

CONTRIBUIÇÃO DA RACIONALIDADE RELIGIOSA ÀS RACIONALIDADES CIENTÍFICA E FILOSÓFICA

CONTRIBUTION OF RELIGIOUS RATIONALITY TO SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL RATIONALITIES

ÍRIO VIEIRA COUTINHO ABREU GOMES (*)



(*) **Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes** é graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (2014), em Física pela Universidade Federal de Pernambuco (2002), e Teologia pelo Instituto Claretiano (2018). Mestrado (2006); Doutorado em Filosofia (2010) pela Universidade Federal de Pernambuco. É professor efetivo da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Líder do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião da UEPB, desenvolve pesquisa nessa área a partir da leitura de Habermas e da tradição anglófona em seus aspectos Epistemológicos e Político-Sociais.

Email: iriocoutinho@gmail.com

Resumo: O objetivo desse artigo é abordar a contribuição da religião para a racionalidade científica e filosófica. A partir da Idade Média a filosofia grega é incrementada com o pensamento bíblico. Defendo que a formação da ciência e da filosofia foi nutrida em grande parte via apropriação de elementos oriundos de crenças judias e cristãs e adaptação a seu cabedal de saberes. O seguinte itinerário é seguido: 1) só é possível dizer que a ciência tem fontes não-científicas mostrando que o naturalismo tem pressupostos não-naturalistas; 2) Se a ciência necessitou da religião a guerra entre ciência e religião é um mito; 3) no terceiro bloco abordo as consequências problemáticas da racionalidade que abandonou a fé, ou a carência da razão imanente; 4) De que modo a religião inspira a filosofia? 5) o caso da liberdade. Em síntese, farei uma abordagem histórico-filosófica de conquistas científicas e filosóficas surgidas a partir da racionalidade religiosa, encerro o trabalho tomando o livre-arbítrio como situação problema.

Palavras-chave: Ciência; Religião; Filosofia; Racionalidade.

Abstract: The aim of this work is to discuss the contribution of religion to scientific and philosophical rationality. From the Middle Ages, Greek philosophy was augmented with biblical thoughts. I argue that the formation of science and philosophy was built mainly through the appropriation of elements from Jewish and Christian beliefs and adaptation to their wealth of knowledge. The itinerary followed is: 1) it is only possible to say that science has non-scientific sources showing that naturalism has non-naturalist assumptions; 2) if science needed religion then the war between science and religion is a myth; 3) the third block discusses the problematic consequences of rationality that abandoned faith, or the lack of immanent reason; 4) How does religion inspire philosophy? 5) the case of freedom. In summary, I will make a historical-philosophical approach of scientific and philosophical conquests that emerged from religious rationality, I ended the work taking free will as a problem situation.

Key words: Science; Religion; Philosophy; Rationality.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Esse artigo se inicia com uma tentativa de refutação do naturalismo. O naturalismo é a maneira mais usual de se enxergar o empreendimento científico. Ele intenta uma filosofia da ciência que lega total autonomia epistemológica à ciência quando busca sua fundação numa manipulação lógica das realidades empíricas. Dessa forma, a ciência seria uma conquista da razão totalmente deslocada, do ponto de vista da epistemologia, da racionalidade não científica (inclusive religiosa) que a precede. Em seguida, outra ideia de forte circulação, a saber, a de que religião e ciência, ao longo da história, foram hostis uma com a outra, deve ser enfrentada. Isso não será feito através da falsa negação de que não houve episódios de tensão, mas a partir de teses que buscam aprofundar o tema para além dos clichês que sempre ouvimos. Não faz sentido dizer que a ciência nascente da revolução do pensamento do século XVII foi possível com a contribuição da teologia e do ambiente cultural religioso da Idade Média, e não desmitificar o imaginário de vínculo bélico entre ciência e religião.

O “mito do conflito” se estabelece no século XIX e opõe a religião não somente à ciência, mas também à filosofia, onde esta, a exemplo da ciência, também busca sua independência. A preocupação desse artigo não é com a subordinação da ciência e da filosofia em relação a poderes políticos-religiosos, posto que essa independência seja legítima e necessária, mas meu ponto de análise é meramente epistêmico. O próprio desejo de independência da filosofia e da ciência perante a religião, atesta o quanto essa foi determinante para aquelas. Boa parte da filosofia de nosso tempo se distancia de toda teologia e inaugura uma pós-modernidade desconfiada das capacidades da razão. Nas últimas partes do artigo argumento de que modo a filosofia é incrementada pela teologia e tomo o livre-arbítrio como caso exemplar.

1. NATURALISMO X RELIGIÃO

Se o naturalismo *hard* é verdadeiro esse artigo é inútil e boa parte da literatura filosófica é fantasiosa, portanto, falemos dele. De maneira mais geral vou me guiar pela pergunta de Habermas:

O problema de como se relacionam os enunciados das ciências experimentais com as convicções religiosas, afeta novamente a genealogia do autoentendimento da modernidade: é a ciência moderna uma prática que pode explicar-se completamente por si mesma e compreender-se em seus próprios termos, e que determina performativamente a medida de todo verdadeiro e de todo falso? Ou pode de melhor forma entender-se como resultado de uma história da razão que inclui de maneira essencial as religiões mundiais? (HABERMAS, 2006, p.155)

Adotando a segunda perspectiva, quero mostrar que o caminho histórico-conceitual que percorremos até chegar à ciência natural moderna e à filosofia naturalista, tem por condição de possibilidade ideias concebidas originariamente nas religiões. Apontarei alguns fatos da história das ideias que deixam isso claro e, ao mesmo tempo, explicam algumas dificuldades de nosso entendimento do vínculo entre ciência e religião. Uma das ideias filosóficas que torna difícil a relação religião/ ciência é o naturalismo. O filósofo naturalista faz isso de duas maneiras: quando confunde naturalismo metodológico com naturalismo metafísico e quando não entende a objetividade científica. O dito *de naturalibus naturaliter* saía da boca do professor de Tomás de Aquino, Alberto Magno, para expressar o método de estudo da natureza sem o concurso de Deus. Assim, a investigação da criação, ao se fazer de modo científico, tinha por procedimento¹ o uso apenas de causas naturais para expressar as teorias.

Aqui há um tipo de naturalismo chamado de naturalismo metodológico, e é, de fato, a metodologia adotada pela ciência hoje. Apesar das investidas de setores que se opõe a essa metodologia², parece que ainda não temos revistas científicas mais

¹ Nem sempre a história se mostra de modo linear ou mesmo como sendo uma sucessão de eventos que levam a uma evolução, com a história das ideias ou a história da filosofia (contrariando Hegel) se passa o mesmo. Uma ideia filosófica se mostra em determinado momento da história e é negada em outro, mas essa negação não é um impeditivo para que ela ressurgisse posteriormente. Curiosamente foi isso que aconteceu com a metodologia defendida do Alberto Magno e Tomás de Aquino, pois a ciência que advém na modernidade é embrenhada de teísmo. Só no século XIX, com Laplace, essa metodologia é retomada.

