

Diálogo & Antítese

Sobre a erudição cristã

Alvin Plantinga



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas

Sobre a erudição acadêmica cristã

Alvin Plantinga

Tradução: Vitor Grando

Nossa questão aqui é: como pode uma universidade ser uma instituição apropriadamente católica ou cristã? Como tal universidade deveria ser? Essa é uma questão difícil por três razões: Primeira, como Chuck Wilber e outros apontaram, não temos modelos contemporâneos[1]. Não podemos olhar para Princeton (embora a amamos e a admiramos), para ver como eles fazem as coisas, como um modelo para nós. De fato, a verdade é justamente o oposto. Uma lição a ser aprendida da última palestra de George Marsden é a lição de que Princeton é um projeto falho. Outrora era, ou almejava ser, uma universidade cristã, assim como nós; esse alvo, infelizmente, não foi alcançado. Não podemos tomar Princeton como modelo; de fato, devemos aprender com seus erros. Segunda, se o que nós queremos é uma universidade católica ou cristã, devemos, como Nathan Hatch apontou, ousar ser diferente, seguir nosso próprio caminho, encarar os riscos envolvidos em se aventurar em territórios não explorados. Isso não é fácil; existem fortes pressões para que nos conformemos. (Mas é nossa universidade, afinal, e não temos que seguir o mesmo rebanho). E terceiro, essa é uma questão multifacetada; tem que ser pensada em conexão com a educação de pós-graduação e de graduação também; devemos pensar sobre a necessidade do tipo de conversação mencionada por Craig Lent – tanto sobre a necessidade de tal conversação, e sobre os tópicos apropriados; temos que pensar sobre currícula [N. do T.: algo como `grade curricular`], sobre relacionamentos com outras universidades que almejam o mesmo objetivo que nós, como também sobre relacionamentos com outras universidade que almejam alvos diferentes; temos que pensar o que isso implica em relação às políticas de contratação; temos que pensar sobre essas coisas e milhares de outras.

Eu quero considerar apenas uma questão entre esse monte de questões. Como uma universidade cristã e como a comunidade intelectual cristã deveria refletir sobre a erudição e a ciência? O tipo de erudição e de ciência praticado numa universidade católica deveria diferir do tipo encontrado em outros lugares? Se sim, de que forma? Eu quero apresentar um tipo de visão – não pensando ser essa a verdade completa, mas como uma contribuição à nossa conversação.

Pensadores cristãos desde Agostinho, pelo menos, têm visto a história humana como envolvida num certo tipo de conflito, ou batalha, ou luta entre duas implacáveis forças espirituais opostas. Agostinho falou da Cidade de Deus e da Cidade Terrena ou Cidade do Mundo: a Civitas Dei e a Civitas Mundi.



Alvin Carl
Plantinga

É um filósofo analítico americano, que trabalha principalmente em lógica, justificação, filosofia cristã e epistemologia. Ele é o autor de importantes trabalhos, incluindo Deus e Outras Mentes (1967), A Natureza da Necessidade (1974) e uma trilogia de livros sobre epistemologia, que culminaram em Warranted Christian Belief (2000) que foi simplificado com o livro Conhecimento e Crença Cristã (2016). Seu livro Crença Cristã Avalizada foi lançado no Brasil recentemente pela editora Vida Nova em parceria com a ABC².

[2] A primeira, a princípio, é dedicada a Deus e a Sua vontade e glória. A segunda é dedicada a algo totalmente diferente. Agostinho, penso eu, está certo, mas eu quero desenvolver os seus insights da minha própria forma.[3] De fato, nós precisamos fazer isso de nossa própria maneira e a partir de nossa perspectiva histórica. A relação entre a Cidade de Deus e a Cidade Terrena muda constantemente; a estrutura da Cidade Terrena muda constantemente; um relato das lealdades e compromissos da Cidade Terrena que era correto nos dias de Agostinho, hoje, 15 séculos depois, não pode ser aplicado diretamente nos nossos dias. Agostinho estava certo; e o mundo intelectual ocidental contemporâneo, como o mundo de sua época, é um campo de batalha ou arena onde acontece uma luta por nossas almas. Essa batalha é uma discussão de três vias. Há três principais competidores no mundo intelectual ocidental contemporâneo, e quero tentar descrevê-los. É claro que uma empreitada como essa é, no máximo arriscada e no mínimo deveras presunçosa. O mundo ocidental contemporâneo é uma questão vasta e informe, incluindo uma enorme variedade de pessoas, numa enorme variedade de lugares, com tradições culturais enormemente diferentes. Nós todos sabemos quão difícil é entender claramente o clima intelectual de uma era passada – o Iluminismo, digamos, ou a Europa do século XIII, ou a América do século XIX. É certamente muito mais difícil chegar a uma sólida compreensão do nosso próprio tempo. Por essas razões gerais, há de se ter tremor ao fazer isso. Há também razões menos universais para esse tremor: não deveria ser do historiador, não do filósofo, cujo trabalho é descobrir tendências intelectuais, entender a intelectualidade da época, investigar

pressuposições de toda era contemporânea? Então aqui eu deveria transferir a tarefa aos historiadores presentes, que são meus superiores.

Da forma como vejo a questão, portanto, há três principais competidores disputando supremacia espiritual. Três perspectivas ou formas de pensar sobre como o mundo é, como nós somos, o que é mais importante sobre o mundo, qual é o nosso lugar nele, e o que devemos fazer para vivermos uma boa vida. A primeira dessas perspectivas é o Cristianismo ou o teísmo cristão, ou o teísmo judaico-cristão; não preciso dizer muito sobre isso. Eu quero lembrá-los, no entanto, que essa perspectiva teísta tem estado muito na defensiva (ao menos no Ocidente) desde o Iluminismo.

Além da perspectiva teísta, há fundamentalmente duas outras. Ambas têm estado conosco desde o mundo antigo; mas cada uma delas têm recebido expressão muito mais forte nos tempos modernos. De acordo com a primeira perspectiva, não há Deus, e nós, seres humanos, somos partes insignificantes de uma máquina cósmica gigante que prossegue totalmente indiferente a nós, nossas esperanças e aspirações, nossas necessidades e desejos, nosso senso do justo e do adequado. Essa imagem é eloquentemente expressa no livro "A FreeMan'sWorship" de Bertrand Russell; essa imagem remonta a Epicuro, Demócrito, e outros no Mundo Antigo e encontra uma esplêndida expressão no poema de Lucrecio, *De Rerum Natura*; chamemo-la "Naturalismo Perene". É a perspectiva de Carl Sagan, com sua pomposa declaração: "O cosmos é tudo que há, houve ou haverá". De acordo com a segunda perspectiva, por outro lado, somos nós mesmos – nós, seres humanos – que somos responsáveis pela estrutura básica do mundo. Essa noção remonta a Protágoras, no mundo antigo, com sua alegação de que o homem é a medida de todas as coisas; e encontra uma expressão ainda mais poderosa nos tempos modernos na "Crítica da Razão Pura" de Immanuel Kant. Chame-a de "humanismo iluminista", ou "subjetivismo iluminista", ou, mais descritivamente, "anti-realismo criativo". Essas duas perspectivas são, de fato, muito diferentes; vou tecer algumas palavras sobre ambas.

