

Do Estatuto Acadêmico da Teologia: pistas para a solução de um problema complexo*

Júlio Paulo Tavares Zabatiero**

Resumo: O ensaio descreve a teologia como um saber racional público e não como um saber científico. Discute os conceitos de cientificidade, racionalidade e publicidade, do ponto de vista da teologia cristã pós-metafísica, em diálogo com autores como Rorty, Habermas e Vattimo. Defende a necessidade da teologia manter o vínculo indissolúvel com a fé vivida pela comunidade crente e, a partir desse vínculo, assumir o papel de intérprete entre saberes sobre a vida humana no planeta, com vistas a apoiar o desenvolvimento de sociedades caracterizadas por uma rica e justa participação de seus cidadãos e suas cidadãs na esfera pública, que deverá incluir também a natureza não-humana em suas deliberações morais.

Resumen: El ensayo describe la teología como un saber racional público y no como un saber científico. Discute los conceptos de cientificidad, racionalidad y publicidad, desde el punto de vista de la teología cristiana pos-metafísica, en diálogo con autores como Rorty, Habermas y Vattimo. Defiende la necesidad de la teología mantener el vínculo indisoluble con la fe vivida por la comunidad creyente y, partiendo de ese vínculo, asumir el papel de intérprete entre saberes sobre la vida humana en el planeta, con vistas a apoyar el desenvolvimiento de sociedades caracterizadas por una rica y justa participación de sus ciudadanos y ciudadanas en la esfera pública, debiendo también incluir la naturaleza no-humana en sus deliberaciones morales.

Abstract: This essay describes theology as a public and rational knowledge and not as a scientific kind of knowledge. It discusses the notions of scientificity, rationality and publicity, from the standpoint of a post-

* Este artigo é versão escrita de palestra proferida no VI Salão de Pesquisa da Faculdades EST e mantém parcialmente o seu caráter oral, bem como as limitações de tempo e forma de seu ambiente originário.

** Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero é professor na Faculdades EST, em São Leopoldo, RS.

metaphysical Christian theology, built in dialogue with thinkers like Habermas, Rorty and Vattimo. It argues for the necessity of theology maintaining an unbreakable link with the faith communities in their concrete lives in the world. From this bond, theology should play the role of interpreter between specialized knowledges about the human life in society and nature. It should aim to support the development of societies characterized by a rich and just participation of her citizens in the public sphere, which should also include the non-human part of nature in their moral deliberations.

Introdução

O atual problema do estatuto teórico (acadêmico) da Teologia surge com a controvérsia moderna sobre a verdade e a racionalidade – o conflito entre uma verdade baseada na revelação/fé/autoridade eclesiástica *versus* uma verdade baseada na razão/experiência/autonomia do sujeito. Controvérsia não apenas epistêmica, mas uma em que também aspectos políticos e institucionais estão envolvidos intensamente, na medida em que o saber está inextricavelmente vinculado ao poder no modo moderno de existir no mundo. Controvérsia na qual, na maioria dos casos, a teologia se deixou enredar pelo projeto moderno de racionalidade, submetendo-se aos critérios de validade de diferentes sistemas filosóficos de então.

Entretanto, com a crise do modo especificamente moderno de pensamento verdadeiro, a discussão sobre o estatuto acadêmico da teologia também precisa rever suas características, afastando-se do modo conflitivo-metafísico em que se deu a discussão moderna. Há diferentes vias para resolver a questão do estatuto teórico da teologia na atualidade, cada uma com maior ou menor grau de validade e reconhecimento na comunidade acadêmica. Optei pela via do chamado pensamento pós-metafísico (Habermas), ou pós-fundacional (Rorty), ou pós-estruturalista (Foucault), ou pensamento fraco (Vattimo) – diferentes descrições da apropriação filosófica da virada lingüístico-pragmática na cosmovisão acadêmica do séc. XX e início do XXI¹. Uma via de solução que coloca em xeque o modo metafísico de saber que caracterizou a epistemologia moderna, mais especificamente, a sua epistemologia objetivista, que separa nitidamente sujeito e objeto, e que concebe o sujeito como indivíduo produtor, individualmente, de saber racionalmente verdadeiro, caracterizado pela submissão ao “método científico”.

Ao tomar essa via, minha resposta à questão do estatuto teórico da teologia se constrói a partir de três momentos na trajetória pós-metafísica: em primeiro lugar, uma discussão sobre a cientificidade na qual conluo

¹ O tempo não me permite expor as características fundamentais da virada lingüística em geral, nem as características de cada uma das apropriações da virada pelos autores mencionados, de modo que remeto aos seguintes textos, publicados em português, como introduções à ampla discussão e às conclusões desses autores: HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990; RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997; FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995; e VATTIMO, G. **Para além da interpretação**: o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

que é mais adequado para a teologia não submeter-se aos seus critérios de validação; seguida de uma discussão sobre a racionalidade humana, plural em sua unidade, na qual defendo a racionalidade do discurso teológico; seguida, por fim, de uma discussão sobre o caráter público da teologia, como o modo de ser específico da teologia, ou seja, como o seu estatuto teórico próprio: a teologia como discurso público-racional da fé.

Cientificidade: uma identidade em mutação

No pensamento moderno de corte fundacional (metafísico), acredita-se que há um conhecimento que sirva de *fundamento* para todos os demais. Esse conhecimento é *uno* (engloba toda a realidade), *verdadeiro* (objetivamente, correspondendo perfeitamente à realidade enquanto tal) e, portanto, *irrefutável* (embora constituído sob o signo da argumentação e da falibilidade). Ao longo da Modernidade, a teologia, a filosofia e as ciências disputaram o posto de conhecimento fundacional. A teologia, que ocupava esse posto na universidade européia pré-moderna, é substituída inicialmente pela filosofia e a ela acaba se submetendo a fim de garantir seu espaço no meio acadêmico.² Mais para os estágios finais da Modernidade, a filosofia perde o posto de saber fundacional para as ciências que dela se descolam e assumem vida própria, seja as ciências matemáticas, seja, enfim, as ciências “empíricas”. Na descrição de Habermas, “a filosofia não pode fazer mais do que responder ao desenvolvimento independente das ciências que se tornaram autônomas. Mesmo assim, ela retém sua posição institucional dentro da academia; em outras palavras, entre as ciências e as humanidades, e não só por uma questão de hábito, mas por razões sistemáticas”³.