² Estou falando de tentativas filosófico-religiosas de tornar ciência aquilo que não passa pelo crivo da verificação experimental. Muitas vezes adotando a tese do design inteligente (cf. NUMBERS, 2014, p.165-168) levanta-se a discussão sobre o ensino do criacionismo nas escolas, em particular nos Estados Unidos. Criacionistas rivalizam com evolucionistas e disputam espaço público, ampliando a percepção de rivalidade entre ciência e religião. Essa disputa é apenas travestida de antagonismo entre uma teoria científica e um

qualificadas que aceitem trabalhos que não compartilham desse sistema. Outra coisa são as ilações filosóficas derivadas dessa metodologia, ou seja, as questões levantadas a partir dessa estruturação invocam uma análise filosófica mais acurada. Muitos dos que defendem a não existência de Deus ou do livre arbítrio, tomam sua defesa invocando a ciência que não encontra nada disso em suas pesquisas. Ora, se a metodologia da pesquisa é naturalista, você já parte do princípio de que sua pesquisa não considera o sobrenatural, e só trabalha com entidades que possam ser medidas ou calculadas de alguma maneira. Uma metodologia naturalista não é capaz de abordar qualquer questão a respeito da existência de qualquer coisa, tarefa eminentemente metafísica.

A ciência da natureza arroga a exclusividade da objetividade, mas a entende ingenuamente quando desconhece o processo de gênese da própria objetividade³. O que o naturalista não percebe é que a própria ideia de objetividade não brota de um eu que se lança a investigar o mundo, mas de um nós que em relação com o mundo e conosco mesmos (intersubjetividade) tomamos algo por objetivo. Apontar fatos (objetividade) e comunicar-se (intersubjetividade) são ações interligadas, não havendo qualquer relação de primazia entre elas. Não se necessita negar a objetividade do mundo, mas apenas notar que essa objetividade, só é admitida por alguém após o entendimento mútuo entre os diferentes participantes do diálogo de que tal ente é objetivo. Saber algo sobre o mundo, entender sua objetividade é algo desde sempre atrelado à intersubjetividade. É pela via argumentativa que expomos razões e defendemos pontos de vista sobre a objetividade de algo, e conseguimos acordar sobre isso ou aquilo, isso também no campo das ciências naturais. Experiências e argumentação não se separam nem se sobrepõem durante o trabalho científico.

Consequentemente, se concordamos que, mesmo o empreendimento científico depende da união entre objetividade e intersubjetividade num processo circular e contínuo, temos de admitir que o ambiente social com tudo que o constitui (história,

pensamento religioso, pois há muito de ideológico por trás da discussão. Cristãos fundamentalistas acreditam que o evolucionismo leva ao ateísmo e, ateus militantes levantam a bandeira do evolucionismo de modo a desfavorecer a ideia de que o mundo foi criado (cf. BROOK, 2014, 147-150).

³ O primeiro a tratar desse tema de maneira explícita foi Husserl. Em *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* escreve: “pois a verdadeira natureza, no sentido das ciências da natureza, é obra do espírito que a explora e pressupõe” (HUSSERL, 2002, p.62). Nessa conferência Husserl discute a ideia de objetividade da natureza como derivada de uma compreensão humana num dado momento da história. Assim podemos entender que é a partir de uma racionalidade não científica que identificamos que a natureza pode ser estudada segundo a metodologia naturalista.

política, cultura, ideias....), enquanto condição de possibilidade da intersubjetividade, é um dos autores principais da ciência que será produzida. Foi dentro de uma cultura religiosa, e a partir de religiosos, que a metodologia (naturalista) da ciência foi possível. Dessa forma, o teísmo predominante no nascedouro da ciência moderna a formou e nutriu segundo sua cosmovisão.

2. CIÊNCIA X RELIGIÃO

Por ter a ciência se desenvolvido num mundo cristão, defendo que não há qualquer antagonismo de princípio entre fé e razão, presumido no chamado “mito do conflito”, que entende a relação razão/ religião como problemática, principalmente quando se fala da razão científica⁴. Claro que temos de considerar, no mínimo, a plausibilidade do mito, pois nada sem qualquer consistência dura mais que um século. A tese do conflito entre religião e ciência é levantada na segunda metade do século XIX onde é flagrante um ateísmo filosófico militante⁵. Não que se queira dizer que a relação entre ciência e religião sempre foi harmônica, mas quer-se defender que uma leitura mais atenta e ampliada, para além de episódios particulares e polêmicos, nos dá outra visão⁶. São muitas as pesquisas

⁴ Certamente um dos episódios mais famosos que reforçam o “mito do conflito” é o caso Galileu. Este é controverso e uma história contada sempre segundo lentes anticlericais. “No caso Galileu, a Igreja Católica não se opôs à ciência *per se*. Ao contrário, ela usou de sua autoridade para endossar o que era consenso da comunidade científica da época” (HARRISON, 2016, p.18). Eram muitos os eclesiásticos na época que já concordavam com Galileu, contudo, como toda teoria revolucionária, a de Galileu era motivo de debates intensos naquele tempo no interior da comunidade científica, e ainda não se tinha construído um consenso sobre o heliocentrismo. A Igreja se baseou, portanto, em argumentos científicos de boa parte dos cientistas de então e impediu Galileu de ensinar sua teoria como uma verdade. Outro fato dessa história, é que boa parte da condenação de Galileu não se dá por conta da defesa do heliocentrismo, mas por suas desavenças com o Papa da época e de sua intromissão em assuntos religiosos.

⁵ Não são raros os casos de não aceitabilidade de uma teoria científica por motivos não científicos. A influência da ideologia laicista ainda no início do século XX retardou o progresso da ciência. A teoria do *Big Bang* foi inicialmente proposta pelo padre Georges Lemaître na década de 1920. Harrison nos lembra que: “uma razão para a resistência inicial à teoria do *Big Bang* foi que, ao contrário da hipótese do estado estacionário, ele propõe que o universo tenha tido um início – uma proposição que, para alguns, tinha implicações religiosas indesejáveis” (HARRISON, 2016, p.23).

⁶ É sempre injusto (e por vezes perigoso) colocar a história como a disputa entre dois grupos, quando muitas vezes esses grupos existiram com tantas divisões internas que caracterizá-los como uniformes não seria acertado. Aqui me refiro ao “grupo dos religiosos” contra o “grupo dos cientistas” em querelas como o darwinismo. O que a investigação atual nos mostra é que “Darwin também teve uma série de defensores religiosos e, inclusive, alguns críticos científicos bastante bem posicionados. Naquela época, como hoje em dia, as comunidades religiosas estavam divididas em relação ao darwinismo e sua importância teológica” (HARRISON, 2016, p.21). Esse tipo de pesquisa é importante para desfazer o preconceito de que os posicionamentos de pessoas religiosas são, em si, contrários aos da ciência, ou o de que se alguém que é religioso e se coloca contrário a um pensamento qualquer, o faz por motivação religiosa; visto que, em muitos casos, sua colocação é feita por argumentos não religiosos. Finalmente, e independente da religião,

que apontam em outra direção, afirmando que na maior parte do tempo as instituições religiosas foram parceiras da ciência favorecendo seu fomento, e que inúmeros foram os cientistas que agiram por motivação religiosa em suas investigações. Ressaltando a fé dos cientistas afirma Harrison que: “como o próprio Galileu, virtualmente todos os grandes inovadores científicos desse período eram crentes religiosos e que muitos deles eram teólogos seculares que pensavam cuidadosamente sobre o significado teológico de seus trabalhos” (HARRISON, 2016, p. 19). Isso atesta que esse período revela uma real estruturação para a emergência da ciência vindoura, e que o papel do pensamento teológico não pode ser desprezado se queremos fazer justiça à história da ciência nascente. Um caso emblemático de apoio desse tipo é a ciência de Newton enquanto expressão do teísmo atestada por Voltaire, ao comentar certa vez que não conheceria nenhum newtoniano ateu.