A. NATURALISMO PERENE

Naturalismo perene (doravante "naturalismo"), como eu digo, remonta ao mundo antigo. O naturalismo também é encontrado, de forma mais sutil, no mundo medieval (entre os Averroístas, por exemplo). Mas coube à modernidade e aos tempos contemporâneos apresentar as mais amplas e completas manifestações dessa perspectiva. Thomas Hobbes, os Enciclopedistas Iluministas, e Barão de Holbach são exemplos modernos dessa abordagem; entre nossos contemporâneos e quase-contemporâneos estão John Dewey, Williard van Orman Quine, Bertrand Russell, Carl Sagan, um surpreendente número de teólogos liberais, e um monte de outros dentro e fora da academia. Essa abordagem prevalece especialmente entre aqueles que se dizem baluartes da ciência. Do ponto de vista dessa perspectiva, não há Deus, e os seres-humanos são vistos como simples parte da natureza. A forma de entender o que é mais distinto em nós, nossa habilidade de amar, agir, pensar, usar a linguagem, nosso humor e dramatização, nossa arte, filosofia, literatura, história, nossa moralidade, nossa religião, nossa tendência a se envolver em causas muitas vezes incomuns e devotar nossas vidas a elas – a forma fundamental de entender tudo isso é em re-

lações de nossa comunidade com a natureza (não humana). Nós somos mais apropriadamente vistos como partes da natureza e devemos ser entendidos em relações de nosso lugar no mundo natural.[4]

Primeiro, um exemplo trivial. Aqueles que endossam essa visão muitas vezes parecem pensar que a forma de descobrir como nós seres humanos deveríamos viver é observar como outros animais lidam com as coisas; esse é o equivalente naturalista da máxima Bíblica "Vá ter com a formiga, ó preguiçoso". Eu assisti recentemente um talk show na TV onde um cientista depreciava a ética e os costumes tradicionais acerca da sexualidade - 'laço heterossexual entre um casal', era como ele dizia – baseando-se no fato de que somente três por cento dos animais agem dessa forma. Ele não disse nada sobre plantas, mas, sem dúvida, conclusões ainda mais interessantes poderiam ser tiradas disso. Em outro talk show recente, o entrevistado dizia que havia observado (em um nível cotidiano e não científico) que primos são muitas vezes mutuamente atraídos romanticamente, ela então acrescentou que recentemente havia descoberto confirmação científica dessa observação: seres humanos, ele disse, se assemelham às codornizes (não o ex vice-presidente, mas o pássaro) [5] nesse quesito, e de fato codornizes primas se atraem mutuamente.

Um segundo e mais importante exemplo: uns anos atrás eu ouvi um eminente filósofo americano contemporâneo refletir sobre conhecimento, crença, e toda a empreitada cognitiva humana. A forma de entender isso tudo, ele disse – a forma de ver o que há de mais básico e importante sobre isso – não é vê-la como uma das manifestações da imagem de Deus, uma forma pela qual nós nos assemelhamos ao Senhor, que é o primeiro-conhecedor e que nos criou de tal forma que sejamos espelhos finitos e limitados de sua perfeição ilimitada e infinita. Esse filósofo seguiu uma linha bem diferente. Os seres-humanos, ele disse, têm crenças (e até aqui há pouco para objetar); e essas crenças podem fazer com que eles ajam de determinadas formas. Colocando em termos mais sofisticados, as crenças de uma pessoa podem ser parte de uma explanação causal de suas ações. Como isso pode ser? Como isso acontece, como podem os seres humanos serem tais que eles podem ser levados a fazer certas coisas pelo que eles crêem? Como pode minha crença de que há uma cerveja na geladeira causar ou causar parcialmente esse objeto físico letárgico, que é o meu corpo, erguer-se de um confortável sofá, ir até a geladeira e abrir a porta?

A resposta: pense em um termostato: ele também tem crenças – simplórias crenças, sem dúvida, mas ainda assim crenças. O que ele crê são coisas do tipo "está ficando quente aqui", "está muito frio aqui" ou "é exatamente aqui"; e é fácil ver como essas "crenças" causam a ligação de uma fornalha ou ar condicionado. E agora a ideia básica: nós deveríamos ver o pensamento humano e sua conexão com a ação como algo um pouco mais complicado em relação ao que acontece com o termostato. A ideia era que se pensarmos como funciona com o termostato, então teremos a chave para entender como acontece com os seres humanos. Outros sugerem os computadores. O pensamento humano é um tipo de computação feita pelos computadores. E, é claro, isso é só mais um exemplo de um projeto muito mais amplo: o projeto de ver tudo que é distinto em nós – literatura, arte,

divertimento, humor, música, moralidade, religião, ciência, erudição, as tendências de se alistar em causas improváveis, mesmo que custe alto a nós mesmos – o projeto de explicar todas essas coisas em relações de nossa comunidade com a natureza não humana.

A forma que essa perspectiva tem nos nossos dias é amplamente evolucionista: nós devemos tentar entender os fenômenos humanos básicos através de suas origens na mutação genética aleatória ou algum tipo de variabilidade, e sua perpetuação através da seleção natural. Considere as explicações sociobiológicas do amor, por exemplo: amor entre homens e mulheres, entre pais e filhos, amor de amigo, pelos alunos, amor de igreja, universidade, país – amor em suas mais diversas formas de manifestação. Tomado nessa amplitude, o amor é um dos mais significantes fenômenos humanos e uma poderosa força em nossas vidas. Como deveríamos pensar sobre o amor no contexto da explicação evolutiva em questão? Bem, a ideia básica é que o amor surgiu, de forma última e originalmente, através de alguma forma de variação genética (mutação genética aleatória, talvez); persistiu através da seleção natural por ter tido ou ainda ter algum valor para a sobrevivência. Seres humanos, macho e fêmea, assim como hipopótamos macho e fêmea, se juntam para ter filhos (cria) e permanecem juntos para fazê-los crescer; isso tem valor para a sobrevivência. Quando entendemos isso, nós entendemos esse tipo de amor e passamos a ver sua importância básica e o mesmo vale para as outras variedades e manifestações de amor. E isso, fundamentalmente, é tudo que há para se dizer sobre o amor.