A luta pela verdade (concebida de modo correspondentista) foi um dos elementos constitutivos da epistemologia moderna e, ao final do conflito, a *cientificidade* tornou-se o fundamento – ao qual a teologia acabou por subordinar-se (como o fizera em relação à filosofia), especialmente ao se autodefinir como uma *ciência* e, a partir dessa autodefinição, postular seu espaço legítimo no meio acadêmico.

2 Esta afirmação possui os limites da generalidade e não pode ser confundida com uma descrição nuançada da epistemologia teológica moderna. O clímax desse processo de tenso relacionamento entre teologia e filosofia pode ser visto nos dois grandes sistemas teológicos do fim da Modernidade, relativamente antagônicos entre si – a neo-ortodoxia de Karl Barth e a teologia correlacional de Paul Tillich.

3 HABERMAS, Jürgen. The Relationship between Theory and Practice Revisited. In: **Truth and Justification**. Cambridge: MIT Press, 2003. p. 286.

A partir da *virada lingüística*⁴, reconheceu-se, finalmente, que todo conhecimento é produzido historicamente pelo ser humano em ação-comunicação na sociedade, de modo que nenhuma de suas formas específicas preenche os requisitos para ser o *fundamento* de todos os demais saberes. Sob o enfoque temático aqui assumido, torna-se essencial, então, rever a noção de cientificidade e desvesti-la de seu caráter de fundamento, libertá-la de seu modo metafísico de constituição.

As ciências foram o último tipo de saber a perder, na Modernidade, o lugar fundacional; mesmo assim, ainda há cientistas e não-cientistas que as vêem como *fundamento* (física, matemática e biologia⁵ são as principais candidatas atuais a esse posto dubiamente honroso) dos demais saberes. De modo especial, as populações de países ocidentais, em geral, ainda vêem a ciência como esse fundamento, de uma forma quase salvífica, por assim dizer. Reconhecer o caráter não-fundacional das ciências demanda uma tarefa intelectual significativa:

A meu modo de ver, nestes tempos, nosso principal trabalho consiste em contribuir para o convencimento dos cidadãos das comunidades democráticas de que eles não conseguirão obter melhor orientação política de cientistas e tecnólogos do que a que, no passado, obtiveram de sacerdotes e filósofos. Devemos tentar convencê-los de que as metas de sua comunidade não podem ser fixadas nem pela “realidade”, nem pelos pretensos *experts* em realidade (e, em particular, convencê-los de que estes não são mais dignos de crédito do que os *experts* em Deus ou no Ser). Devemos dizer-lhes, no espírito da “razão comunicativa” de Habermas, que não necessitam respeitar outra autoridade além da dos acordos que eles mesmos construam livremente⁶.

No pensamento pós-fundacional, as ciências devem ser vistas como uma especialização do senso comum, via argumentação e consolidação provisória dos seus saberes, de modo tal que a cientificidade passa a ser concebida como uma espécie de “acordo comunicativo na comunidade científica”, baseado em um conjunto específico de critérios de validação dos enunciados científicos⁷.

4 Para uma apta descrição da chamada virada lingüística, pode-se consultar OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

5 Um exemplo dos males que tal atitude epistêmica oferece, tanto para as ciências, quanto para a questão da relação entre ciências e religiões, são os virulentos escritos de Richard Dawkins, com sua cruzada, pretensamente científica, anti-religiões.

6 RORTY, Richard. La contingencia de los problemas filosóficos: Michael Ayers en torno a Locke. In: **Verdad y progreso**: escritos filosóficos. Barcelona: Paidós, 2000. p. 318.

7 Dentre a vasta bibliografia disponível, pode-se consultar, como uma boa introdução ao estado de arte da discussão: SOUZA, José C. de (Ed.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

Os principais critérios de cientificidade⁸ são:

refutabilidade (o saber científico deve poder ser refutado pela experiência);

replicabilidade (dos experimentos realizados para formular um enunciado científico);

aproximação (saberes científicos são *parcialmente indeterminados* e não correspondem exatamente aos fatos/realidade);

probabilidade matemática (da própria validação dos enunciados científicos);

valor *infirmativo* dos fatos (que possibilitem a *confirmação* ou *refutação* de uma teoria);

capacidade de *previsão* (de novos fatos ou situações).

Esses critérios se aplicam às chamadas ciências físicas ou naturais e, de certa forma, dão continuidade a um antigo dilema – são “científicas” as disciplinas que estudam a ação humana no tempo e espaço (e.g., história, sociologia, lingüística)? Ora, se conhecimento científico é conhecimento *validado* de acordo com esses critérios acima elencados com extrema brevidade, os saberes disciplinares sobre o agir humano padecem de um certo *déficit* de cientificidade, na medida em que não podem ser validados pelo conjunto de critérios acima. Não deixam, porém, de ser *verdadeiros* = *válidos* os conhecimentos produzidos pelas chamadas ciências humanas e que não se submetem a todos esses critérios de validação científica.⁹

Na pluralidade babélica de vozes científicas, uma tarefa urgente é a de interpretação e diálogo entre elas, de modo a não voltarmos às antigas querelas entre ciências naturais e ciências humanas. É a partir dessa tarefa

8 Esta lista é baseada em diferentes textos e autores, entre os quais: GILES, Thomas R. **A ciência e as ciências**. São Paulo: EPU, 2002; FEIGL, Herbert. A visão “ortodoxa” de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 265-277, 2004; ARAGÓN, María B. de. La lógica de la lógica de la ciencia. **Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia**, Bogotá, v. 1, n. 2-3, p. 67-73; REGNER, Anna C. K. P.; LEAL, Halina M. Racionalidade: uma discussão lateral com Timothy Lenoir. **Episteme**, Porto Alegre, v. 2, n. 4, p. 127-134, 1997; VEIGA-NETO, Alfredo. Ciência e pós-modernidade. **Episteme**, Porto Alegre, v. 3, n. 5, p. 143-156, 1998; HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 1-33, mar. 2007.