Os séculos XII e XIII assistiram a um amplo fortalecimento educacional da Europa ocidental. O crescimento populacional e econômico, uma crescente urbanização e o contato com a civilização islâmica foram catalizadores desse processo. A aceleração das traduções de obras literárias, filosóficas e científicas floresceu readaptando currículos universitários e incrementando a alfabetização. A Igreja Medieval foi criadora e patrona das universidades, e, em que pese alguns momentos difíceis da relação entre religião e ciência, em geral, a convivência foi pacífica e cooperativa, proporcionando a circulação do conhecimento científico e transmissão histórica. Nas universidades houve grande difusão de conhecimentos condensados em livros estudados na graduação, para instruir a intelectualidade europeia nos saberes humanistas e científicos.

A contribuição das universidades medievais não se limitou (o que já seria muito e indispensável) à tradução dos clássicos antigos e às disputas sobre lógica, metafísica e temas de filosofia e teologia em geral, mas deu as bases científicas sob as quais se ergueria a ciência do século XVI. Nessas universidades se gestavam a Matemática, Astronomia e a Física do movimento que mais tarde resultará na Física de Galileu. A medicina teve avanços significativos a partir das traduções da obra do grego Galeno. Para Lindberg é através do pensamento cristão da Idade Média onde temos as transformações na formação e função dos médicos que “são representadas pela profissionalização da medicina e pelo

pode-se muito bem ser contrário ao darwinismo, por motivos científicos ou – posto que essa teoria nos entrega uma visão de realidade – filosóficos.

aumento do número de hospitais, com médicos como funcionários e vistos não como um lugar para morrer, mas como um lugar de cura” (LINDBERG, 2016, p. 54). Foram muitos os que contribuíram para o progresso da ciência, tais como, o bispo de Lisieux Nicole Oresme (defendia o heliocentrismo, antecipou a cinemática de Galileu), Pedro Maricourt (estudos sobre magnetismo e bússolas), o dominicano Teodorico de Freiberg (estudos em ótica), Alberto Magno (na zoologia e botânica).

Antes da secularização das sociedades ocidentais a presença da religião era factível em todos os aspectos da vida pública e privada e mesmo intelectual, assim, os cientistas, como quase a totalidade da população eram religiosos e muitos deles fortemente religiosos. Esses cientistas desenvolveram suas próprias versões teológicas compatíveis com suas filosofias naturais (ciências nascentes) de tal maneira que, praticamente durante todo o período da revolução científica, criamos uma física-teológica.

É verdade que essas teologias eram muitas vezes mostradas com sentido apologético de combate ao ateísmo nascente, isso não significa que a teologia não tenha contribuído para a formação mesma dessa ciência. Entre os pesquisadores há forte consenso que “os desenvolvimentos da Revolução Científica só podem ser efetivamente compreendidos quando considerados em relação ao contexto da teologia que lhes inspirou e fundamentou” (HENRY, 2016, p.64). O conteúdo das filosofias naturais (ou ciências) mesmas é comprometido nessas discussões. A velha tese de que os argumentos teológicos eram postos por medo dos cientistas de possíveis perseguições religiosas, torna-se frágil quando se verifica a originalidade e sofisticação dos novos argumentos teológicos, e o modo como eram postos em harmonia com suas investigações, de modo a ser peça essencial na configuração da ciência nascente. É fato que nossa racionalidade científica é tributária da religião.

Segundo Harrison, boa parte da filosofia da religião quer saber se “a investigação científica se baseia em pressupostos implicitamente teístas sobre a uniformidade da natureza ou a confiabilidade de nossas cognições” (HARRISON, 2016, p.26). É William

Wainwright (Wainwright, 2010) quem nos fala das consequências do teísmo⁷ para a ciência. O Deus existente em si que confere livremente realidade aos seres por ele criados foi determinante para a criação do que seria a ciência moderna. A divisa ontológica mais importante aqui é a de que agora temos um Deus separado do mundo empírico, ou seja, de um lado temos o ser necessário (Deus) e as realidades empíricas como contingentes. Essa nova ideia impôs à filosofia a diferença entre existência e essência tão trabalhada por São Tomás e transformou a pergunta grega sobre a ordem no mundo, pela pergunta leibniziana do “por que algo existe e não o nada?”.

Partindo de M. B. Foster, A. N. Whitehead e Eric Mascall, Wainwright levanta a tese de que a liberdade criadora de Deus e a dessacralização do mundo manifesta na metafísica cristã, abriu espaço de promoção à ciência moderna. O Deus cristão que é logos (cf. o prólogo do evangelho de João) cria livremente um mundo ordenado, contudo contingente. A acidentalidade da realidade impossibilita uma explicação *a priori* reclamando uma nova metodologia explicativa satisfeita pela observação e experimentação, não foi à toa que a experimentação em ciências só tenha iniciado na Idade Média. Essa só é possível depois da superação do interdito ontológico que sacralizava as realidades materiais e/ou naturais, como as mesmas são uma contingência do Deus criador, sua santidade não é implícita, mas derivativa do próprio Deus.

Algumas crenças são tão bem arraigadas em nós que nos esquecemos de onde vêm. É como se fizessem parte de um inconsciente coletivo tão bem estabelecido, que parece estranho contestá-las ou pô-las à prova. Conill nos fala da “imagem de Deus na ideia de igual dignidade de todos os seres humanos – dignidade que deve ser respeitada incondicionalmente” (CONILL, 2007, p.576). Tal intuição religiosa expressa num livro sagrado e conservada pelas tradições religiosas, revela uma sensibilidade compenetrada pela razão em um momento específico de sua história (encontro da filosofia grega com o cristianismo). O processo de apropriação de conteúdos genuinamente religiosos pela

⁷ É bom acrescentar que o teísmo ortodoxo, alicerçado numa metafísica que entende Deus e o mundo como figuras fixas, não é a única forma de teísmo e nem é indispensável numa teologia. Além do que, essa compreensão de Deus me parece muito mais fruto de uma tradição filosófica (grega) que de uma tradição religiosa (judaica). Seguindo o universo em processo de Whitehead, Haught concebe que um Deus passível de modificação, responderia melhor aos desafios da ciência de nossos dias, além de nos apresentar um Deus afim com as tradições javistas (cf. HAUGHT, 2014, p.345-347).

filosofia, os franqueia para além da comunidade religiosa e, torna-os patrimônio de todos aqueles que se inserem no debate racional contemporâneo.

