo*? Dito de outra forma, implicará a fé num acto criador de Deus necessariamente a ideia de um começo físico do mundo, associado a uma acção de um ser não-físico? Terá o mundo tido, sequer, um início?

Mathieu Ricard cita *Bertrand Russel* num artigo no qual defende que o mundo não teve início, à luz da espiritualidade budista. Dizia Russel: *Não há razão para supor que o mundo tenha tido um início. A ideia de que deve ter tido um começo é devida à pobreza da nossa imaginação* (cit. in: 2005: 241). *Ricard* considera que *a criação permanece um processo e (que) qualquer processo é incompatível com a imutabilidade* (2005: 243). Na perspectiva budista, na qual o autor se filia, o nada é um mero conceito definido relativamente à existência. Não possui qualquer realidade em si mesmo porque não pode ser concebido na ausência de existência. O nada não pode ser transformado. Sendo assim, não pode existir uma criação *ex nihilo*, só podem existir transformações. Na visão budista, o próprio facto de a criação ser encarada como um processo impossibilita que a primeira causa permaneça imutável. Ela altera-se inevitavelmente, uma vez que existe um antes e um depois do acto criador: *a cosmologia budista pressupõe a existência de uma pluralidade de universos, semelhantes a rodas de fogo a rodopiar, a cortinas de fogo multicolores, a bocas*

de leões a engolir outros corpos celestiais, a vulcões cuspidos fogo, a redemoinhos, a nuvens de chamas, a rios de luz, a árvores de jóias, para citar um extracto lindíssimo do texto de Ricard (2005: 243).

Resta saber se a concepção cristã da *creatio ex nihilo* não poderá ser encarada, tão só, como uma tentativa de afirmar a distinção entre Deus e o mundo, como realidade criada. Nesse caso, como sugere Peacocke, a noção tradicional de Deus como sustentáculo da ordem e da estrutura do mundo, seria enriquecida por aquilo que o autor considera *uma dimensão dinâmica e criativa*, segundo a qual, *os processos não são Deus em si mesmos* (distinguindo-se esta perspectiva do panteísmo), *mas sim acção de Deus-enquanto-Criador* (cf. 2005: 400). Esta concepção aproxima-se, assim, da ideia de criação contínua de acordo com a qual *Deus dá existência, num tempo criado divinamente, a um processo que gera, ele próprio, algo novo: portanto, Deus está a criar* (idem). Peacocke recorre a uma bela imagem para ilustrar o seu pensamento: ao ouvirmos uma sonata de Beethoven, temos consciência de que o compositor está presente na sua música e que é nela que fazemos experiência do próprio compositor, como se o seu acto de composição continuasse presente na execução das suas peças (cf. 2005: 400).

iii. pluralidade de mundos, extraterrestres e cosmoteologia

Mas regressemos à cosmovisão budista. Esta implica, como vimos, o reconhecimento da pluralidade dos mundos, tema recorrente no imaginário e na reflexão ocidental, motivo de controvérsia e também de condenações ao longo da história – basta pensar-se em Giordano Bruno. *Jean-Michel Maldamé* retoma esta questão chamando a atenção para a existência de uma corrente teológica que reconhece a pluralidade dos mundos, uma vez que *se baseia no valor eminente dos conceitos de infinito e de poder para afirmar a grandeza de Deus* (2005: 310). Sendo assim, este tema – ao contrário de constituir sempre um embaraço ou um obstáculo para uma teologia da criação – foi também abordado como uma forma de aludir ao poder infinito de Deus, de tal modo que o Sínodo de Paris, de 1277, rejeitou a tese segundo a qual “a causa suprema não poderia criar vários mundos” (ct. in: Maldamé, 2005: 309). No fundo, será a tese agostiniana e tomista de acordo com a qual *existe um mundo, porque existe um Deus que o pensar e que*

o *faz existir e ser o que ele é* (cf. 2005: 315) que abre a porta à possibilidade da existência de vários mundos. Negá-lo seria negar que o pensamento de Deus é ilimitado.