9 Como foge ao tema específico de minha fala, remeto à discussão especializada. Por exemplo: OLIVA, Alberto. À espera da ciência: um mundo de fatos pré-interpretados. **Episteme**, Porto Alegre, n. 13, p. 17-43, 2001; PATY, Michel. A ciência e as idas e voltas do senso comum. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-26, 2003; VEIGA-NETO, Alfredo. Epistemologia social e disciplinas. **Episteme**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 47-59, 1996.

que Habermas constitui o próprio da filosofia, a qual, para ele, não é uma ciência:

Desvestida de reivindicações fundacionalistas, e com uma sensibilidade fabulista, ela [a filosofia] entra em cooperação com outras ciências. Frequentemente, a filosofia serve somente como uma guardiã contra teorias empíricas com abordagens fortemente universalistas. Como as ciências, a filosofia continua a focar nas questões da verdade; diferentemente delas, porém, ela mantém uma conexão *intrínseca* com a lei, a moralidade e a arte. Ela investiga questões normativas e avaliativas a partir da perspectiva interna desses mesmos domínios. Ao assumir seriamente a lógica das questões de justiça, ou gosto; ao reconhecer a estrutura dos sentimentos morais e experiências estéticas, ela preserva a habilidade única de mudar de um discurso para outro e de traduzir de um idioma especializado para outro¹⁰.

Uma conseqüência da discussão acima é o reconhecimento de que, se as ciências humanas, em relação às naturais, padecem de um *déficit* de cientificidade, a teologia, em especial, por causa de seu objeto – deus¹¹ – padece de um *elevado déficit* de cientificidade – ou seja, ao estudar deus e suas relações com a sua criação, a teologia cristã inevitavelmente se distancia dos critérios de cientificidade das ciências “naturais”. Como, por exemplo, *replicar* um experimento de pesquisa teológica que tematize, por exemplo, a *criação* do mundo, ou a ressurreição de Cristo, ou a *parousia*? Como incorporar o valor *infirmativo* de fatos da experiência humana no mundo tais como as catástrofes naturais e os males produzidos pelo ser humano – qual a possibilidade de uma teodicéia cientificamente validada? Como validar matematicamente as proposições acerca do agir de Deus e da resposta humana a esse agir – por exemplo, é possível quantificar os resultados da oração?

É certo que, dada a multidisciplinaridade da teologia cristã, critérios de validade das ciências humanas podem ser diversamente incorporados e reduzir o déficit de cientificidade geral da teologia. Por exemplo, as disciplinas históricas da teologia podem se nutrir de critérios historiográficos de

10 HABERMAS, 2003, p. 286.

11 A inicial minúscula, por um lado, indica uma recusa do modo metafísico de falar da divindade e, por outro, sugere que se pense nela, não em sua ipseidade, mas em seus relacionamentos com a criação (falo, evidentemente, de uma perspectiva religiosa cristã). É claro que se pode discutir, e se tem discutido extensamente, se é apropriado definir “deus” como o objeto da teologia cristã. Semelhantemente, aqui toda uma discussão poderia ser evocada – a da relação entre teologia e ciências das religiões.

cientificidade; a exegese pode se apropriar de critérios lingüísticos de cientificidade, etc. Isso, porém, não altera o fato de que, como um todo, o discurso teológico possui um elevado *déficit* de cientificidade. Reconhecer e afirmar esse *déficit* de cientificidade, entretanto, não é afirmar uma falha ou fragilidade da teologia, mas, ao contrário, afirmar sua força e autenticidade¹². Reconhecer o *déficit* de cientificidade é, por outro lado, situar a teologia no espaço contíguo ao da filosofia em sua descrição habermasiana acima.

O próprio da teologia não é a “cientificidade”, mas a sua irreduzível relação à experiência e prática da fé, que transcende as possibilidades explicativas das ciências naturais e humanas, embora não se localize fora do âmbito da racionalidade.¹³ Submeter a teologia aos imperativos da cientificidade é colocar a teologia em uma posição na qual inevitavelmente perderá sua identidade e sua especificidade. Seria reduzi-la a uma das “ciências” das religiões o que, de um lado, lhe possibilitaria uma presença um pouco menos tensa no ambiente universitário, mas, de outro, colocá-la-ia em uma relação por demais tensa com as comunidades de fé. Ora, se reconhecemos a validade da descrição da teologia como “ato segundo”, que caracterizou as teologias latino-americanas do último quarto do século XX, não podemos desvinculá-la do ato primeiro que é a prática da fé. E somente a partir dessa especificidade a teologia poderá contribuir significativamente no diálogo com os demais saberes especializados. Estas considerações nos remetem ao próximo tópico desta apresentação – a racionalidade do discurso teológico.

12 Um exemplo de leitura nessa mesma direção nos é dado por Heidegger, conforme a interpretação dele feita por Vattimo: “A separação entre a fé dos cristãos das origens e o pensamento anticristão representacional – que Heidegger desenvolverá, todavia de maneira por demais esquemática, na sua crítica da onto-teo-logia – aponta na direção da tarefa de pensarmos uma fé sem ‘conteúdos’ – talvez, portanto, também sem dogmas e sem uma teologia como ciência” (VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 164).

13 “O discurso teológico, porém, distingue-se do religioso ao separar-se da práxis ritual no ato de explicá-la, por exemplo, ao *interpretar* sacramentos tais como o batismo ou a eucaristia. A teologia, para suas afirmações, também aspira a uma reivindicação de validade que é diferenciada do espectro das demais reivindicações de validade. Entretanto, além da medida de incerteza que toda reflexão concretiza na medida em que se intromete no conhecimento prático, a teologia não apresentou um perigo para a fé da comunidade na medida em que usou os conceitos básicos da metafísica [...] Sob as condições do pensamento pós-metafísico, quem quer que proponha uma reivindicação de verdade, hoje em dia, deve, de qualquer forma, traduzir experiências que têm seu lar no discurso religioso para a linguagem de uma cultura científica especialista – e, a partir dessa linguagem, retraduzi-la para a prática.” (HABERMAS, Jürgen. *Transcendence from within, Transcendence in this World*. In: MENDIETA, Eduardo (Ed.). **Religion and Rationality**: Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge: MIT Press, 2002. p. 75s).

Concluo esta primeira parte de minha fala com uma única e provocativa sentença: “teologia *não* é ciência”.