3. ENFRAQUECIMENTO DA RAZÃO IMANENTE

A ideia de que ciência e religião não se comunicam é uma ideia que passou a vigorar no fim do século XIX como fruto do iluminismo ortodoxo e o imanentismo exclusivista de algumas filosofias⁸. No ocidente a grande maioria acredita em Deus e professa uma religião, mas vive em sociedade como se nada disso existisse. Se as coisas são assim, também na filosofia a voz de Deus não será escutada e buscaremos pensar sem qualquer referência a um ser desse tipo, o que torna o pensamento limitado às realidades naturais.

O século das luzes desencadeou um processo de supressão das representações religiosas no mundo secular e enclausuramento da razão na imanência. O ponto de chegada é estampado no anúncio de Nietzsche da morte de Deus, visto por ele como a oportunidade de encontrarmos por nós mesmos os valores e caminhos que seriam afins com esse homem que teria de ser renovado. Mais de um século depois, as consequências do abandono do tão demonizado “outro mundo” dão testemunho do fracasso dessa racionalidade. Não se encontram mais razões para se viver uma vida feliz (nihilismo existencial), não se encontram mais razões para uma ética (relativismo moral), se abalam os fundamentos da própria democracia (crescimento dos extremismos), temos o fortalecimento da instrumentalização religiosa (consequência do fideísmo).

Habermas é quem tenta sair desses impasses, argumentando sobre a necessidade da apropriação de conteúdos originariamente religiosos pela racionalidade secular⁹.

⁸ É no século XIX que surge a teoria da evolução de Darwin que viria a se tornar um capítulo indispensável da relação religião/ciência. Sobre as tentativas de conciliação da teologia natural com a ciência de Darwin, e sua atualização, através do argumento do desígnio inteligente no contexto do recrudescimento do naturalismo científico no final do século XIX, recomendo TOPHAM (2016, p.101 até 106). Sobre as reações ao darwinismo nos EUA e Grã-Bretanha por parte de teólogos e clérigos, e suas divisões de opinião, com grupos que pretendiam conciliar a teologia natural e o darwinismo, e aqueles contrários a esse projeto, ver Jon H. Roberts (“Reações religiosas ao darwinismo” p.109 até p.135).

⁹ Jesús Conill nos apresenta uma gama de pesquisadores espanhóis trabalhando nessa linha: “José Luís Aranguren e Javier Muguerza por manter uma ética aberta à religião, José Gómez Caffarena e Manuel

Deve-se reconhecer o incremento à reflexão gerado pelas intuições das grandes religiões mundiais e atinar para as novas vias encontradas pela razão que sozinha seria incapaz de ir adiante. Em muitas oportunidades a filosofia se interessou pelas Escrituras e, enquanto lidava com a racionalidade analítica, observava nelas a razão se expressar de outro modo, a saber, através do literário, mítico, simbólico. Cabe à articulação hermenêutico-filosófica pôr na forma de conceito isso tudo. Na Bíblia trata-se de questões caras à filosofia como a dor, a morte, as escolhas da vida, a liberdade, a vida em comum, a herança histórica, e outras.

Resultado do abandono da razão de suas origens, o diagnóstico habermasiano de “cansaço da razão” em seu autocentramento iluminista, é bem retratado pela metáfora do Barão de Münchhausen que tenta salvar-se por suas próprias forças. A reconstrução histórica da gênese da razão moderna denuncia sua origem religiosa, onde a negação dessa, mesmo na forma de superação, é uma autotraição. Basta que se confirme o entrelaçamento de conceitos gregos e judaico-cristãos na filosofia medieval, ou os notáveis estímulos bíblico-teológicos nas filosofias do idealismo alemão, em Kierkegaard e mesmo na crítica de Nietzsche. Mais perto de nós, o nascimento de duas importantes correntes da filosofia do século XX, a fenomenologia com Brentano e a hermenêutica com Schleiermacher, e ainda os pensamentos de Ricoeur, Jaspers, Buber e Levinas no século XX. Sem esquecer a tradição anglófona com boa parte do trabalho da filosofia analítica da religião de nossos dias. A apropriação de intuições religiosas monoteístas pela filosofia contemporânea confirma que o pensamento pós-metafísico não é necessariamente antirreligioso.

Mesmo no Iluminismo houve quem recorresse à literatura sagrada em suas reflexões. Kant enxerga na Bíblia uma fonte da perícia na articulação de preceitos morais das religiões que após os devidos ajustes racionalizantes, isto é, a universalização de sua inteligibilidade, suprema razão naquilo que por si mesma ela não é capaz de engendrar. Nos *Conflitos das Faculdades*, Kant fala da carência da racionalidade pura, e entende como um interesse da própria razão abrir-se àquelas doutrinas, que outrora já haviam apresentado ideias propícias a ser aproveitadas pela razão. Aqui a razão amplia seu

Fraijó por uma religião aberta à razão. Uma compreensão e articulação das religiões entre a razão e fé; entre ética e religião, em um horizonte histórico moderno em que seja possível levar adiante uma vida pessoal e social plenamente significativa” (CONILL, 2007, p. 573).

domínio de atuação em direção à revelação, não para substituí-la, mas para nela encontrar uma orientação reflexiva aportando a si um sentido, com a finalidade de dar conta de questões que afligem nosso sentimento de justiça como, por exemplo, a dignidade de ser feliz e a não garantia em sê-lo.

A articulação entre filosofia e religião só pode ser possível através de um elemento comum entre elas e esse elemento é a própria razão que se encontra na filosofia como modo próprio de ser e na religião como parte integrante. Conteúdos oriundos da religião constituíram elementos essenciais na articulação com conhecimentos prévios, para a constituição de muitos capítulos da filosofia e ciência sendo essenciais em suas elaborações. Esse processo teve início na filosofia medieval, após cuidadoso trabalho filosófico, posições originalmente religiosas são qualificadas como racionais e desconectadas de seu nascedouro.

Por outro lado, os filósofos da Idade Média não se colocavam argumentativamente prescindindo da revelação. Essa independência é reconhecida apenas mais tarde. É como se deixassem a revelação de lado e ficassem apenas com o argumento, e isso nada mais é que uma prova da contribuição da religião à nossa racionalidade. O argumento ontológico de Anselmo, por exemplo, tem lugar de destaque e é estudado até hoje em filosofia.

Entretanto, lembremos que Anselmo era um monge escrevendo para outros monges sobre a impossibilidade de conceber-se racionalmente a não existência de Deus. Isso que mais tarde foi considerado um argumento filosófico era, na verdade, uma manifestação de um modo de reflexão de claustro que antecede o nascimento da teologia e filosofia acadêmicas na Europa Latina (TOPHAM, 2016, p.86).

Isso é mais uma evidência de que a maneira como se refletia nos ambientes religiosos, torna-se um dos modos de fazer filosofia da Idade Média e dos tempos futuros.