Ora, a questão da existência ou não de extraterrestres está directamente associada à pluralidade de mundos, como é óbvio. Esta coloca vários problemas a uma concepção cristã de que o ser humano foi feito à imagem de Deus, constituindo, portanto, um ser privilegiado, bem como à doutrina da encarnação, já que, a existência de vários mundos e de vida consciente nesses outros mundos põe em causa o princípio antrópico já mencionado, bem como a universalidade da salvação de Jesus Cristo. Ou terá Jesus Cristo visitado outros mundos? E, no caso de não o ter feito e de existirem extraterrestres, *como poderia a vida de Cristo na Terra ter o mesmo significado para eles?*, como pergunta John Hedley Brooke. (cf. 2005: 277).

Estas perguntas revolucionam, verdadeiramente, a própria teologia cristã, como edifício intelectual. Na perspectiva de Steven Dick, elas exigem uma cosmoteologia baseada em cinco princípios: 1) *a cosmoteologia deve ter em conta a certeza de que a humanidade não constitui de modo algum o centro físico do universo*; 2) *a cosmoteologia deve ter em conta a probabilidade de que a humanidade não ocupe um lugar biológico central no universo*; 3) *a cosmologia deve ter em conta a probabilidade de que a humanidade esteja perto do cume na grande cadeia de seres do universo*; 4) *a cosmoteologia deve abrir-se a concepções radicalmente novas de Deus, não necessariamente o Deus dos antigos, nem o Deus da imaginação humana, mas um Deus baseado numa evolução cósmica, num universo biológico e pós-biológico e nos três princípios referidos anteriormente*; 5) *a cosmoteologia deve ter uma dimensão moral, extensiva a todas as espécies no universo – uma reverência e respeito pela vida, quer ela seja biológica, quer seja pós-biológica* (cf. 2005: 298).

Retomaremos mais adiante aquela que me parece ser a questão teológica subjacente a todas estas reflexões (nomeadamente, a da linguagem acerca de Deus). De momento, gostaria de me concentrar no último princípio enunciado por Dick, concretamente, na vertente ética das novas abordagens da relação do ser humano com o universo, com um Transcendente – consciência universal ou Deus –, consigo mesmo e com os outros. Esta vertente ética, nasce tanto daquilo que

Peacocke descreve como a *sensação de deslumbramento* face ao mundo natural, já mencionada (cf. 2005: 392), como do reconhecimento da importância da emergência da humanidade que *Christian de Duve* enuncia, dizendo: *As bactérias não inventaram a roda, nem decoraram as paredes das grutas de Lascaux, nem escreveram a Divina Comédia, nem compuseram o Cravo Bem Temperado, nem descobriram a relatividade ou a selecção natural, nem esboçaram os Dez Mandamentos ou a Carta dos Direitos* (cf. 2005: 27).

Quais são, então, os impactos destas novas abordagens para o ser humano?

c) Consequências da relação entre a natureza e o Transcendente para a compreensão da relação entre o ser humano, a natureza e a sociedade – apelos éticos e espirituais: tal como em relação ao ponto anterior, também agora proponho um agrupamento das questões levantadas pelos textos de acordo com os seguintes pontos: *i. uma moral holística; ii. um apelo ético à alteração de padrões de comportamento na relação com o universo; iii. uma humanização da ciência através do apelo à espiritualidade; iv. uma leitura científica de fenómenos espirituais (os desafios da neuroteologia e os estados alterados de consciência).*

i. uma moral holística

Penso que é lícito dizer que a ideia de uma ética de harmonia com o universo percorre todos os textos do Fórum que se debruçam sobre a reflexão científica e/ou religiosa acerca do lugar do ser humano na complexidade do cosmos. Se existe uma consciência no universo, como defende *Lothar Schäfer*, então, a harmonia ética do ser humano com o universo consiste em sintonizar com essa consciência. Será por isso que Schäfer afirma que *a adaptação implicada no comportamento moral consiste na capacidade da mente em compreender o significado dos princípios universais, que transcendem as necessidades e os egoísmos individuais*, de tal modo que o comportamento da parte pode ser encarado como uma reprodução à escala micro de uma ordem-macro, universal (cf. 2005: 94). Esta ordem do universo não deverá ser entendida como algo que condiciona deterministicamente o ser humano individual, mas sim como uma espécie de horizonte de sentido, no contexto de um universo em aberto. Schäfer conclui que existe

uma grande alegria e paz de espírito na consciência de que a nossa mente pode estar em sintonia com um universo com propriedades transcendentes (2005: 99). *Subbarayappa* refere-se a esta sintonia como *uma consonância do Macrocosmos e do Microcosmos*, na qual *o todo determina a parte e a parte se integra no todo* (2005: 107).