Da racionalidade da teologia enquanto não-ciência

Destronado o *fundacionalismo* ou a *metafísica*, desaparece a *unidade* da verdade e se reconhece a *pluralidade* da razão. Na descrição habermasiana, essa *pluralidade* se dá como pluralidade *na* unidade – ou seja: a razão humana é *uma*, mas *pluridimensional*. Sua *unidade* se reconhece no fato de que todo saber humanamente produzido é *lingüísticamente* formulado. Decorre daí que conhecimentos verdadeiros são todos aqueles conhecimentos *validados argumentativamente* por uma comunidade real de comunicação, que reconhece sua provisoriedade e pratica o discurso argumentativo sob o manto de uma transcendência interna à linguagem¹⁴. Assim, há conhecimento *verdadeiro* que não é *científico*. Só é verdadeiro, porém, o conhecimento que seja *racional* (ou seja, validado argumentativamente, ou, na terminologia de Habermas, *discursivamente* validado).

Três são as dimensões da racionalidade segundo a teoria habermasiana: *instrumental*, *normativa* e *expressiva*. A *cientificidade* é, predominantemente, expressão da dimensão instrumental da racionalidade e, ao assumir o lugar de *fundamento* dos demais saberes, contribui para a crise das sociedades ocidentais modernas, que não foram capazes de concretizar o projeto emancipatório da modernidade. Essa dimensão da racionalidade eminentemente técnica, científica, foi se aliando às instituições capitalistas e constituindo o mundo ocidental capitalista, centrado no homem *econômico*, o homem capaz de transformar os objetos em produtos e de organizar a vida em sociedade em função dos interesses do dinheiro e do poder.¹⁵

14 Esta transcendência interna à linguagem possui, pelo menos, dois aspectos essenciais: (1) a transcendência dos contextos específicos dos falantes no caráter comunicativo da linguagem, ou seja, sua auto-estrutura que demanda a validação argumentativa de suas afirmações na busca do consenso; e (b) sua temporalidade inerente, reconhecida a partir da teoria da verdade de C. Peirce, a qual “Karl-Otto Apel e eu temos, até agora, apropriado apenas o *insight* fundamental de sua teoria da verdade, de que um poder transcendente habita nas reivindicações de validade, o qual assegura – para cada ato de fala – uma relação com o futuro: ‘assim, o pensamento só é racional na medida em que ele se recomenda a um possível pensamento futuro. Ou, em outras palavras, a racionalidade do pensamento está em sua referência a um possível futuro’” (HABERMAS, 2002, p. 84).

15 “A sociedade que temos hoje é produto da hegemonia desse novo tipo de saber, tanto na vida pessoal como na vida coletiva, o que significa dizer que nossa civilização, em suas raízes, é uma civilização técnico-científica vinculada a um modo determinado de organizar o processo produtivo, ou seja, vinculada ao capitalismo de tal maneira que a vinculação entre ciência moderna, técnica moderna e economia capitalista constitui a estrutura fundante das sociedades modernas” (OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 293).

Na teoria da ação comunicativa, esse processo de instrumentalização da vida em sociedade é denominado de *colonização* do mundo-da-vida. Revisando a teoria kantiana da racionalidade, Habermas fala de três dimensões da racionalidade ligadas entre si: a dimensão técnico-instrumental (construída no trabalho científico, mas trasladada para a coordenação estratégica das ações coletivas), a dimensão expressiva (a racionalidade vinculada à ação identitária) e a dimensão normativa (a racionalidade vinculada à elaboração e seguimento, ou não, de normas éticas e jurídicas), cada uma das quais com seus próprios critérios de justificação e validade. A colonização do mundo da vida, então, significa que a racionalidade ocidental sofreu um processo de reducionismo: as dimensões normativa e expressiva foram *colonizadas* pela técnico-instrumental – de modo que se se considera válido e verdadeiro aquilo que cumpre os critérios da racionalidade instrumental. Ação racional, conseqüentemente, é somente aquela que atende aos imperativos do sistema – primariamente aos imperativos econômicos, científicos e de manutenção das estruturas de poder.

Quatro grandes domínios da atividade humana foram, assim, reduzidos à condição de irracionalidade e submetidos à eficácia técnica e econômica¹⁶: o pessoal, o ético, o religioso e o ecológico. Como principais conseqüências desse processo, em cada domínio, as sociedades ocidentais sofreram: a fragmentação do sujeito (a pessoa humana se viu, cada vez mais, reduzida à condição de representante de papéis que lhe eram reservados pelo sistema); o relativismo ético e o economicismo (mediante os quais, a justiça se viu reduzida a uma questão de eficácia econômica e respeito ao direito dos mais fortes econômica e politicamente); a privatização da religiosidade (que se tornou uma questão puramente individual, do âmbito privado, sem a capacidade de interferir na arena social); e a coisificação da natureza, despida de valor ético, reduzida a mero depósito de coisas necessárias para o progresso humano. Recuperar a amplitude da racionalidade se torna, portanto, uma tarefa indispensável para o fazer teológico.

Tal recuperação, ainda na linguagem habermasiana, afirma que às diferentes dimensões da racionalidade se articulam diferentes dimensões¹⁷ do “mundo”: a objetual, a social e a pessoal. Os saberes relacionados à

16 Aqui eu vou além de Habermas, que não incluiria o quarto domínio da atividade humana por considerá-lo como o “mundo objetivo” e que eu prefiro chamar de “dimensão objetual” do mundo, evitando o termo “objetivo” por trazer conotações inaceitáveis da descrição positivista da realidade.

17 Aqui também divirjo de Habermas, que não usa o termo “dimensão”.

dimensão objetual não podem ser validados como os saberes normativo e expressivo, mas também não podem ser alienados das dimensões normativa e expressiva da racionalidade. Os saberes relacionados às dimensões social e pessoal do “mundo” (dimensões normativa e expressiva da racionalidade) não podem ser validados da mesma forma que os relacionados à dimensão objetiva (cientificidade), mas também não podem ser despidos de objetualidade, pois, afinal de contas, na descrição retórica pragmatista do ser humano, somos “bípedes sem penas”. Quaisquer sejam as dimensões prioritariamente envolvidas, todos os saberes podem e devem ser validados *argumentativamente = criteriosamente* na comunicação não-distorcida entre pessoas que buscam consenso para agir em prol de um futuro melhor para todas as pessoas e para todo o planeta. Não se trata, por outro lado, de um retorno à antiquada distinção entre “compreensão” e “explicação”. Todos os saberes racionais são, simultaneamente, “compreensivos” e “explicativos”, uma vez que são, todos, elaborados como *enunciados* – ou seja, sua “natureza” é lingüística e comunicativa. Diferentes modos argumentativos de validação, portanto, não constituem diferentes graus de verdade e validade!