De uma perspectiva teísta ou cristã, é claro, essa abordagem é totalmente inadequada como um relato da importância e do lugar do amor no mundo. O fato é que o amor reflete a estrutura e a natureza básica do universo; pois o próprio Deus, o primeiro Ser do universo, é amor, e nós amamos porque ele nos criou à sua imagem. Da perspectiva naturalista, além do mais, o que vale para o amor vale para aqueles fenômenos tipicamente humanos - arte, literatura, música; diversão e humor; ciência, filosofia e matemática; nossa tendência de ver o mundo a partir de uma perspectiva religiosa, nossas inclinações à moralidade. Todas essas coisas devem ser entendidas em relações de nossa comunidade com a natureza não humana. Todas essas coisas devem ser vistas como tendo surgido através de mecanismos evolutivos e devem ser entendidas em relações de seu lugar na história evolutiva. O naturalismo perene tem feito enormes progressos na cultura Ocidental; de fato, o filósofo de Oxford John Lucas disse que essa é a ortodoxia contemporânea. Para sustentar a alegação de Lucas, podemos notar, como mencionado acima, o surpreendente fato de que o naturalismo perene é seguido por muitos teólogos alegadamente cristãos. Assim o teólogo de Harvard, Gordon Kaufman, sugere que nessa era nuclear moderna, não podemos mais pensar em Deus como o criador transcendente dos céus e da terra; em vez disso, devemos pensar sobre ele, diz Kaufman, como “a força evolucionária histórica que nos trouxe até aqui” [6] (Talvez possa se perdoar alguém por refletir sobre o que a era nuclear tem a ver com o fato de Deus ser o criador transcendente ou simplesmente uma força evolucionária histórica; poderíamos imaginar um céptico aldeão antigo fazendo uma afirmação similar sobre, digamos, a invenção do motor a vapor, ou talvez do arco longo, ou a catapulta, ou a roda).

O naturalismo perene é particularmente popular entre aqueles – cientistas ou outros – que têm uma visão elevada da ciência moderna. O naturalismo perene também influencia e, na minha opinião, corrompe o pensamento cristão. Os cristãos que refletem sobre ciência, por exemplo, às vezes dizem que a ciência não pode usar Deus como explicação de suas teorias; a ciência é necessariamente restrita, tanto em seu objeto de estudo quanto em suas explicações e narrativas, ao mundo natural. Mas por que pensar dessa forma? É claro que a alegação pode ser simplesmente verbal: “a palavra ‘ciência,’” podem dizer, “deve ser definida como um relato empírico e experimental do mundo natural restrito, tanto em seu objeto de estudo quanto em suas conclusões, ao mundo natural”. Mas então a questão seria: os cristãos deveriam se engajar na ciência? Ou, mais exatamente, ao tentar entender a nós mesmos e ao nosso mundo deveríamos nos engajar somente na ciência, assim definida? Por que eles não poderiam, em vez de ou além de, se engajar numa atividade explanatória paralela que dê conta de tudo que sabemos, incluindo fatos tais como os seres humanos terem sido criados pelo Senhor à sua imagem, que caíram no pecado, e por aí vai? Provavelmente essas verdades serão importantes em relação aos estudos empíricos da humanidade, ao pensar, por exemplo, sobre a agressão, altruísmo, e outros tópicos estudados nas ciências humanas. É difícil superestimar a predominância e a influência do naturalismo perene nas nossas universidades. Ainda assim, acho que Lucas erra ao promovê-lo ao status de ortodoxia contemporânea, embora seja, de fato, ortodoxia entre aqueles que colocam sua confiança na ciência. Mas há outra fundamental forma de ver o mundo, que é, penso, quase tão influente – e tão contrária ao Cristianismo quanto o naturalismo. O naturalismo perene encara uma acirrada competição do humanismo Iluminista, ou, como devo chamar, anti-realismo criativo.

B. ANTI-REALISMO CRIATIVO

A ideia fundamental – em nítido contraste com o naturalismo – é que nós, seres humanos, de alguma forma profunda e importante, somos nós mesmos responsáveis pela estrutura e natureza do mundo; somos nós, fundamentalmente, os arquitetos do universo. Essa ideia recebeu uma expressão magnífica, ainda que obscura, na “Crítica da Razão Pura” de Immanuel Kant. Kant não negou, é claro, que há coisas tais como montanhas, cavalos, planetas e estrelas. Em vez disso, sua alegação característica é que a existência de tais coisas e suas estruturas fundamentais foram conferidas a elas pela atividade conceitual de pessoas – não pela atividade conceitual de um Deus pessoal, mas pela nossa própria atividade conceitual, a atividade conceitual de nós seres humanos. De acordo com essa visão, todo o mundo da experiência – o mundo das árvores e planetas e dinossauros e estrelas – recebem sua estrutura básica da atividade constituinte da mente. Tais estruturas fundamentais do mundo como as estruturas do espaço e do tempo, objeto e propriedade, número, verdade e falsidade, possibilidade e necessidade, e até existência e inexistência, não devem ser encontradas no mundo como tal (não caracterizam a *dingeansich* [N. do T.: coisa em si]), mas são de alguma forma constituídas pela nossa própria atividade conceitual ou mental. São contribuições nossas; não devem ser encontradas nas coisas em si. Nós as impomos sobre o mundo; nós não as descobrimos no mundo. Se não houvesse pessoas como nós engajadas em atividades noéticas e conceituais, então não haveria nada

no espaço-tempo, nada apresentando estrutura objeto-propriedade, nada que fosse verdadeiro ou falso, possível ou impossível, nenhum tipo de coisas encontradas em um certo número – nada disso.

Nós podemos pensar que é impossível que as coisas que conhecemos – casas e cavalos, couves e reis[7], planetas e estrelas – estejam lá de alguma forma, mas fracassem em se conformar à categoria de existência; de fato, podemos pensar que é impossível que haja algo de qualquer tipo que não tenha propriedades ou que não exista. Se for o caso, então a visão de Kant implica que não haveria nada de forma alguma se não fosse pela criativa atividade estruturante de pessoas como nós. É claro, não estou dizendo que Kant claramente chegou a essa conclusão; de fato, ele pode ter chegado obscuramente à conclusão oposta: isso é parte de seu encanto. Mas a principal investida da auto-intitulada Revolução Copernicana de Kant é que as coisas no mundo devem sua estrutura básica e talvez até sua existência à atividade noética de nossas mentes. Ou talvez eu não deveria dizer mentes, mas mente; pois se há, na visão de Kant, um só ego transcendente ou vários isso é, certamente, uma questão problemática, como são a maior parte das questões da exegese das obras de Kant. De fato, essa questão é mais do que problemática; dada a visão de Kant de que quantidade, número, é uma categoria humana imposta sobre o mundo, então provavelmente não há nenhum número n , finito ou infinito, tal que a resposta à questão “Quantos desses egos transcendentais existem?” seja n .

Até você compreender essa forma de ver as coisas, essa visão pode parecer um tanto presunçosa, para não dizer absurda. Nós estruturamos ou criamos os céus e a terra? Alguns de nós acham que houve animais – dinossauros, digamos – vagando pela terra antes de os seres humanos aparecerem; como poderia ser o caso de os dinossauros deverem sua estrutura à nossa atividade noética? O que fizemos nós para lhes dar a estrutura que eles tinham? E o que dizer de todas as estrelas e planetas que sequer ouvimos falar: como nós os estruturamos? Quando fizemos tudo isso? Estruturamos a nós mesmos dessa mesma forma? E se a forma de que são as coisas compete, portanto, a nós e à nossa atividade estruturante, por que não melhoramos as coisas um pouco?