ii. um apelo ético à alteração de padrões de comportamento na relação com o universo

Esta consciência de uma ética em consonância com o universo leva alguns autores a postularem a necessidade de alteração dos comportamentos humanos, tanto em relação à natureza, como em relação aos espaços de sociabilidade. *Subbarayappa* cita a este propósito o Manifesto (de 1955), da autoria de *Bertrand Russel* e de *Einstein*, no qual ambos fazem um apelo dramático à humanidade no sentido de esta não ceder a uma utilização abusiva dos recursos naturais e a um conceito de progresso lesivo do equilíbrio ecológico: *apelamos, enquanto seres humanos, a todos os seres humanos. Lembrem-se da nossa humanidade e esqueçam o resto. Se conseguirem fazê-lo, está aberto o caminho para um novo Paraíso; se não o conseguirem, estarão perante o risco da morte universal* (cit. in: *Subbarayappa*, 2005: 104).

A consciência da integração do ser humano num universo harmónico deveria levar a humanidade àquilo que *Subbarayappa* apelida de *uma cultura de baixa-entropia*, isto é, *uma cultura na qual as relações entre o indivíduo e a sociedade se deveriam basear no reconhecimento das limitações físicas dos recursos naturais*, as também na *optimização desses mesmos recursos, para benefício tanto dos humanos, como de outras formas de vida* (2005: 109).

iii. uma humanização da ciência através do apelo à espiritualidade

Mas, se a ciência se constituiu como um novo lugar de “contemplação” da grandiosidade do universo e como uma instância de apelo ao ético, ela pode também correr o risco de criar falsas expectativas no ser humano, nomeadamente, a ideia de que o sofrimento e a morte poderão desaparecer ou o desejo de esconder dos nossos olhos as realidades que nos confrontam quotidianamente com a nossa condição de seres mortais. *Christina Puchalski* (num texto que pretendo tornar leitura obrigatória para os meus alunos das áreas das ciências da saúde

e da Psicologia, em particular!) chama a atenção para o desfazamento que existe actualmente entre o avanço técnico no tratamento da doença física e a ausência de apoio para o sofrimento espiritual, em concreto, dos doentes. No seu dizer, *pode haver respostas para o tratamento da doença; mas não existem respostas para as questões existenciais colocadas pelos (...) pacientes* (2005: 177), nomeadamente, para perguntas como: *porque me está a acontecer isto? Terei tempo para terminar a obra da minha vida e para atingir os meus objectivos? Verei os meus filhos crescerem? Onde está Deus? Porque me deixa sofrer? Lembrar-se-ão de mim depois de eu morrer?* (idem) Puchalski reflecte, então, sobre um processo de *cura* que não significa necessariamente recuperar a saúde, mas que pode significar, muito mais, *aceitar os limites* (cf. 2005: 179), procurar um sentido, no contexto de um *sentido de comunidade que nos ajude a sobreviver num mundo que, tantas vezes, nos isola e desumaniza* (cf. 2005: 192).

iv. uma leitura científica de fenómenos espirituais (os desafios da neuroteologia e os estados alterados de consciência)