E a teologia? Neste cenário, a teologia ocupa um espaço contíguo ao da filosofia. Ambas são tipos de saber que: (a) se articulam primariamente com as dimensões *social e pessoal* do mundo (dimensões *normativa e expressiva* da racionalidade), mas sempre deveriam apontar para a valoração ética dos seres não-pessoais que compõem nosso mundo; (b) são *informadas* pelos saberes plurais e especializados sobre a dimensão objetual de todas as coisas – inclusive dos “bípedes sem penas”; (c) possuem uma predominante dimensão “edificante” (Rorty) – ou seja, *propõem* modos melhores de viver no mundo; e (d) podem desempenhar função *hermenêutica* – fazer dialogar entre si os diferentes tipos de saber sobre o “mundo”.

Teologia e Filosofia se diferenciam pelos seus respectivos *objetos e modos de acesso* ao seu tipo específico de conhecimento (sem, porém, voltar à antiquada querela “fé versus razão”). Para Habermas, a filosofia perde sua identidade quando incorpora a linguagem religiosa ao modo da literatura, abrindo mão de incorporar tal linguagem argumentativamente¹⁸.

18 A partir desta reflexão de Habermas, poderíamos estabelecer uma longa e frutífera discussão sobre as tentativas contemporâneas de estetização e narrativização da teologia que, embora atraentes e compelentes, tendem a reduzir a teologia a uma fala não-argumentativa, meramente “expressiva” e, assim, inadequada para o diálogo em busca de consenso crítico. Isto não quer dizer que o uso de formas literárias e narrativas deva ser banido da teologia!

De um modo análogo, a teologia também perde sua identidade se ela somente cita as experiências religiosas e, sob as descrições do discurso religioso, ela não mais as reconhece como a sua própria base. Portanto, defendo que não pode haver uma conversação entre uma teologia e uma filosofia que usem a linguagem de autoria religiosa e que se encontrem na ponte das experiências religiosas que se tornaram expressões literárias.¹⁹

A especificidade da racionalidade teológica pode ser nomeada como a dimensão transcendental da razão que, em outro trabalho, descrevi da seguinte maneira:

Tendo em vista que a característica principal da ação transcendental é o seu impulso *utópico e para-o-outro*, a racionalidade transcendental se constrói com pretensões de validade utópicas e relacionais. No estudo prático, a racionalidade das ações transcendentais pode ser lida de forma semelhante à das ações identitárias. Se, no caso das ações identitárias, a pretensão fundamental de validade é a da veracidade, no das ações transcendentais, será a da *solidariedade*. Uma ação transcendental será *racional* na medida em que se puder discutir a validade dos valores, crenças e/ou projetos de vida propostos sob os signos da utopia (abertura ao futuro possível) e da solidariedade (abertura ao outro). [...] O que estará em jogo, mais uma vez, não é o conteúdo das crenças, valores e/ou projetos de vida enquanto tais, mas a atitude performativa dos agentes e a correspondência entre as declarações de intenção da ação transcendental e as ações concretamente realizadas²⁰.

Adotando terminologia teológica cristã, a dimensão transcendental da racionalidade se concretiza sob o signo do discernimento.

O discernimento é um momento constitutivo e interno da práxis. Não de uma práxis incondicionada ou absoluta, mas da práxis histórica, real, isto é, condicionada, situada. [...] O discernimento como momento prático não pode ter como referência fundamental uma teoria ou expressão teórica, mas a ação humana real, em cujo seio desempenha uma função própria que devemos descrever [...] trata-se de um “círculo prático” onde o juízo prático do discernimento se funda na estrutura própria da ação.²¹

Ou seja, a racionalidade do discurso teológico cristão não pode ser medida apenas pela coerência interna, argumentativa, de proposições. O

19 HABERMAS, 2002, p. 75.

20 ZABATIERO, Júlio P. T. A racionalidade da ação. *Práxis Evangélica*, Londrina, n. 5, p. 54, 2003.

21 DUSSEL, Enrique. Discernimento: questão de ortodoxia ou ortopraxis? In: *Caminhos de libertação latino-americana*: reflexões para uma teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 245.

vínculo com a práxis da fé é indissolúvel e deve ser plenamente assumido como constituinte da racionalidade do discurso teológico.

Como saber racional, a teologia se elabora no espaço tenso das relações entre comunidades de fé e comunidades seculares, ambas as quais postulam o direito de propor projetos para o melhoramento da vida humana no mundo e na sociedade. Para não perder sua especificidade, a teologia deve assumir seu caráter de discurso racional da fé vivida e não abrir mão de ser a expressão argumentativamente elaborada e validada do *sensus fidei*. Por outro lado, também para não perder sua especificidade, a teologia não pode abrir mão de se constituir em diálogo com as ciências, ou com as comunidades científicas em geral. Como característica essencial de sua identidade, a teologia é um saber *dialógico*, hermenêutico: “A razão teológica, neste final de milênio, deve abrir-se, como nunca, ao diálogo, ao pluralismo e à inculturação. A razão teológica como razão hermenêutica tem um caráter intrinsecamente dialógico, comunicacional, inter-relacional. A razão teológica não é monádica, mas solitária-solidária”²².

Ora, essa imbricação da teologia entre espaços religioso e acadêmico, sua localização no limiar entre experiência de fé e experiência científica implica que a teologia será, também, e inevitavelmente, uma teoria crítica da fé vivida. Teólogas e teólogos não podem aceitar e compactuar com formas de vida cristã que reduzam a fé aos interesses institucionais que regulamentam a vida de seus fiéis, ou aos interesses individualistas de crentes que confundem salvação com a satisfação de seus próprios desejos. Como intérpretes da fé vivida,

teólogos deveriam tentar construir concepções de Deus, da humanidade e do mundo apropriadas para a orientação da vida humana contemporânea. [...] O que é necessário, em cada nova geração, é um conhecimento de Deus adequado e apropriado para a vida humana no mundo dentro do qual ela se encontra, de modo que a devoção e a lealdade humanas, o serviço e a adoração, possam ser dirigidos a Deus, e não aos muitos ídolos que facilmente atraem atenção e interesse. Em, e através de tal construção teológica – realizada com quaisquer movimentos de imaginação criativa que possamos trazer ao trabalho, e com tanta autoconsciência metodológica que pudermos ajuntar – espera-se que os mais sérios problemas que nos confrontam como

22 ALMEIDA, Antonio José de. Os desafios dos novos paradigmas para a prática teológica. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola/SOTER, 1997. p. 141.

seres humanos, hoje, possam ser identificados, e que possamos adquirir algum conhecimento de formas apropriadas para resolvê-los²³.