Anti-realismo criativo pode parecer um tanto difícil de engolir; ainda assim é amplamente aceito e é uma surpreendente força no nosso mundo intelectual ocidental contemporâneo. Muitos ramos da filosofia continental contemporânea, por exemplo, são anti-realistas. Há o existencialismo, de acordo com o qual, ao menos em sua vertente Sartreana, cada um de nós estrutura ou cria o mundo através de nossas próprias decisões. Há também a filosofia hermenêutica Heideggeriana contemporânea de vários tipos; há a filósofa francesa contemporânea, muito do qual pede descrição, mas até onde sabemos sobre ela, é claramente anti-realista. Na filosofia Anglo-Americana, há o anti-realismo criativo de Hilary Putnam e Nelson Goodman e seus seguidores; isso é o reflexo do anti-realismo continental e filósofos americanos tais como Richard Rorty; e, talvez mais importante, há o anti-realismo linguístico de Wittgenstein e seus muitos seguidores. É uma característica de todas essas ideias afirmar que nós, seres humanos, somos de alguma forma responsáveis pela forma como o mundo é – através de nossa linguística ou, mais amplamente, através de nossa atividade simbólica,

ou através de nossas decisões, ou de alguma outra forma. E, é claro, o anti-realismo não está limitado à filosofia; ele fez profundos progressos em muitas áreas das ciências humanas e até no Direito.[8]

Como o naturalismo perene, o anti-realismo criativo pode ser encontrado até mesmo na Teologia, que está fortemente sobre a influência de Kant. De fato, é um tanto ingênuo dizer que podemos encontrá-lo até mesmo na teologia; pois no tipo de teologia que, de acordo com seus expoentes, é a mais avançada e auctourant, essas noções correm absolutamente livres. O anti-realismo criativo é desenvolvido (falando de forma sucinta) em caráter teológico no livro “Creation out of Nothing” de Don Cupitt. A sinopse na contra-capla do livro explica sua principal tese:

“A consequência de tudo isso é que a criatividade humana e divina vieram a ser vistas como coincidentes no presente momento. A criação do mundo acontece a todo o tempo, em nós e através de nós, a medida que a linguagem surge em nós e se derrama de nós para formar e reformar o mundo da experiência. A realidade... é afetada pela linguagem...” Diz-se que isso é “uma filosofia da religião para o futuro” (esperamos que seja num futuro muito distante) e “uma alternativa genuína ao pietismo e ao fundamentalismo” (como também, poderíamos dizer, a qualquer forma de Cristianismo). A mesma ideia tem adentrado a Física ou, ao menos, a Filosofia da Física. É dito que não há realidade até que façamos as necessárias observações; não há realidade em si mesma e não observada, ou se há, não é nem um pouco parecida como qualquer coisa que imaginemos. Na ética, essa visão tem a forma da ideia de que nenhuma lei moral impõe obrigação sobre mim, a menos que eu mesmo (ou talvez a sociedade) edite ou estabeleça essa lei.

O naturalismo perene e o anti-realismo criativo estão relacionados de uma forma interessante. O primeiro subestima o papel dos seres humanos no universo, e o segundo, superestima. De acordo com o primeiro, os seres humanos são nada mais do que máquinas complexas, sem criatividade real, num sentido importante nós sequer podemos agir, nada mais do que uma vela de ignição, ou um moedor de café, ou um trator. Não somos a origem de qualquer cadeia causal. De acordo com o segundo, ao contrário, nós seres humanos, à medida que conferimos a estrutura básica ao mundo, tomamos o lugar de Deus. O que há e o que se parece cabe totalmente a nós e é um resultado de nossa atividade.

C. RELATIVISMO

Além do teísmo, as duas visões ou perspectivas básicas hoje no Ocidente, na minha visão, são o naturalismo e o anti-realismo criativo. Mas aqui devo chamar atenção a algumas complicações importantes. Primeiro, eu digo baseado nas ideias anti-realistas, somos nós, os usuários da linguagem, os usuários dos símbolos, ou os pensadores de pensamentos categorizantes, ou os fazedores de decisões básicas, os responsáveis pelas características fundamentais da realidade; nas palavras de Protágoras, “o homem é a medida de todas as coisas.” Mas frequentemente uma lição bem diferente surge de algumas das mesmas considerações. Suponha que você pense que nosso mundo é de alguma forma criado ou estruturado pelos seres humanos. Pode-se notar que os seres humanos aparentemente não constroem os mesmos

mundos. O seu *Lebenswelt* pode ser bem diferente do meu; Jerry Falwell, Carl Sagan e Richard Rorty não parecem viver no mesmo *Lebenswelt* de forma alguma; eles pensam bem diferente sobre o mundo; qual, então (se é que algum), representa o mundo como ele realmente é, i.e, como nós realmente o construímos?

Aqui é um passo fácil para outro pensamento característico da contemporaneidade: o pensamento de que simplesmente não há qualquer coisa como a forma que o mundo é, nada de verdade objetiva, ou uma forma como o mundo é que seja a mesma para todos nós. Em vez disso, há a minha versão da realidade, a forma que eu de alguma forma estruturei as coisas, e a sua versão, e muitas outras versões: e o que é verdadeiro em uma versão não precisa o ser em uma outra. Como o “Dr. Faustus” do dramaturgo Marlowe diz, “O homem é a medida de todas as coisas; eu sou um homem; portanto, eu sou a medida de todas as coisas”[9] Mas, então, não há tal coisa como a verdade simpliciter. Não há tal coisa como a forma que o mundo é; há, em vez disso, muitas versões diferentes, talvez tantas versões diferentes quanto pessoas diferentes; e cada uma é tão aceitável quanto qualquer outra. (De uma perspectiva cristã, parte do que está envolvido aqui é o ímpeto, tão antigo quanto a terra, da raça humana caída por autonomia e independência, entre outras coisas, em relação às demandas de Deus). Assim uma proposição realmente poderia ser, como nossos estudantes gostam de dizer, verdadeira para mim, mas falsa para você. Talvez você sempre tenha pensado que essa noção era uma confusão característica de calouros universitários; mas na verdade ela se encaixa bem com essa formidável e importante, para não dizer lamentável, forma de pensar. Uma ideia de verdade objetiva, a mesma para todos nós, nessa visão, é uma ilusão, ou um complô burguês, ou uma imposição sexista, ou um erro tolo. Assim, o anti-realismo fomenta o relativismo. E esse relativismo é, talvez, a mais proeminente forma de anti-realismo criativo nos nossos dias.

De certa forma isso parece um declínio da visão de que há, de fato, uma forma de que o mundo é, e o fato de ser como tal é devido à nossa atividade. Ainda assim, há uma profunda conexão: em cada visão o que quer que exista de verdadeiro é fruto de nossa própria construção. A mesma ambiguidade é encontrada no próprio Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas”: nós podemos entender isso como o pensamento de que há uma determinada forma de que o mundo é, e é dessa forma devido ao que nós, seres humanos, - todos os seres humanos – fazemos, ou podemos entender isso como a ideia de que cada grupo de pessoas – talvez até cada indivíduo – é a medida de todas as coisas. Assim não haveria uma única forma de como tudo é, mas somente versões diferentes para indivíduos diferentes. Essa forma de anti-realismo criativo, como a anterior, sofre, penso eu, de profundos problemas de incoerência auto-referente; mas não tenho tempo de explicar por que eu acho isso.