4. RELIGIÃO TRANSFORMA-SE EM FILOSOFIA

Para os fins do pensamento de Habermas é indispensável passar pelo religioso. A Teoria da Ação Comunicativa tem seu cerne assentado numa concepção da religião quando compreende a formação da racionalidade contemporânea, como tendo perpassado a racionalização das formas sacras vigentes (cf. CONNIL, 2007, p.572). Assim, o religioso cumpre uma importante função no próprio processo de racionalização ocidental. Esse caminho até se chegar à racionalização segue do mito à religião universal, com suas

formas metafísicas até as novas estruturas do pensamento moderno secular, que haveriam de dissolver as tradicionais metafísicas-cosmológicas. Em relação à história do pensamento, Habermas segue na linha de Hegel que entende a história do pensamento ocidental como intrinsecamente ligada à história das religiões, não num sentido paralelo, onde as religiões de maneira periférica acompanhariam o desenvolvimento da razão, mas de modo constitutivo mesmo. As grandes religiões pertencem à história da razão em si, em outras palavras, há uma conexão interna entre a fé bíblica e a razão que leva à tese de que sem a tradição religiosa judaico-cristã não teríamos a racionalidade que temos.

Vou defender essa tese com a ideia de que nossa própria existência humana só é possível enquanto existência pública. Nossa natureza humana é desde sempre uma natureza social, ou, como queria Aristóteles, somos animais políticos, e isso quer dizer, públicos. Nas palavras de Habermas isso quer dizer que: “o ser humano é um animal que, graças a tão somente sua inserção originária em uma rede pública de relações sociais, desenvolve as competências que o converte em pessoa” (HABERMAS, 2006, p.21) e, cada uma dessas competências se nutrem mutuamente. Assim nos convertemos em pessoas a partir de toda influência recebida do exterior, do espaço público. Nossa vida interior é possibilitada pela vida exterior, assim como o que exteriorizamos influencia o exterior a partir de nosso interior. Percebemos a nós mesmos apenas quando participamos das relações pessoais nos grupos humanos. Nossa consciência, a princípio privada, é viva quando despertada por motores externos a ela num ambiente que a precede, ilustrado por uma atmosfera de conceitos, intuições, culturas, condicionamentos, pré-conceitos, moralidade e sensibilidades intersubjetivas. Podemos nos individualizar e falar de um eu próprio apenas porque estamos associados a outros. O “eu” só é possível a partir de um “tu” inserido desde sempre em um “nós”. Consequentemente, se queremos falar da origem da ciência, só nos restam duas alternativas: ou admitimos que as teorias científicas tenham vindo de pensamentos prévios, e, portanto, não científicos; ou aceitaremos algum tipo de “iluminação”, que alguns homens tiveram no século XVII, e que os fizeram iniciar do nada a ciência, sem qualquer tipo de influência daquilo que já existia. Sem delongas, ficamos com a primeira hipótese.

Para muitos intelectuais “o cristianismo foi a fonte de pressupostos fundamentais que, pela primeira vez, tornaram possível a ciência efetiva (...) a ciência genuína, natimorta em várias civilizações antigas, sobreviveu ao parto apenas na cristandade

medieval.” (LINDBERG, 2016, p.55). Isso foi possível através da teologia cristã que abolira a dicotomia celestial-terrestre e acreditava na racionalidade do universo¹⁰. Françoise Mies (2012, p.10) nos lembra que os gregos viam os judeus e cristãos como filósofos, como referência cita Teofrasto, discípulo de Aristóteles, em seu *De Pietate* e Jâmblico em *Vie de Pythagore* (um compêndio de filosofia pitagórica). Fala ainda de Spinoza no capítulo 06 de seu Tratado teológico-político vendo o livro dos Eclesiastes como a “doutrina de um filósofo”.

Lenn Goodman (2010) enumera uma série de pensadores judeus desde tempos antigos, que inspirados em temas da Bíblia hebraica e articulando-os à filosofia grega, fizeram progressos em diversas áreas do conhecimento. Inicia com Filon de Alexandria para quem a Torah é vista como paradigma reclamado por Platão de legislação racional, pois suas leis seriam leis racionais e não simplesmente derivadas de algo misterioso. Falamos de Saadiah Gaon (882 – 942) que rejeitando o monismo platônico defendeu a diversidade dos modos de vida humano. Outro exemplo é Ibn Gabirol (1021 – 1058) e sua psicologia empírica nascente ligando as emoções humanas aos sentidos corporais. Hasdai Crescas (1340 – 1410), partindo das crenças judaicas, torna-se forte crítico de Aristóteles combatendo sua repulsa pelo vazio e pela ideia de “infinito atual”, o que viria a inspirar Spinoza antecipando assim as ideias de gravidade.

No livro do Êxodo, o Deus que se revela a Moisés como “aquele que é”, é sempre visto como um grande ponto de união entre o pensamento judaico e o grego¹¹. Nada se pode pensar ou falar sem a palavra “ser”, sua universalidade em qualquer tipo de discurso é certa. Note que a palavra indispensável para todo tipo de pensamento, raciocínio, conjectura, linguagem é, de algum modo, a mesma tomada pelo Deus dos judeus para sua identidade universal. Nisso brotam filosofias, pois poderíamos imaginar que Deus estaria em todas as coisas e isso nos levaria ao panteísmo. Ou ainda que Deus conceda o ser às

¹⁰ Boas leituras sobre o assunto são encontradas em: Stanley Jaki e Rodney Stark em *The Savior of Science* (1988) e *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts and the End of Slavery* (2003), respectivamente. Também Whitehead em *Science and the Modern World* (1926) fala sobre a crença dos medievais na possibilidade da ciência.

¹¹ Filósofos e teólogos são unânimes em diferenciar o ser (deus) grego do judaico, e essa distinção é sempre relevante para o bem da filosofia e da teologia. A par disso, o encontro dos pensamentos dessas culturas está envolto pela atmosfera desse ser único. Uma excelente investigação sobre o assunto foi feita por Paul Gilbert (2012) onde a crítica ontoteológica desde Kant, as diferenças entre o Deus dos modernos e antigos, e a proposta de enriquecimento filosófico através de uma hermenêutica de Êxodo (3,14) norteiam o texto.

coisas, as faça existir, e por aqui aparece o teísmo. Além do mais, esse ser revelado desperta a curiosidade dos gregos por esse povo cujo Deus é único, como o ser da filosofia grega é único, amadurecendo o intercâmbio entre as culturas fundantes de nossa cultura.

5. LIBERDADE

Para terminar o artigo vou verticalizar um conteúdo específico vindo da religião e indispensável não só para a filosofia, mas condicional de nosso modo de viver contemporâneo, o livre-arbítrio. Minha ênfase será na defesa de que a filosofia não conseguiu secularizar esse conteúdo a ponto de torná-lo racional de maneira apodítica, em outras palavras, em filosofia não há consenso de que somos livres. Isso é importante para mostrar que o raciocínio lógico não é suficiente para decidir a questão, o que atesta que o projeto iluminista de substituição da religião pela filosofia não é possível, e que os impulsos dos saberes religiosos motivam a filosofia, sem por ela serem superados. O livre-arbítrio é um pensamento originado da religião e tão bem aceito pela filosofia que muitas vezes foi trabalhado por filósofos ateus como fatos fundamentais que não exigiam qualquer tipo de justificativa. Isso não quer dizer que não seja, do ponto de vista da filosofia, uma de suas mais importantes e problemáticas questões.