Sintetizando as trilhas até aqui percorridas:

Teologia não é ciência, mas pode, em alguns casos, preencher de forma *frágil* critérios de cientificidade.

Teologia é saber *racional*, pode e deve ser validado argumentativamente, na comunidade acadêmica teológica, em resposta à fé vivida e em diálogo com a comunidade acadêmica em geral.

O discurso teológico, assim, precisa se constituir em formas que possibilitem o *diálogo* com – e entre – os mais variados interlocutores em seus diferentes espaços de atuação: igrejas, academia, sociedade. O próprio da teologia cristã, entretanto, radica em sua relação direta com a experiência cristã de fé, como ato de fala que visa dar sentido a essa fé sob as condições da racionalidade comunicativa. Como expressão mais forte de sua especificidade, a teologia precisa ser concebida como discurso público, tema final de minha fala nesta manhã.

Publicidade: teologia como discurso *público* da fé

Se formularmos uma pequena e frágil hierarquia, diria que a teologia é *minimamente* científica, *normalmente* racional e *prioritariamente* pública. Em outras palavras, a *publicidade* é o modo de ser específico da teologia cristã, o que significa que todo o trabalho para a elaboração rigorosa de saberes teológicos deve estar a serviço da esfera *pública*. A teologia não pode ser praticada em defesa de interesses *privados*, nem de interesses do setor *estatal*.

Como atividade *pública*, a teologia é *dialógica*: *ouve* as comunidades eclesiais-em-missão às quais pertence e lhes *responde* com seus saberes; é, então, sempre teologia *prática* (não no sentido “disciplinar” – uma das quatro subdisciplinas da teologia), ou seja, saber *crítico* da missão e da espiritualidade das comunidades eclesiais, a serviço do Reino de Deus.

Como atividade *pública*, a teologia é *dialógica*: *ouve* os diferentes setores da academia e lhes *responde* com seus saberes; é saber *hermenêutico* e *crítico* a serviço da busca incessante de conhecimento válido e verda-

23 KAUFMAN, Gordon D. **In Face of Mystery**: A Constructive Theology. Cambridge: Harvard University Press, 1993. p. 31.

deiro – científico e racional – e sua subordinação aos interesses públicos de uma *vida melhor* para o planeta terra e seus habitantes.

Como atividade *pública*, a teologia é *dialógica*: *ouve* os clamores da sociedade e da natureza e *lhes responde* com seus saberes; é saber *edificante* e *crítico*, cumprindo assim as funções *profética* (denúncia do pecado) e *evangelizadora* (anúncio do Reino) – em *solidariedade* e *esperança* radicais.

Dois imperativos convocam a teologia, em seu caráter público, de modo especial em nossa sociedade:²⁴

1. Defender a ética da dominação sistêmica²⁵

Um dos principais perigos do cientificismo é a fragmentação dos saberes e a cisão entre as diferentes dimensões da razão, de modo que o ser humano se torna naturalizado e objetificado como qualquer outro objeto da pesquisa. Isto ocorre, em parte, porque “as diversas ciências apresentam respostas plurais para o sentido da vida [...] cada uma fica presa a seu particularismo”²⁶. Diferentemente da pluralidade científica, “a teologia, porém, mantém viva a pergunta pelo todo do ser humano, do mundo, da história. [...] Colabora desde esse ponto de vista para a integração dos saberes”²⁷. Dentre os graves desafios que o particularismo científico apresenta, os ligados à bio-ética se destacam como exemplo. Que é a vida que defendemos? Quais são as prioridades mais urgentes a serem concretizadas na pesquisa genética, de modo que não seja mais um avanço da ciência a beneficiar quase que exclusivamente empresas e pessoas capazes de pagar por seus produtos? No diálogo público, a teologia deverá defender a sociedade, especialmente as vítimas do capitalismo voraz, da dominação sistêmica. Deverá, também, defender a sociedade dos interesses, por vezes míopes, de

24 Retomo, aqui, boa parte da seção final de ZABATIERO, Júlio P. T. De mestra a intérprete: a teologia no mundo acadêmico. In: FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). **Teologia e sociedade**: relevância e funções. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 327-347.

25 Por “dominação sistêmica” entendo a leitura de Habermas sobre as sociedades ocidentais em sua Teoria da Ação Comunicativa. Como não há espaço para entrar em detalhes, remeto aos meus artigos sobre a possibilidade de diálogo entre a teoria habermasiana e a teologia, na revista **Práxis Evangélica**, Londrina, números 2 a 5.

26 LIBÂNIO, João Batista. O lugar da teologia na sociedade e na universidade do século XXI. In: NEUTZLING, Inácio (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. p. 25.

27 LIBÂNIO, 2005, p. 25.

instituições religiosas que interferem inadequadamente na discussão dos limites da ciência.²⁸

Nesse embate ético e político, a teologia tem o dever de defender os direitos das pessoas mais empobrecidas e vitimadas pela globalização geográfica e simbólica da ideologia do livre-mercado e sua profetisa, a tecnologia. Neste sentido, é preciso perguntar pela unidade do pensamento teológico, ele também pluralizado de tal forma em diferentes “teologias de” que corre o risco de se perder e fragmentar de tal forma que se torne incapaz de apresentar uma visão coerente das mais importantes lutas da humanidade no presente. Sem recair em uma linguagem metafísica, própria de uma visão de mundo unificada, a teologia não deveria, entretanto, abrir mão da sua própria unidade, na multiplicidade legítima de suas vozes.