Uma segunda dificuldade. Alasdair MacIntyre apontou (por comunicação pessoal) que meu relato aqui omite um grupo muito importante de intelectuais e acadêmicos contemporâneos. Há muitos intelectuais que não se veem comprometidos com nada; eles pairam acima de todo compromisso e aliança intelectual. Eles são como pessoas sem um país, sem um lar estabelecido; na alegoria de Kant, eles são como nômades errantes, uma ameaça aos caminhos civilizados e es-

tabelecidos da vida intelectual. Não só eles não demonstram compromisso; eles desdenham do compromisso taxando-o de ingênuo ou mal informado, uma falha tola por não entender algo óbvio e importante. Então, disse MacIntyre, eles não estão comprometidos nem com o naturalismo perene do qual eu falei, ou a qualquer forma de anti-realismo; eles não estão comprometidos com nada. Mas ainda assim eles são uma parte importante do quadro contemporâneo.

Isso é verdade e é importante. MacIntyre está bem certo. A atitude que ele descreve é, de fato, comum entre intelectuais e na academia. Aliás, há uma profunda conexão entre o anti-realismo e o relativismo, por um lado, e esse nomadismo ou anomia intelectual (ou seja lá a forma que chamemos isso), por outro lado. Talvez seja da seguinte forma. Essa dialética começa com alguma versão do anti-realismo Kantiano: as características fundamentais do mundo competem a nós e à nossa atividade estruturante e não são reflexo da *dingeansich*. O próximo passo é o relativismo: é notório que pessoas diferentes têm visões diferentes sobre como o mundo é; o resultado é a noção de que não há uma única forma de como as coisas são (uma forma que é devida à nossa atividade noética), mas um amplo espectro de diferentes versões (como Nelson Goodman as chama), talvez tantas quanto há pessoas. Nessa visão não há tal coisa como uma proposição sendo verdadeira simpliciter: o que há é uma proposição sendo verdadeira numa determinada versão ou a partir de uma perspectiva. (E, assim, o que é verdadeiro para mim pode não ser para você).

Para “entender” esse ponto, entretanto, é, de certa forma, entender através de qualquer tipo de compromisso em relação à vida intelectual. Compromisso anda junto à ideia de que há tal coisa como a verdade; ser comprometido com algo é afirmar que esse algo é verdadeiro, não apenas dizer que é verdadeiro em alguma versão, mas simpliciter ou absolutamente – i.e., não somente verdadeiro em relação a algum outro discurso ou versão, ou em relação a o que um ou outro grupo de seres humanos pensa ou faz. Ser comprometido com algo é pensar que esse algo é verdadeiro, não apenas verdadeiro em relação ao que você ou alguém acredita. Mas assim que você “entende” (como você pensa) que não há tal coisa como a verdade como tal, então você provavelmente vai pensar que também entende a fútil, tola e desprezível natureza auto-ilusória do comprometimento intelectual. Você pensará, então, que o único caminho de sabedoria é o do intelectual que vaga errante por aí e que percebeu as pretensões ou ingenuidade daqueles que fazem sérios compromissos morais ou intelectuais. (E talvez você pode até chegar a se juntar ao Richard Rorty e taxar tais pessoas de insanas – sendo o caso de, provavelmente, não permitir que elas possam votar ou participar da sociedade liberal, e talvez deveriam ser confinadas aos seus “Gulags” até se “recuperarem” de seus desvios). Como observou MacIntyre, essa falta de comprometimento, essa percepção da desprezível auto-ilusão do compromisso é crescente na academia; isso é, penso eu, algo próximo ao cerne da desconstrução contemporânea.

Assim, temostrês perspectivas principais. Três perspectivas profundamente opostas e totalmente diferentes. O Teísmo Cristão, Naturalismo Perene, e o Anti-realismo Criativo e seus descendentes como o relativismo e o anti-comprometimento. Mas é claro que o que nós temos também, como William

James disse de outra maneira, é uma florescente e atordoante confusão. A descrição acima é apenas uma aproximação, não muito acurada; faz-se necessário uma apresentação mais precisa. Essas perspectivas fluem juntas e se misturam em milhares de maneiras diferentes. Cada uma incita um tipo de reação a si mesma; pode muito bem haver um tipo de dialética ou desenvolvimento dentro de um determinado paradigma ou forma de pensar; há, certamente, canais de influência fluindo entre elas. Essas três perspectivas principais de ver o homem e o mundo podem ser encontradas em toda sorte de combinação e mistura concebível e inconcebível. Há muitas correntes secundárias e turbilhões de pontos intermediários; as pessoas pensam e agem de acordo com essas formas básicas de ver as coisas sem estarem totalmente conscientes delas, tendo no máximo alguma vaga compreensão delas. Assim, por exemplo, aqueles que adotam esse anti-comprometimento cético, irônico e desembaraçado em relação às grandes questões, nem sempre o fazem pelas mesmas motivações que eu sugeri sobre aquilo que sustenta isso – i.e., a “percepção” das posições mais comprometidas. Isso pode acontecer ou começar a acontecer a partir de uma simples imitação dos tutores ou professores de alguém; essa é a forma mais legal de pensar, ou a forma que os estudantes do segundo ano pensam, ou a forma que os meus professores ou as pessoas em Harvard pensam. Nossas formas de pensar são tanto adquiridas por imitação daqueles que admiramos quanto por reflexão racional.

Como vimos acima, ironicamente, tanto o naturalismo perme quanto o anti-realismo criativo (com seus descendentes relativismo e anti-comprometimento) encontram expressão na teologia alegadamente cristã. Essas formas de pensar são apresentadas como a maneira mais avançada e atualizada de se refletir sobre essas coisas, e como uma maneira atualizada de ser cristão. É uma característica comum dos seres humanos alegar que finalmente encontraram a verdade (ou a correta atitude a se tomar, visto que não há verdade) negada pelos nossos pais. Mas aqui há um outro tipo de ironia: essas posições remontam claramente até o mundo antigo; na verdade, elas antecedem o Cristianismo clássico. O que há de novo nelas é o fato de nos serem apresentadas como desenvolvimentos ou formas – de fato, as formas mais intelectualmente viáveis – de Cristianismo. Isso é novo e moderno, tudo bem, mas é também é absurdo. Isso é tão sábio quanto tentar apresentar o Credo Niceno ou, digamos, o Catecismo de Heidelberg como a mais nova e moderna forma de ser ateu.

É preciso dizer que essas formas de pensar não são só alternativas ao Cristianismo, elas são profundamente contrárias ao cristianismo. De uma perspectiva cristã, o naturalista está profundamente errado ao rejeitar ou ignorar Deus. Isso já é ruim o bastante; mas ao fazer isso ele também se exclui da possibilidade de entender a nós e o mundo apropriadamente. E quanto ao anti-realista criativo a ideia de que somos realmente nós, seres humanos, que fizemos ou estruturamos o mundo, de uma perspectiva cristã, é nada mais do que um exemplo de tolice, mais “quixotesca” do que um heroísmo de “Prometeu”[10] e, pela perspectiva cristã, a ideia de que não há verdade é não menos absurda. Essas formas de pensar, então, são predominantes, difusas, e profundamente enraizadas na nossa cultura; elas também são profundamente antagônicas à maneira cristã de ver o mundo. E a triste verdade é que essas formas de pensar, no presente momento,

têm um lugar especial nas nossas universidades e na cultura intelectual de um modo geral.