A noção de que a natureza é governada por leis é uma porta de entrada para o problema do livre arbítrio humano. Sendo nós partes da natureza temos também de ser governados por leis, portanto não existe livre arbítrio humano. A tentativa filosófica tradicional em defesa de nossa ação livre era adicionar um componente de mente ou alma imaterial (dualismo) onde se instalaria nosso livre-arbítrio. Nancey Murphy (2016) defende a dissolução do problema se partimos de leis não deterministas (como na física quântica), adotarmos o modelo de conceitos de emergência e causalção descendente, e mostrarmos a inconsistência do reducionismo neurobiológico¹². Trata-se de um tipo de fisicalismo não redutivo, a saber, os humanos são totalmente físicos e exibem características outrora atribuídas à mente (alma) como consciência, livre-arbítrio, etc. A base da ideia é uma fuga do determinismo que empataria o livre-arbítrio. O determinismo científico está escorado na ideia de que as partes formam o todo, ou seja, nosso comportamento (e, portanto, escolhas) seria resultado da interação de nossas partes,

¹² Para maiores detalhes consultar: MURPHY, Nancey. Ação Divina, Emergência e Explicação Científica. In: Harrison, Peter (org.): The Cambridge Companion to Science and Religion. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p.308-326.

fossem elas átomos, genes ou neurônios. Para a filósofa há indícios científicos de que os sistemas mais complexos não são totalmente regidos por suas partes, e isso seria a porta de acesso para afirmações de certo grau de autonomia das ações humanas segundo suas complexidades neuronais e sociais.

A tese de Nancey Murphy tem um vício de origem, a saber, o de acreditar que o livre-arbítrio possa ser compatível com uma visão científica da realidade. Para a autora a visão de realidade que a ciência clássica nos dá é incompatível com o livre arbítrio por ser determinista. De fato, se conheço a situação inicial de um sistema e estou de posse das variáveis relevantes para o funcionamento do sistema, tenho certeza das condições futuras do sistema, uma estrutura como essa não deixa espaço para a ação livre. Uma realidade concebida como não determinista, tal qual nos entrega a física quântica, não permite que saibamos (apenas de maneira probabilística) as condições futuras do sistema. Haveria aqui, como defendem alguns, chance para uma ação livre? A resposta é não. A maior expressão da ação livre humana é poder desobedecer às leis, somos capazes de formular leis e contrariá-las. Num mundo quântico, o fato de não conhecermos com certeza as condições futuras do sistema não indica quebra da lei, pois há uma lei que diz que não podemos saber, em outras palavras, o sistema não “escolhe” para onde vai. A maior ou menor probabilidade de ocorrência de um evento futuro nada tem a ver com o livre-arbítrio que denota uma escolha segundo razões. A tentativa de entender o livre arbítrio através da ciência da natureza é um engano de princípio, pois a ciência trabalha com leis que não podem ser contrariadas, e o livre-arbítrio só existe quando essa possibilidade é real. Por isso que nenhum naturalista forte, ou cientificista, defende o livre-arbítrio, simplesmente, a metodologia própria da ciência não permite que o mesmo tenha sentido.

Há motivos para acreditarmos que possuímos livre arbítrio. Deliberar é nossa capacidade de agir por um motivo, é poder agir de um modo ou de outro segundo razões para tanto. Quando agimos conscientemente, nossas ações podem ser examinadas retrospectivamente e nossa responsabilidade (e liberdade), identificada com os motivos pertinentes para nossa decisão. Afirma Habermas: “no momento em que entrem em jogo razões, que falem a favor ou contra uma ação, nos vemos obrigados a supor que não está fixada *a priori* a tomada de posição, a qual só poderemos chegar depois de pesar as

razões” (HABERMAS, 2006, p.163). Quando temos determinadas vontades comuns, podemos não realizar tal vontade por determinado motivo: tenho vontade (fome mesmo) de comer nesse momento, mas estou assistindo uma conferência, e por esse motivo, decido não comer agora. Sou capaz de avaliar o melhor momento de realizar a ação que meu corpo me solicita, posso decidir motivado por razões. Outro sinal é a autotranscendência ou a capacidade que tenho de avaliar a mim mesmo, de me observar e avaliar o que se passa em mim e, segundo minhas ponderações, agir de um modo ou de outro. Somos capazes de infringir regras sociais ou leis jurídicas, podemos formular nossos próprios julgamentos morais e agir em conformidade com eles, podemos até mesmo agir contra as regras que nós mesmos formulamos.

Habermas faz uma defesa não-metafísica da existência da liberdade da vontade frente ao naturalismo que a nega. Aqui se trata da velha tese, revigorada pelos estudos de neurociência, de que um mundo fechado na causalidade não admite a possibilidade da escolha entre distintas ações alternativas. A ideia de que somos sujeitos autônomos capazes de escolha se baseia num autoengano onde, na realidade, nossas ‘escolhas’ não passariam do resultado de conexões neuronais causais submetidas a leis naturais. Tal determinismo abala a ideia de autoconsciência cotidiana. Habermas sai em defesa da autoconsciência alegando que a autoconsciência não pode ser questionada pela explicação científica, pois a mesma seria incapaz de dar conta da complexidade da linguagem cotidiana, do senso comum formado de que somos responsáveis por nossas ações, e das técnicas terapêuticas que efetivamente mudam comportamentos. Habermas pergunta:

É a concepção determinista uma tese fundada nas ciências da natureza, ou unicamente parte integrante de uma imagem de mundo de caráter naturalista, que deve sua existência a uma interpretação especulativa de uma série de conhecimentos próprios da ciência da natureza? (HABERMAS, 2006, p.160).

Habermas intenta uma conciliação entre a consciência da liberdade de nossas escolhas e a imagem do homem como ser natural. O naturalismo daria conta apenas da segunda imagem. A primeira não pode por ele ser abarcada, mas é parte essencial de nossas crenças adquiridas por longo tempo e proveitosa para nossas vivências cotidianas. A ideia de Habermas é uma argumentação não metafísica a fim de não cair em dualismos.

É aqui onde se instala a questão central: como conciliar explicações racionais não fisicalistas com explicações científicas numa ontologia monista? Uma ontologia que toma a realidade como única (material), parece implicar numa metodologia discursiva

que reduz a racionalidade à racionalidade científica, dispensando outras estratégias discursivas como menos eficazes, ou mesmo tomando-as como incoerentes consigo mesmas. Como resolver esse problema sem retornar à clássica metafísica dualista? O custo de sua não solução seria a marginalização das explicações racionais não causais. Os esforços nos desapontam, pois o máximo que se consegue é uma defesa meramente negativa, em dizer que o fisicalismo não daria conta da liberdade humana segundo uma interpretação dessa.