Ora, esta espiritualidade, associada à crença em Deus ou num Transcendente difuso, se nos permite *perceber dimensões da experiência humana que transcendem a lógica e a racionalidade*, para utilizar palavras de *Varadaraja Raman* (cf. 2005: 416), também pode correr riscos de se tornar alienante, sobretudo, se confirmar as velhas noções de que os sentimentos religiosos são meras projecções de desejos humanos, eventualmente, frustrados. A ciência tem aqui um papel imprescindível, no dizer do mesmo autor, sobretudo *erradicando as superstições* (cf. 2005: 410) e contribuindo para distinguir entre experiências religiosas subjectivas, que, na neuroteologia, poderão recair na categoria de *estados alterados de consciência*, e conteúdos aos quais se pretenda atribuir estatuto teológico. Neste aspecto, ler-se-á com particular interesse o texto de *August Meessen* sobre aparições e milagres do sol, no qual o autor afirma – de forma corajosa! – que muitas das mensagens supostamente comunicadas pela Virgem Maria ou por Jesus são problemáticas do ponto de vista teológico, já que *transmitem uma imagem desadequada de Deus*, baseada na sobrevalorização da penitência, por exemplo, em detrimento da misericórdia (cf. 2005: 210), e que, não se podendo duvidar da realidade subjectiva da experiência de *visão*, terá

de se explorar a distinção entre esta dimensão subjectiva e a *aparição* objectiva de uma entidade transcendente (cf. 210s).

4. Ora a noção de que *a semelhança está nos olhos de quem a vê*, parafraseando Jacques Vallee e Eric Davis (2005: 223), faz-nos regressar àquela que, conforme já referi, me parece ser *a* questão teológica subjacente a todas estas reflexões – a da linguagem acerca de Deus, ou, como diz Maldamé, a pergunta: *como nomear Deus?* (cf. 2005: 310). Parece-me que os textos aqui analisados apresentam pistas extraordinariamente interessantes para uma reflexão em torno desta questão, velha como a teologia, como todas as religiões e como todas as representações religiosas – a problemática resultante da frustração da não-visão do invisível e a transformação dessa frustração no discurso humano sobre Deus, uma linguagem baseada na experiência do visível, na qual o ser humano, ao procurar dizer Deus, se diz sobretudo a si mesmo! (cf. G. Ebeling, 1975: 22).

Assim, e retomando alguns dos impulsos contidos nos textos agora publicados, chamaria a atenção para os seguintes aspectos: *i. a atitude de humildade do investigador; ii. desafios colocados à teologia.*

i. a atitude de humildade do investigador

É Maldamé que se refere a esta atitude, lembrando a advertência kantiana contra a ilusão de confundir o fenómeno, aquilo que nos aparece, com a realidade em si mesma. Esta distinção estabelecida por Kant põe termo à *ingenuidade daqueles que identificam o observado e o calculado com a realidade* (cf. 2005: 314). De facto, o conhecimento humano constitui-se com base em representações da realidade – o mundo é *produto de uma subjectividade constitutiva* (2005: 315), portanto, *não existe mundo fora de um pensamento que o pensa e que lhe atribui uma representação* (idem). Como tal, poderá dizer-se que, tanto a teologia como a ciência consistem em representações racionalizadas do mundo. Ora, isto permite estabelecer um paralelo entre o discurso teológico e o discurso científico passível de compreender ambos como linguagens analógicas sobre a realidade.

A ideia de que a teologia consiste num discurso analógico sobre Deus faz parte do património intelectual do cristianismo. De acordo com esta tradição, se de Deus só se pode falar reconhecendo que o mundo tem a ver com Ele (ou com Ela) e que a Ele remete, então a

linguagem humana acerca de Deus é sempre analógica (cf. Knauer, 1991: 63), isto é, é sempre uma linguagem directa acerca da realidade criada, a qual, em si, aponta para o seu criador: de Deus conhece-se a relação da humanidade ou do mundo com Ele. Significa isto que a *analogia é do mundo relativamente a Deus*, não de Deus relativamente ao mundo. Portanto, as afirmações analógicas centram-se no mundo e não em Deus. Elas constituem, simplesmente, uma referência a Deus. Constituem uma linguagem indirecta acerca de Deus.