D. A CIÊNCIA E A ERUDIÇÃO SÃO NEUTRAS?

A primeira coisa que temos que ter em mente é que a resposta é não; ciência e erudição não são neutras em relação a essa luta pelas nossas almas. Não é como se as principais áreas da erudição fossem neutras em relação a essa luta, com o desacordo em questões espirituais ou religiosas surgindo apenas quando o assunto é a religião propriamente dita. Os fatos são muito diferentes: o mundo da erudição está intimamente envolvido na batalha entre essas visões opostas; a erudição contemporânea está repleta de projetos, doutrinas e programas de pesquisa que refletem uma ou outra dessas maneiras de pensar. O triste fato é que muitos desses projetos refletem essas maneiras não-cristãs de pensar que mencionei. Há inúmeros exemplos. Darei só alguns, e cada um de vocês pode adicionar o que lhes vier a mente.

Primeiro, o anti-realismo criativo, com seu acompanhante séquito do relativismo e do anti-comprometimento, é uma força dominante nas ciências humanas. A filosofia contemporânea, por exemplo, está repleta de variedades de relativismo e anti-realismo. Uma versão muito popular de relativismo é a noção de Richard Rorty de que a verdade é o que o meu grupo social deixa que eu fale impunemente. Nessa visão, o que é verdadeiro para mim, naturalmente, pode ser falso pra você; meu grupo social pode deixar que eu saia impune ao dizer algo que os seu grupo social não deixaria você sair impune se dissesse: pois temos diferentes grupos sociais. (E mesmo se tivéssemos o mesmo grupo, não há razão para que eles sejam obrigados a deixar você e eu sairmos impunes ao dizermos as mesmas coisas). Apesar de essa visão ser extremamente influente e muito auctorant e atualizada, ela tem consequências que são, digamos, peculiares. Por exemplo, muitos de nós pensamos que as autoridades chinesas fizeram algo de monstruoso ao assassinar centenas de jovens na Praça de Tian’anmen, eles ainda agravaram sua perversidade ao negarem que tivessem feito tal coisa. Na visão de Rorty, entretanto, isso talvez seja um insensível mal entendido. O que as autoridades estavam, de fato, fazendo, ao negarem o assassinato em massa dos estudantes, era algo totalmente louvável: eles estavam tentando mostrar que o alegado massacre jamais aconteceu. Pois eles estavam tentando fazer com que o seu grupo social deixasse que eles dissessem impunemente que o massacre jamais ocorreu; se fossem bem-sucedidos, então (na visão “Rortyana”) seria verdade que isso nunca ocorreu, em tal caso, é claro, tal massacre jamais teria ocorrido. Ao negar que eles cometeram esse horrível crime, eles estavam tentando fazer com que fosse verdade que o massacre jamais ocorrera; e quem pode culpá-los por isso? O mesmo vale para os neo-nazistas contemporâneos que alegam que não houve holocausto; de uma perspectiva “Rortyana”, eles estão apenas tentando fazer com que esse horrível evento jamais tenha ocorrido; por que deveríamos culpá-los por isso? Ao invés de culpá-los, nós deveríamos torcer por eles. Essa forma de pensar tem possibilidades reais para lidar com a pobreza e a miséria: se deixássemos que cada um saísse impune ao dizer que não há pobreza e miséria – nada de câncer ou AIDS, digamos – então seria verdade que não há nada disso; e se fosse verdade, então, certamente, não haveria nada de pobreza ou miséria. Isso parece muito mais barato e simples do que os métodos

convencionais de luta contra a pobreza e a miséria. Num nível mais pessoal, se você fez algo errado, ainda não é tarde: minta sobre isso, assim fazendo que seu grupo social permita que você saia impune ao dizer isso; então será verdadeiro tanto que você não fez isso e, como um bônus adicional, que você sequer mentiu sobre isso. Espera-se que Rorty esteja apenas brincando conosco. (Mas não está).

Como era de se esperar, há muitos exemplos desse tipo na filosofia. Mas o ponto principal aqui é que isso não é só um problema para filósofos e, talvez, teólogos: exemplos desse tipo podem ser encontrados nos mais diversos espectros disciplinares e intelectuais, e eu darei alguns exemplos de outras áreas. Nisso eu acabo por correr um risco; eu sou bem familiarizado com a filosofia (e até isso não é algo unânime entre meus colegas de profissão), mas estou me aventurando num campo interdisciplinar ao mencionar exemplos de outras áreas. Ainda assim, isso precisa ser feito. Então, meu segundo exemplo é apresentado pelo estruturalismo, pós-estruturalismo e o desconstrucionismo nos estudos literários. Todos esses, no fundo, devem tributo à noção de que nós seres humanos somos a fonte da verdade, a fonte da maneira como o mundo é, se, de fato, há tal coisa como verdade ou maneira como o mundo é. Às vezes isso é explícito e claro, como em Roland Barthes:

“Uma vez que o autor é removido, a alegação de decifrar um texto se torna um tanto fútil. Dar a um texto um autor é impor um limite ao texto, é lhe fornecer um significado final, é fechar o escrito... Precisamente dessa maneira a literatura (seria melhor doravante dizermos escrita) ao rejeitar atribuir um segredo, um sentido último, ao texto (e ao mundo como texto) libera o que pode ser chamado de atividade anti-teológica, uma atividade que é verdadeiramente revolucionária, já que se recusar a atribuir sentido é, no fundo, rejeitar Deus e suas hipóteses – razão, ciência e lei”[11].

O passo do estruturalismo ao pós-estruturalismo e à desconstrução, além do mais, recapitula o passo do anti-realismo Kantiano ao relativismo. De acordo com o estruturalista, nós seres humanos constituímos e estruturamos o mundo pela linguagem, e fazemos isso comunalmente; há profundas estruturas comuns envolvidas em nós através das quais nós estruturamos nosso mundo. Os pós-estruturalistas e os desconstrucionistas afirmando em sua maneira incisiva que pessoas diferentes estruturam o mundo diferentemente, insistem que não há estruturas comuns; é cada um por si; cada um estrutura o seu mundo a sua maneira. Falando seriamente, essas ideias podem parecer difíceis de serem levadas a sério. Mas o fato é que elas são bastante sedutoras: primeiro, elas geralmente não são apresentadas claramente; e segundo, elas vêm em diferentes versões – anti-realismo Wittgensteiniano, por exemplo – que são muito mais sutis e, assim, muito mais atrativas.