Quando se trata da liberdade de ação humana pontuada em sua capacidade de decidir motivado por razões, que não necessariamente o fazem agir de um modo ou de outro, temos algo que escapa à naturalização: “nessa dimensão se leva a cabo uma motivação racional de convicções conforme a algumas regras lógicas, linguísticas e pragmáticas que não podem reduzir-se a leis naturais” (HABERMAS, 2006, p.180). São elas produções culturais introjetadas por nós ao longo das gerações conforme cresce a interação entre seres inteligentes no espaço público, proporcionando a socialização da cognição, onde se diversificam as razões para agir de um modo ou de outro. Nesse processo vamos descobrindo caracteres que nos revelam uma forte diferença entre os âmbitos de interações com o outro e com a natureza. Emergem para nós relações de sentido apropriadas para nos capacitar a agir com o outro, e que não se coadunam com nossa gramática de investigação científica quanto ao mundo objetivo (natureza física). Em outras palavras, tomamos ciência de um mundo social entre humanos de certo modo distinto do mundo natural. Linguisticamente temos um espaço natural semanticamente abarcado pela linguagem científica, e um outro espaço argumentativo social onde a multiplicidade de experiências sociais, num entrecruzamento de experiências históricas das mais diversas, foi moldando nossas estruturas linguísticas a ponto de definimos hoje (mas não definitivamente) a própria racionalidade dialógica fiadora da ideia de atuar consciente e livre.

A liberdade da vontade só pode ser aceita no âmbito da tomada de uma decisão da qual sou consciente de ter sido minha escolha. A dúvida cética objetada pelo determinismo neurológico instala-se na não diferenciação entre consciente e inconsciente, onde parece haver apenas uma diferença de grau e não de gênero, descrevendo as experiências conscientes como de um grau de complexidade maior que as chamadas

inconscientes, e assim estariam também sujeitas a leis naturais. Tudo se passa como se o arcabouço de sentido adquirido ao longo de nossas experiências de vida, acabasse por ser internalizado por nosso cérebro e determinasse nossa decisão, ou fosse simplesmente irrelevante frente à nossa herança genética para se decidir algo. A hipótese genética só é válida fundamentada no pressuposto dogmático cientificista fortemente questionado, de que o meio cultural não influencia em nosso comportamento. Dos muitos problemas que esse pressuposto tem de dar conta, um deles seria o da mudança de comportamento que muitas pessoas experimentam ao mudar suas vivências sociais. Quanto à internalização cultural determinadora da ação, a que se notar que somos conscientes dela. Sabemos de nossas influências culturais, históricas e de vida e, sem dúvida, são elas influências fortes para nossas decisões, contudo não são determinantes. Podemos decidir diferentemente e mesmo cambiar os valores internalizados em nossa mente. Na realidade, ambas as teses se tocam se as vemos como características de nossa liberdade de escolha.

Toda pessoa se identifica com o seu corpo que a capacita a agir. O corpo não é um ente que limita minha liberdade, mas a liberdade humana só pode ser vivida num corpo humano, não apenas estamos no corpo, mas nos identificamos com ele, assim nossa liberdade é uma liberdade com condicionamentos naturais. O corpo é sempre ‘meu corpo’ limitando aquilo que posso fazer, essa limitação é base constitutiva para a autodeterminação. Também nossa história de vida contribui como elemento limitador de nossa liberdade, bem como nossos desejos e preferências contam como boas razões para agir. Essas considerações nos afastam de um conceito de liberdade quase absoluto que herdamos de Kant, a partir de seu imperativo categórico, que desconsidera por completo qualquer condicionamento empírico de nosso agir. Tal inflacionamento na ideia de liberdade kantiana é de inspiração platônico-cartesiana, e necessita sempre de algum dualismo que põe em disputa o espírito e a natureza. Aqui, o autor da ação não considera as influências da ação como alheias a seu eu que decide agir, mas como partes constitutivas desse eu que decide.

A decisão livre é aquela tomada pelo agente após refletir as razões para tomar uma e não outra decisão para o caso de uma ação. A liberdade é condicionada porque nunca temos diante de nós infinitas possibilidades e mesmo as possibilidades que temos em muitos momentos são poucas e restritas às circunstâncias e às nossas tendências, temperamentos e caráter. Aqui não há liberdade para decidir entre uma alternativa ou

“outra qualquer”, mas essa “outra (s)” contém restrições que me condicionam. Mesmo minhas opiniões são condicionadas e não surgem arbitrariamente como que vindo do nada, mas vão se formando e moldando numa sucessão e eventos e circunstâncias. Ora, não haveria aqui uma sucessão causal implícita no processo de tomada de decisão? Isso só seria verdadeiro se o julgado por mim “melhor argumento” me obrigasse a seguir por um caminho não deixando possibilidade alguma de tomar o outro. A melhor argumentação me convence, mas não me obriga a agir de determinada maneira. Não existe aqui um convencimento coercitivo. A única liberdade possível para o homem é a liberdade humana (num corpo e numa história), a saber, uma liberdade para um ser com caracteres genéticos e culturais que, quando percebemos que os temos e somos capazes de agir em sentido contrário a eles, apesar das limitações ou condicionantes que nos impõem, percebemo-nos livres.

Toda a discussão gira em torno de como se compreende a vida social. Ou ela é um fenômeno redutível às leis da física (ou das ciências da natureza) ou não é. A questão implica uma decisão ontológica como condição de possibilidade para sua solução: se a realidade é composta apenas de matéria (ou de objetos sujeitos às manipulações teóricas das ciências da natureza), os comportamentos sociais teriam de ser explicados por leis naturais e a liberdade de ação seria apenas uma ilusão. Mas se a liberdade de ação é uma realidade, que tipo de ontologia seria necessária? Admitir que objetos subordinados às leis naturais possam de alguma maneira fazer emergir a liberdade de ação, me parece uma hipótese absurda, pois como algo que não existe, e de natureza totalmente divergente, pode simplesmente surgir da interação de coisas que existem? Não faz qualquer sentido conceber que um universo regido por leis, produza um ser com a possibilidade de contrariar leis, a saber, livre.

Ausente das discussões filosóficas desde a filosofia kantiana, essa questão, liberdade da vontade, retorna com força à filosofia contemporânea. Não se crê hoje (são poucos os que defendem) numa ontologia dualista (essa parece ser tão necessária que sem ela Kant não resolveria, a seu modo, o problema). Aqueles, como Habermas¹³, que

¹³ Confira o capítulo 6 de *Naturalismo e Religião* onde Habermas discute o problema da liberdade e determinismo. Ele faz uma crítica ao experimento de Libet para defender o livre arbítrio. Nesse tipo de discussão, Habermas não é diferente de outros, ao manter o monismo, consegue no máximo mostrar as insuficiências metodológicas do experimento em negar o livre-arbítrio. Habermas não consegue uma prova

querem defender a liberdade da vontade numa ontologia monista, ficam sempre “nas cordas”, pois permanecem o tempo inteiro elaborando sofisticados raciocínios para destacar a impotência do naturalismo, em explicar um fenômeno que para eles existe (a liberdade) sem conseguir dizer de onde vem, pois não possuem uma ontologia apropriada. A contínua sofisticação dos argumentos é o melhor sinal de que não chegamos a algum consenso firme sobre se nossa ação é ou não livre. Para muitos, o que temos é um impasse irresolúvel. Pelas razões indagadas acima, não acredito em solução numa ontologia monista, por outro lado, acho insuperáveis os problemas filosóficos acarretados pelo dualismo. Conclusão: a filosofia não é capaz de nos dar uma resposta definitiva.