Neste âmbito, uma afirmação plena da ecumenicidade, não restrita ao âmbito religioso, encontra seu lugar:

Talvez seja tempo de pensar a teologia acadêmica [...] como tendo a vocação específica de prover um cenário dentro do qual todo o amplo espectro de vozes teológicas (bem como das apropriadas vozes não-teológicas) possa ser ouvido, um cenário dentro do qual cada um seria ouvido respeitosa e poderia se engajar em conversação séria com vozes de outras perspectivas (freqüentemente conflitivas). [...] teologia acadêmica deveria ter sua própria “advocacia”, a saber a manutenção de uma permanente conversação livre e aberta, tão inclusiva quanto possível, acerca de questões teológicas. A teologia acadêmica, assim concebida, seria intrinsecamente pluralista e pública em seu caráter, no sentido de que: (a) reconheceria claramente a existência e legitimidade de uma ampla diversidade de vozes teológicas (incluindo as não-acadêmicas); (b) facilitaria a conversação séria entre essas posições amplamente diferentes, de modo que cada uma poderia aprender das demais; e (c) contribuiria com conceitos e teorias (teológicas) para essa ampla conversação [...] que iriam interpretar e enfatizar a importância da conversação pluralista deste tipo, tanto para a empresa teológica como um todo, quanto para o público mais amplo²⁹.

28 HABERMAS, Jürgen. **Fé e conhecimento**. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>. Acesso em: 22 fev. 2007. “O reverso da liberdade religiosa é de fato uma pacificação do pluralismo de visões de mundo, o qual teve encargos desiguais. Até agora o Estado liberal só exige dos fiéis entre seus cidadãos que dividam sua identidade em cotas de participação públicas e privadas. São elas que devem traduzir suas convicções religiosas em uma linguagem secular, antes que seus argumentos tenham a perspectiva de serem aprovados por maiorias. Assim, católicos e protestantes de hoje, quando reclamam para o óvulo fecundado fora do útero o status de portador de direitos fundamentais, tentam (talvez se precipitando) traduzir a semelhança-à-imagem-de-Deus para a linguagem secular da Lei Fundamental.”

29 KAUFMAN, 1993, p. 68.

Não seria essa ecumenicidade plena um dos veículos viáveis do ideal ético da universalidade da justiça, seja nos termos da teoria de Rawls, seja nos termos da ética do discurso de Habermas e Apel? Não seria tal ecumenicidade o reconhecimento, por parte da teologia, do ecumênico clamor das vítimas da injustiça e exclusão globalizadas pelo sistema? Não seria essa ecumenicidade o lugar necessário (embora não suficiente) para o efetivo diálogo com as concepções não-religiosas de vida social?

2. Contribuir positivamente para a participação de pessoas religiosas na democracia

A afirmação da unidade da teologia não pode ser confundida com a negação da pluralidade legítima de vozes em uma sociedade democrática. Para o bem da democracia, é importante que a teologia se apresente de forma plural, mas de modo que as suas diferentes vozes e perspectivas não sejam vistas como concorrentes, mas como parceiras de diálogo. O alvo democrático do consenso é cada vez mais ameaçado pelos interesses particulares do capital – financeiro e tecnológico – e do poder político que vai se privatizando cada vez mais nos interstícios das estruturas democráticas fragilizadas pela submissão aos imperativos da economia e pelos desmandos da corrupção que, em vários países, inclusive o nosso, torna-se cada vez mais endêmica.

Diante da desesperança que se constrói por causa da incapacidade de governos – mesmo populares – de resolver em curto prazo os problemas econômicos e políticos, a teologia precisa se apresentar como co-guardiã da democracia, defendendo-a dos fundamentalismos religiosos dos mais diversos tipos que ameaçam as sociedades contemporâneas. Não só o fundamentalismo guerreiro e cego de governantes da grande potência do norte, mas também o fundamentalismo míope da adesão a uma única ideologia, a uma única visão de sociedade renovada que, no passado não muito distante, a teologia também experimentou em nosso hemisfério.

A teologia precisa ajudar as pessoas de fé, e mesmo as não-religiosas, a se encontrarem com o sagrado não subjugado ao fundamentalismo. Talvez o perigo mais insidioso de nossos tempos, neste contexto do papel da teologia e dos saberes na Universidade e nas sociedades em geral, o fundamentalismo ressurgente em nossos dias deve ser denunciado em alto e bom tom. É claro que não podemos, neste caso, nos restringir a denunciar o fundamentalismo islâmico, ou o fundamentalismo cristão norte-americano – mas incluir o fundamentalismo da secularidade:

[...] a sacralidade hoje poderá ser encontrada por aquele ou aquela que está em busca de uma interface experiencial feita ao mesmo tempo de *perenidade e movimento*. Experimentar o sagrado é tocar naquilo que não passa, naquilo que é feito de perenidade, que está grávido de plenitude e que dá sentido e estrutura à vida humana de maneira robusta e inegável. Ao mesmo tempo, é ser constituído para sempre em peregrino, permanentemente em busca, sempre a caminho, nunca fixado em nenhum solo ou nenhuma paisagem. [...] Neste sentido, a sacralidade em tempos de secularidade e no início de um novo milênio nos obriga a repensar categorias tão fundamentais da vida quanto tempo e espaço, conteúdo e forma, razão e imaginação. Obriga igualmente a repensar a maneira de fazer teologia. Esta não pode fazer-se senão em contínua e fecunda interface com a ciência da religião e a espiritualidade, ainda que incluindo, humildemente, a razão, que durante tantos séculos foi a garantia maior da segurança e da veracidade do discurso teológico³⁰.

Nesta busca, um dos novos imperativos da ação teológica é a dessacralização de visões metafísicas do mundo, tanto as de direita como as de esquerda, especialmente aquelas que se legitimam mediante o apelo à razão secularizada de forma radical e negam à fé qualquer lugar significativo no aperfeiçoamento das sociedades humanas. Retomo, neste contexto, as palavras de Carlos Palácio, aplicando-as deslocadamente para a defesa do diálogo democrático. A adesão incondicional da teologia cristã não deverá ser a nenhum modelo de sociedade, nem mesmo a democrática, mas a adesão a Jesus Cristo e seu projeto de vida para o ser humano. Até que ponto, porém, o recurso a tal linguagem especificamente religiosa é legítimo na participação de cidadãos na esfera pública democrática?