Esta compreensão da linguagem analógica como uma linguagem directa acerca do mundo e indirecta acerca de Deus constitui o horizonte a partir do qual se distinguem as três vias, a saber, a *via afirmativa*, a *via negativa* e a *via eminentiae*, às quais S. Agostinho se refere estabelecendo uma analogia unilateral entre o mundo e Deus. O mundo é semelhante e dissimelhante a Deus, mas de Deus só podemos dizer que ele só é *dissimelhante ao mundo*. Evita-se, assim, fazer da analogia uma simples projecção em Deus, quer das potencialidades da criação, quer dos seus limites. No primeiro caso, Deus constituiria uma ampliação dos aspectos positivos do mundo. No segundo caso, seria uma projecção “consoladora” dos desejos humanos de perfeição, diante da imperfeição do mundo.

Assim, a *via afirmativa* corresponde à afirmação da *dependência do mundo* relativamente a Deus: a realidade do mundo é semelhante ao termo da sua relação: Deus. Esta concepção é distinta daquela que afirma a possibilidade de uma predicação positiva a partir de uma ontologia da participação. A perfeição existente na criação aponta para a “sobreperfeição” do Criador, mas esta não constitui um aumento da perfeição existente no mundo. Deus excede toda a perfeição, isto é *a realidade de Deus-em-si-mesmo não cabe neste conceito*, para recorrer às palavras de Peter Knauer (cf. *ibidem*: 64).

A *via negativa* corresponde à afirmação da total *distinção do mundo* relativamente a Deus. Portanto, não se trata de dizer que Deus não se identifica com os aspectos negativos do mundo. O que se trata é de dizer que o mundo é semelhante a Deus, mas não é igual a Deus. Ele é totalmente distinto de Deus porque totalmente dependente de Deus. A partir da “mutabilidade” e da “finitude” do mundo podemos falar de uma sobre-não-mutabilidade” e de uma “sobre-não-finitude” de Deus (cf. *idem*).

A *via eminentiae* é aquela que se encontra sujeita a maiores mal-entendidos, uma vez que se tende constantemente a transformá-la numa espécie de afirmação superlativa dos atributos positivos do mundo, transpondo-os para Deus. Se a *via eminentiae* for compreendida como a afirmação do carácter *unilateral* da relação do mundo com Deus compreenderemos que ela consiste, afinal, na afirmação da dissemelhança unilateral de Deus relativamente ao mundo. Retomando as palavras de Knauer (idem): *Uma vez que a referência total da realidade do mundo a Deus é necessariamente unilateral, a semelhança do mundo com Deus existe igualmente apenas neste sentido. O mundo é simultaneamente semelhante e dissemelhante a Deus. De Deus, no entanto, só se pode afirmar, de uma forma indicativa, que é dissemelhante ao mundo. [...] Só uma compreensão da analogia que seja relacional, isto é, de acordo com a qual a analogia do mundo relativamente a Deus é unilateral, permite, por um lado, distinguir a via eminentiae das outras duas vias e, por outro lado, inclui-la em cada uma delas. [...] Pelo contrário, se a relação entre Deus e o mundo fosse recíproca, como o são as relações das realidades intra-mundanas, então a via eminentiae e, com ela, toda a concepção analógica, seriam anuladas. Em lugar da analogia, cair-se-ia numa representação com base num conceito difuso de ser, comum a Deus e ao mundo. A possibilidade de fazer um discurso acerca de Deus que não só se distinga de uma pura projecção, portanto de uma projecção mental, como também de todas as formas de projecção, reside única e simplesmente numa compreensão da analogia existente entre o mundo e Deus que seja rigorosamente unilateral.*

Se o mundo é aquilo que nos aparece como analogia do Transcendente e se este mundo é igualmente objecto de uma análise interpretativa por parte da ciência, então, isto significa que pensar o mundo constitui uma tarefa tanto da ciência como da teologia.