A discussão da liberdade da vontade só foi possível após a saída de cena do universo como algo necessário, ou seja, a partir do pensamento judaico-cristão. A filosofia grega não contemplava essa ideia, mesmo nas sofisticadas discussões aristotélicas sobre ações voluntárias, o estagirita não explica como entender uma vontade livre num universo causal (até hoje esse é o cerne do problema). Foi Agostinho o primeiro a tomar ciência da questão e a trazê-la para o âmbito da filosofia.

Agostinho filosofava com a Bíblia aberta. Seu “crer para compreender” torna claro o projeto de que o saber se segue da fé. Inicialmente precisamos crer e só então poderemos compreender. Aqui não vou julgar o método que me parece mais apropriado para a teologia (que não era totalmente separada da filosofia na patrística), mas quero mostrar seu desenvolvimento na questão do livre-arbítrio e seus frutos. A cosmovisão cristã nos conta que seremos julgados por nossas ações e, de acordo com elas seremos premiados ou condenados¹⁴. É o próprio Deus quem atribui a felicidade aos que agirem bem e o castigo a aqueles que não procederem assim. Deus é o juiz absolutamente justo e só pode nos abonar ou censurar se praticarmos nossas ações livremente. Só há pecado se minha ação foi causada por mim mesmo segundo minha vontade livre. Assim, o livre-arbítrio (ou liberdade da vontade) é condição necessária para a realização da justiça divina. Nas palavras de Agostinho:

se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações?

de que somos livres, apenas discute as limitações da argumentação contrária. Penosamente, se defende dos ataques do oponente sem conseguir atingi-lo.

¹⁴ As coisas não são tão simples assim na soteriologia cristã. Uma teologia da Graça tem de ser levada em consideração se queremos abordar o tema sem cometer os erros do pelagianismo. Esse artigo não intenta tal estudo, por esse motivo me detenho a uma simplificação que é suficiente para os objetivos.

Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária... era necessário que Deus desse ao homem vontade livre (AGOSTINHO, 1995, p.75)

Assim, o livre-arbítrio é uma solução para uma questão teológica com gigantesca repercussão em filosofia. Não necessita de comentário a importância filosófica da obra de Agostinho para a história da filosofia e do pensamento ocidental. Como dissemos mais acima, a discussão continua em nossos dias, em especial na filosofia analítica, e todos que participam dessas discussões retomam sua origem em Agostinho que, inspirado na doutrina cristã, nos entrega uma primeira argumentação sobre uma das ideias fundantes da modernidade vindoura, e preciosa à filosofia e a cada um de nós, a saber: somos livres.

A novidade agostiniana acabou incrementando o senso de responsabilidade moral da humanidade com ideias que perduram até hoje, tais como a rejeição do destino, a crença na liberdade de escolha, a possibilidade de mudança de comportamento das pessoas. Isso dá vazão a atitudes práticas como a humanização das carcerárias e rejeição da pena de morte (impensável em tempos antigos). É o Deus que cria livremente quem traz e fundamenta a ideia de liberdade da vontade e mesmo que esse Deus seja negado por Kant (enquanto objeto do conhecimento) e Sartre (enquanto existente) os mesmos não abrem mão das consequências filosófico-morais que essa ideia trouxe, e, mais ainda, creem nessa absoluta liberdade da vontade.

Dado que a ideia de liberdade tem origem religiosa, não foi provada racionalmente de maneira definitiva, mas adotada pela razão, temos de admitir algo de racional na religião ou de não-racional na razão. A razão conter algo de não-racional, em si não é uma contradição, mas apenas uma verificação de que a noção de razão pura da modernidade, livre de qualquer influência externa a si mesma, é ilusória. Além das regras lógicas que conectam nossos raciocínios, o que chamamos de racional, é constituído por consensos construídos socialmente ao longo da história, cujos resultados são propiciados por todas as experiências vividas. E, sem dúvida, uma das mais determinantes é a religiosa.

CONCLUSÃO

A discussão feita acima tem por pano de fundo a tese hegeliana de que a razão tem uma história. Não há uma razão pura instalada em algum lugar do cérebro pronta para

ser investigada e dissecada pela filosofia ou pelas ciências da mente. Também se buscou combater a ideia um tanto subjacente às discussões de filosofia sobre ciência de que as ideias científicas teriam surgido da negação de todas as ideias religiosas e metafísicas que a antecederam. Pensamento plasmado no conhecido relato de Descartes de que não tivera aprendido nada de importante com a filosofia estudada em seu colégio. Por fim, foi mostrado o quanto a filosofia e a ciência se beneficiaram em diálogo com a teologia e que a filosofia de nossos dias tem um promissor caminho a seguir quando não nega sua gênese.

REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO (1995). *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus.

BROOKE, John (2016). “Ciência e Secularização” in *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.137-164.

CONILL, Jesús (2007). “Racionalización Religiosa y Ciudadanía Postsecular”. *Pensamiento*. 238: 571 – 581.

GILBERT, Paul (2012). “Eu sou aquele que serei. Deus: da sarça ardente às aventuras da razão” in *Bíblia e Filosofia – as luzes da razão*, by MIES (org). São Paulo: Edições Loyola: p. 23-50.

GOODMAN, Lenn (2010). “Judaism”. In *A Companion to Philosophy of Religion*. TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul and QUINN, Philip L (org.). Oxford: Blackwell Companions to Philosophy: p.44-58.

HABERMAS, Jürgen (2006). *Entre Naturalismo y Religión*. Barcelona: Paidós.

HARRISON, Peter (2016) (org). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras, p.13-36.

HAUGHT, John (2016). “Ciência, Deus e Propósito Cósmico”. In *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.327-348.

HENRY, John (2016). “A Religião e a Revolução Científica”, In *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.59-82.

HUSSERL, Edmund (2002). *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS.

KANT, Immanuel (1989). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LINDBERG, David (2016). “O Destino da Ciência na Cristandade Patrística e Medieval” in: *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.37-58.

MIES, Françoise (org) (2012). *Bíblia e Filosofia – as luzes da razão*. São Paulo: Edições Loyola.

NUMBERS, Ronald (2016). “Criacionismo Científico e Design Inteligente” in *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org.). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.165-190.

ROBERTS, Jon (2016). “Reações Religiosas a Darwin” in *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.109-134.

TOPHAM, Jonathan (2016). “A Teologia Natural e as Ciências” in *The Cambridge Companion to Science and Religion*, by Harrison, Peter (org). Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. São Paulo: Ideias & Letras: p.83-108.

WAINWRIGHT, William (2010). “Christianity” in *A Companion to Philosophy of Religion*, by TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul and QUINN, Philip. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy: p. 59-66.