Em recente palestra, Habermas enfrentou as objeções que se levantaram contra sua opinião anterior, liberal, sobre a participação de crentes na esfera pública. Agora, ele reconhece que “o estado liberal tem um interesse próprio em liberar vozes religiosas na esfera política pública, pois ele não pode saber se a sociedade secular não iria, de outra forma, se alienar de recursos-chave para a criação de sentido e identidade”³¹. Tal reconhecimento demanda uma nova visão da esfera pública e da cidadania, uma visão alimentada pelo amor³² ao povo concreto e real, que deverá estar acima

30 BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola/SOTER, 1997. p. 331s.

31 HABERMAS, Jürgen. **Religion in the Public Sphere**. Palestra apresentada no Seminário do Prêmio Holberg, em 29 de novembro de 2005, p. 8.

32 Para uma interpretação filosófica da fé cristã como prática do amor, ver VATTIMO, 2004.

dos interesses da economia e dos partidos políticos. Entra, aqui, o papel da teologia como tradutora e intérprete: traduzir os conteúdos da fé em uma linguagem não-religiosa que possa ser parte integrante dos processos democrático-constitucionais de formação de leis, sem abrir porta para o retorno a uma forma de cristandade não mais viável em nosso mundo globalizado e plural. Isto também reconhece Habermas em sua palestra recém-mencionada:

Enquanto cidadãos de fé só podem fazer contribuições públicas em sua própria linguagem religiosa, com o requisito de que elas sejam traduzidas, os cidadãos seculares devem abrir suas mentes ao possível conteúdo de verdade dessas apresentações, e mais, até mesmo entrar em diálogos a partir dos quais razões religiosas possam então emergir na forma transformada de argumentos genericamente acessíveis³³.

Se concluir é preciso...

Ofereci, neste breve ensaio, uma descrição do estatuto teórico da teologia. Descrição construída no espaço do pensamento pós-metafísico contemporâneo, especialmente em diálogo com autores como Habermas, Rorty e Vattimo. Nesta descrição, o próprio da teologia é o seu caráter público, sua vocação de discurso orientador para a vida humana em sociedade e no planeta. Mas não como discurso *orientador* em sentido fundacional, mas como uma das vozes no diálogo público e democrático de construção da vida humana. Como discurso, a teologia é racionalmente elaborada, e sua racionalidade não é independente da racionalidade humana enquanto tal, mas integrante dela, na pluralidade de suas dimensões. Diante dos conflitos onto-teológicos da Modernidade, uma dimensão transcendental da racionalidade deve ser reconhecida como constitutiva primária da razão teológica, mas uma dimensão transcendental interna à linguagem e à comunicação humanas. Enfim, desde o início afirmo neste ensaio que a teologia possui elevado *déficit* de cientificidade. Como discurso racional e público, não é útil, nem interessante para a teologia sua descrição como ciência. É exatamente em sua não-cientificidade que radica o específico, o próprio da teologia como *intellectus fidei*, como saber dialogal público e racional, como teoria crítica da fé vivida. Após séculos de esforço para reconstituir um

33 HABERMAS, 2005, p. 8.

espaço digno na academia, predominantemente aceitando os critérios de demarcação identitária do projeto moderno de racionalidade técnico-instrumental, é nossa tarefa como teólogos e teólogas reencontrar e ressituar a teologia nos espaços liminares da igreja, da academia e da sociedade.

Referências

- ALMEIDA, Antonio José de. Os desafios dos novos paradigmas para a prática teológica. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola/SOTER, 1997.
- ARAGÓN, Maria B. de. La lógica de la lógica de la ciencia. **Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia**, Bogotá, v. 1, n. 2-3, p. 67-73.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade num mundo secularizado. In: ANJOS, Márcio F. dos (Org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola/SOTER, 1997. p. 331s.
- DUSSEL, Enrique. Discernimento: questão de ortodoxia ou ortopraxis? In: **Caminhos de libertação latino-americana**: reflexões para uma teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 245.
- FEIGL, Herbert. A visão “ortodoxa” de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 265-277, 2004.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- GILES, Thomas R. **A ciência e as ciências**. São Paulo: EPU, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Fé e conhecimento**. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>. Acesso em: 22 fev. 2007.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. **Religion in the Public Sphere**. Palestra apresentada no Seminário do Prêmio Holberg, em 29 de novembro de 2005, p. 8.
- _____. The Relationship between Theory and Practice Revisited. In: **Truth and Justification**. Cambridge: MIT Press, 2003. p. 286.
- _____. Transcendence from within, Transcendence in this World. In: MENDIETA, Eduardo (Ed.). **Religion and Rationality**: Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge: MIT Press, 2002. p. 75s.
- HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. **REVER-Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 1-33, mar. 2007.
- KAUFMAN, Gordon D. **In Face of Mystery**: A Constructive Theology. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

LIBÂNIO, João Batista. O lugar da teologia na sociedade e na universidade do século XXI. In: NEUTZLING, Inácio (Org.). **A teologia na universidade contemporânea**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. p. 25.

OLIVA, Alberto. À espera da ciência: um mundo de fatos pré-interpretados. **Episteme**, Porto Alegre, n. 13, p. 17-43, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

PATY, Michel. A ciência e as idas e voltas do senso comum. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-26, 2003.

REGNER, Anna C. K. P.; LEAL, Halina M. Racionalidade: uma discussão lateral com Timothy Lenoir. **Episteme**, Porto Alegre, v. 2, n. 4, p. 127-134, 1997.

RORTY, Richard. La contingencia de los problemas filosóficos: Michael Ayers en torno a Locke. In: **Verdad y progreso**: escritos filosóficos. Barcelona: Paidós, 2000. p. 318.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

SOUZA, José C. de (Ed.). **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **Para além da interpretação**: o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VEIGA-NETO, Alfredo. Ciência e pós-modernidade. **Episteme**, Porto Alegre, v. 3, n. 5, p. 143-156, 1998.

_____. Epistemologia social e disciplinas. **Episteme**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 47-59, 1996.

ZABATIERO, Júlio P. T. A racionalidade da ação. **Práxis Evangélica**, Londrina, n. 5, p. 54, 2003.

_____. De mestra a intérprete: a teologia no mundo acadêmico. In: FREITAS, Maria Carmelita de (Org.). **Teologia e sociedade**: relevância e funções. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 327-347.