Um terceiro exemplo é da ciência. Considere “O Grande Mito Evolucionário” (GME). De acordo com essa história, a vida orgânica, de alguma forma, surgiu de matéria sem-vida através de meios puramente naturais e através da operação das regularidades fundamentais da física e da química. Um vez tendo surgido a vida, toda a vasta profusão da fauna e flora contemporâneas surgiu desses ancestrais antigos através de uma descendência comum. A enorme variedade contemporânea da vida surgiu através de processos tais como seleção

natural operando em tais fontes de variabilidade genética como mutação genética aleatória, tendência genética e similares. Eu chamo essa história de “mito” não porque não acredito nela (apesar de realmente não acreditar), mas porque ela tem um certo tipo de papel semi-religioso na cultura contemporânea. É uma maneira comum a todos de entender a nós mesmos no nível mais profundo da religião, uma profunda interpretação de nós mesmos para nós mesmos, uma maneira de nos dizer o motivo de estarmos aqui, de onde viemos, e para onde vamos.

É certamente possível – epistemicamente possível [12] – que o GME seja verdadeiro; Deus poderia ter feito as coisas dessa forma. Algumas partes dessa história, entretanto, são no mínimo epistemicamente duvidosas. Por exemplo, não temos sequer pistas decentes sobre como a vida surgiu de matéria inorgânica simplesmente através das regularidades conhecidas pela física e química. [13] (Darwin achava essa questão altamente perturbadora); [14] hoje o problema é ainda mais difícil do que era nos dias de Darwin, agora que algumas das impressionantes complexidades das formas mais simples de vida foram reveladas). Sem dúvida, Deus poderia ter feito as coisas dessa maneira se ele quisesse; mas, até então, parece que Ele não escolheu fazer as coisas dessa forma.

Agora suponha que nós separemos essa tese sobre a origem da vida. Suponha que usemos o termo ‘evolução’ para denotar a alegação muito mais fraca de que todas as formas contemporâneas de vida são relacionadas genealogicamente. De acordo com essa alegação, você e as flores no seu jardim compartilham os mesmos ancestrais comuns, apesar de talvez termos que retroceder um bocado até encontrá-los. (Então talvez um herbicídio seja uma espécie de fratricídio.) Muitos especialistas e porta-vozes contemporâneos – Francisco Ayala, Richard Dawkins, Stephen Gould, William Provine e Philip Spieth, por exemplo – se unem ao declarar que a evolução não é uma simples teoria, mas fato estabelecido. De acordo com eles, essa história não é apenas uma certeza virtual, mas uma certeza real.[15] Isso é algo tão sólida e firmemente estabelecido, eles dizem, quanto o fato de a terra ser redonda e girar em torno do sol. (Todos esses que eu mencionei explicitamente fazem essa comparação com esse fato astronômico). Não somente declaram que isso é algo absolutamente certo; se você se aventurar a sugerir que isso não é absolutamente certo, se você levantar dúvidas ou questionar, ou estiver menos do que certo quanto a isso, é provável que você seja abafado; você provavelmente vai ser declarado um fundamentalista obscurantista ignorante ou algo pior. De fato, isso não é apenas provável; você já foi chamado assim: numa recente entrevista ao New York Times, Richard Dawkins, um biólogo de Oxford de credências impecáveis, afirma que “é absolutamente seguro dizer que se você encontrar alguém que alega não acreditar na evolução, essa pessoa é ignorante, estúpida ou insana (ou perversa, mas prefiro não considerar isso)”. (Dawkins indulgentemente acrescenta que “você provavelmente não é estúpido, insano ou perverso, e ignorância não é um crime...”)

Qual seria a fonte dessas estridentes declarações de certeza, essas críticas sobre o caráter ou sanidade daqueles que pensam de outra forma? Dado o frágil caráter das evidências – um registro fóssil que apresenta aparência súbita e subsequente paralisação e poucos, se é que genuínos, exemplos de macroevolução – essas alegações de certeza parecem ser

no mínimo deveras excessivas. De uma perspectiva cristã, a evolução não é nem remotamente certa quanto parece. Tome como evidência o que o cristão conhece como cristão junto às evidências científicas – as evidências fósseis, a evidência experimental, e coisa do tipo: é no máximo um exagero absurdo dizer que, em relação às evidências, a evolução é tão certa quanto o fato de a terra ser redonda. O teísta sabe que Deus criou os céus e a terra e tudo que eles contêm; ele sabe, portanto, que de uma maneira ou de outra Deus criou toda a vasta diversidade da vida animal e botânica. Mas, é claro, nem por isso ele está comprometido com alguma maneira particular pela qual Deus fez isso. Ele poderia ter feito isso por meios evolucionários; mas por outro lado Ele poderia ter feito isso de uma maneira totalmente diferente. Por exemplo, ele pode ter feito isso criando diretamente alguns tipos de criaturas – seres humanos, ou bactérias, ou tão relevante quanto, pardais e moscas – assim como muitos cristãos ao longo dos séculos imaginaram. Alternativamente, ele poderia ter feito isso da forma que Agostinho sugeriu: implantando sementes e potencialidades de vários tipos no mundo, para que os vários tipos de criaturas surgissem depois, embora não sendo por inter-relação genealógica. Ambas sugestões são incompatíveis com a história evolucionista. E dado o teísmo e as evidências é absurdo dizer que a evolução (entendida como descrita acima) seja uma certeza tão sólida que somente um tolo ou patife pudesse rejeitá-la. Qual o motivo da insistência na certeza e a recusa a tolerar qualquer dissensão? A resposta pode ser encontrada, penso, ao perceber que o que você pensa sobre essas alegações de certeza depende em parte do que você pensa sobre o teísmo. Se você rejeita o teísmo em favor do naturalismo, essa história evolucionista é a única resposta viável à questão “De onde vieram toda essa enorme variedade de flora e fauna? Como chegaram até aqui?”. Mesmo se os registros fósseis forem no máximo irregulares ou, pior, indicarem justamente o contrário, mesmo se houver anomalias de outros tipos, essa história é a única resposta (de uma perspectiva naturalista) a essas questões; então as objeções não serão toleradas.

Um cristão, portanto, tem uma certa liberdade que a sua contraparte naturalista não tem: ele pode seguir a evidência [16] aonde quer que estas o levarem. Se elas parecem sugerir que Deus fez algo especial ao criar os seres humanos (de tal forma que eles não sejam genealógicamente relacionados ao resto da criação[17]), ou répteis ou o que quer que seja, então nada o impede de crer que Deus tenha feito exatamente isso. De uma perspectiva naturalista, por outro lado, a evolução é muito mais provável e tem muito mais a ser dito em relação a ela. Primeiro, há a avaliação da própria evidência científica, que num contexto naturalista tende a ser muito mais forte do que num contexto teísta. Por exemplo, visto que a vida surgiu por acaso, sem a direção de Deus, o fato de que todas as criaturas vivas possuem o mesmo código genético fortemente sugere uma origem comum para todas as criaturas vivas. Novamente, dada a enorme dificuldade de vermos como a vida poderia ter surgido mesmo que uma única vez por meios naturais e não-teológicos, é muito mais improvável que tenha surgido dessa maneira mais do que uma vez; mas se surgiu dessa forma pelo menos uma vez, segue-se daí então a tese do ancestral comum.