ii. desafios colocados à teologia

Peacocke recorda que, tanto a ciência, como a teologia procuram descrever a realidade, ambas usam uma linguagem metafórica e modelos passíveis de revisão à luz da experimentação e de experiências (2005: 393). Simplesmente, hoje, a forma como o mundo é percebido pela ciência é completamente diferente do modo como este era lido ao tempo da fundação das religiões abraâmicas. E este facto deveria levar, na perspectiva de Peacocke, a uma reformulação da teologia que

passasse, entre outros aspectos, por uma integração das descobertas científicas no património das experiências humanas que indiciam o Transcendente (cf. 2005: 397) e por uma aceitação dos desafios colocados pela ciência. Embora extensa, a lista de questões a serem repensadas pela teologia, na perspectiva de Peacocke, é digna de ser aqui mencionada: *a recusa de qualquer tipo de dualismo num mundo monista, com um discurso desadequado sobre o 'sobrenatural' e com uma ambiguidade resultante das diversas utilizações do termo 'espiritual'; a relação do 'pecado original' com os aspectos do comportamento humano (cerca de metade deles) condicionados pelos genes; a comprovada evolução gradual da humanidade de 'animal erectus' para uma auto-consciência e a compreensão dos valores, bem como a concepção de uma 'queda' histórica da qual a humanidade precisa de se redimir; o papel do acaso na criação divina; a possibilidade de vida noutras planetas e a relação destes com Deus, bem como o alegado carácter único de Jesus como Salvador; o papel biológico da morte física do indivíduo na evolução e a ruptura da alegada relação desta com o pecado humano (...); a relação de Deus com o tempo à luz da relatividade* (Peacocke, 2005: 405).

No entanto – e para terminar – ousaria recordar neste contexto uma bela passagem do texto de Raman, na qual o autor, enunciando igualmente alguns dos desafios que se colocam para o século XXI, diz o seguinte: *Quando se trata de discutir ciência e religião, pode ser útil lembrar-se de que existe mais na experiência humana do que uma explicação do mundo, já que muitas questões importantes, como o amor, a compaixão, a bondade, a justiça, a estética e a relevância do espírito humano num cosmos frio e aparentemente sem valores, estão para além do alcance da ciência. A ciência pode explicar como é que estas coisas surgem, mas isso é irrelevante para a emoção que tiramos delas* (2005: 420).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVIEZER, N. (2005), “Have Scientists Discovered G-D?“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 65-80.
- BROOKE, J. H. (2005), “The Search for Extra-terrestrial Life: Historical and Theological Perspectives“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 271-286.
- CORNELISSEN. (2002). *O factor Deus. Fé e Ciência*, Lisboa.
- DICK, S. (2005), “Cosmotheology Revisited: Theological Implications of Extraterrestrial Life“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 287-301.
- DUVE, C. (2005), “Constraints on the Origin and Evolution of Life“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 21-31.
- EBELING, G. (1975), “Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache“, in: *Wort und Glaube, III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen.
- FAGG, L. (2005), “Nature’s Sacred Undercurrent“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 55-63.
- KNAUER, P. (1991⁶). *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder Verlag.
- MAIA, H. (2005), “Criacionismo vs. Evolucionismo: da ciência e da cultura“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 363-361.
- MALDAMÉ, J.-M. (2005), “La pluralité des mondes“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 303-319.
- MARCOS A., Fernandes J. & Lima Santos N. [2005], “Notas de Abertura. 2. Fórum Internacional ‘Ciência, Religião e Consciência’“, in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*.

- MEESEN, A. (2005), "Apparitions and miracles of the sun", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 199-222.
- PEACOCKE, A. (2005), "The Future for Theology in a Scientific Age", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 391-408.
- PUCHALSKI, C. M. (2005), "The spiritual dimension: the healing force for body and mind", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 173-195.
- RAMAN, V. V. (2005), "Science and Religion for the 21st Century", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 409-422.
- RICARD, M. (2005), "A beginningless universe", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 241-245.
- SCHÄFFER, L. (2005), "Quantum Reality and the importance of consciousness in the universe", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 81-102.
- SUBBARAYAPPA, B. V. (2005), "Spirituality and low-entropy culture: A synergic vista of the 21st century", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 103-116.
- VALLEE, J. F. & Davis, E. W. (2005), "Incommensurability, Orthodoxy and Physics of High Strageness: A 6-layer Model for Anomalous Phenomena", in: *Actas do Fórum Internacional Ciência, Religião e Consciência*. Ed. J. Fernandes. & N. Lima Santos *Revista Consciências 2*, pp. 223-239.