Segundo, de uma perspectiva naturalista a evolução é a única opção. É a única resposta disponível à questão “Como tudo aconteceu? Como todas essas formas de vida chega-

ram até aqui? De onde vêm essa vasta profusão de vida? E o que responde pelo aparente design (“fino ajuste de meios aos fins”, nas palavras de Hume) encontrado em toda forma de natureza viva?” O cristão tem uma resposta fácil a essas questões: O Senhor criou a vida em todas suas formas, e elas chegaram aqui através de sua atividade criativa; e quanto ao aparente design, isso é justamente o que esperaríamos, já que as criaturas vivas foram, de fato, projetadas. Mas o naturalista tem aqui um problema muito mais complicado. Como a vida começou e como ela veio a assumir sua presente forma multifacetada? É deveras implausível pensar que essas formas simplesmente surgiram do nada; isso contraria toda nossa experiência. Então como isso aconteceu? A história evolucionista dá a resposta. De alguma forma a vida surgiu de matéria sem-vida através de meios puramente naturais, sem a direção de Deus ou de qualquer entidade; e uma vez tendo surgido a vida, toda a vasta profusão contemporânea de vida animal e botânica surgiu desses antigos ancestrais através de descendência comum, dirigida por variação aleatória e seleção natural. Voltando ao Richard Dawkins:

“Apesar de tudo aparentar o contrário, o único relojoeiro na natureza são as forças cegas da física, apesar de organizadas numa maneira bastante especial. Um verdadeiro relojoeiro prevê seu produto final. Ele desenha suas engrenagens e molas e planeja suas interconexões com um propósito futuro em mente. A seleção natural, o processo cego e inconsciente que Darwin descobriu, e que nós hoje sabemos ser a explicação para a existência e aparente propósito de toda forma de vida, não tem propósito algum em mente. Não tem mente. Não planeja o futuro. Não tem visão, ou previsão, nenhuma visão sequer. Se é possível dizer que tal processo exerce o papel de um relojoeiro na natureza, esse relojoeiro é o relojoeiro cego” [18]. Temos um bom resumo (completo com uma pitada obrigatória de “as-we-now-knowism” [N. do T.: esse parece ser um neologismo do próprio Alvin Plantinga e, assim, não tem correlação direta com a língua portuguesa. A expressão refere-se à típica atitude contemporânea de colocar o conhecimento atual como necessariamente superior e mais preciso do que o conhecimento pregresso associado, muitas das vezes, às tradições religiosas e/ou metafísicas. Uma possível tradução seria, talvez, “como-agora-sabemozismos”]) do papel que tem a evolução no pensamento naturalista. Dawkins uma vez fez um comentário a A.J. Ayer num daqueles pomposos e elegantes jantares de Oxford: “Apesar de o ateísmo ter sido logicamente defensável antes de Darwin,” ele disse, “Darwin tornou possível ser um ateu intelectualmente realizado”. [19] E aqui Dawkins parece estar certo. Eu não estou endossando sua alegação de que é possível ser um ateu intelectualmente realizado; eu acredito que tal alegação é falsa. A questão sobre a evolução, entretanto, é que é um esforço plausível de retirar um dos maiores obstáculos para o ateu. A evolução é uma parte essencial de qualquer forma naturalista de pensar razoavelmente completa; ela preenche um espaço considerável nessas maneiras de pensar; daí vêm a piedosa devoção a ela, as sugestões de que dúvidas em relação a ela não deveriam vir a público, e a repulsa com que a dissensão é encarada na academia contemporânea, a evolução se tornou um ídolo da tribo; ela serve como um shibboleth, um teste para distinguir os bodes ignorantes fundamentalistas das ovelhas iluminadas e apropriadamente aculturadas. Ela exerce um papel mítico.

A questão pode ser colocada da seguinte forma: a probabilidade da grande história evolucionista é bem diferente para o

teísta do que é para o naturalista. A probabilidade dessa história em relação às evidências junto das ideias que o teísta afirma é muito menor do que a probabilidade em relação às evidências junto das ideias que o naturalista afirma. Então a maneira pela qual a evolução não é religiosamente neutra não é que seja incompatível com o ensinamento cristão; é que ela em relação ao naturalismo é muito mais provável do que em relação ao teísmo.[20] E meu ponto é: a comunidade cristã precisa reconhecer que há muito mais no evolucionismo da academia contemporânea do que um papel de ciência pura que tem as mesmas credenciais vistas de qualquer perspectiva[21].

Um terceiro exemplo da mesma área, mas um pouco diferente: escritores evolucionistas proeminentes – por exemplo, Dawkins, Futuyama, Gould, Provine e Simpson, unidos declaram que a biologia evolucionista mostra que os seres humanos são resultado de processos acidentais e, assim, não foram desenhados por Deus ou qualquer outra entidade. Gould escreve: “Antes de Darwin, nós pensávamos que um Deus benevolente havia nos criado”. Após Darwin, entretanto, diz Gould, nós percebemos que “Nenhum espírito interveniente observa amorosamente os acontecimentos da natureza (apesar de que o deus que deu corda no relógio, descrito por Newton, possa ter arrumado o maquinário no início do tempo e, então, deixado-o correr por si). Nenhuma força vital impulsiona a mudança evolucionária. E o que quer que pensemos sobre Deus, Sua existência não é manifesta nos produtos da natureza”. Os sentimentos de Gould são apresentados mais claramente por Futuyama:

“Ao juntar as variações não-dirigidas e sem propósito ao processo cego e descuidado da seleção natural. Darwin tornou supérfluas as explicações teológicas ou espirituais dos processos da vida. Junto à teoria materialista de história e da sociedade de Marx e a atribuição freudiana do comportamento humano a processos sobre os quais temos pouco controle, a teoria da evolução de Darwin foi o apoio crucial à plataforma do mecanicismo e do materialismo – de muito da ciência, resumidamente – que desde então têm sido o palco de muito do pensamento Ocidental”[22].

Ainda mais claro, talvez, é a afirmação de George Gaylord Simpson:

“Apesar de muitos detalhes ainda precisarem ser trabalhados, já é evidente que todos os fenômenos objetivos da história da vida podem ser explicados por fatores puramente naturalistas ou, no sentido apropriado de uma palavra muitas vezes usada inadequadamente, materialistas. Eles são prontamente explicáveis através dos processos de reprodução diferencial nas populações (o principal fator na concepção moderna de seleção natural) e da interação aleatória dos processos conhecidos de hereditariedade... O homem é resultado de um processo natural e sem propósito que não o tinha em mente” [23].

Esses cientistas proeminentes declaram em uníssono que o pensamento evolucionista moderno mostrou ou nos deu razão para crer que os seres humanos são, numa maneira importante, um mero acidente. Não houve nenhum plano, nenhuma previsão, nenhuma mente, nada disso envolvido no processo de formação do ser humano. Mas é claro que nenhum teísta cristão poderia levar isso a sério. Os seres

humanos foram criados, e criados à imagem de Deus. Sem dúvida Deus poderia ter nos criado através de processos evolucionistas; mas se Ele fez dessa maneira, então ele deve ter guiado, orquestrado e dirigido os processos através dos quais ele trouxe à tona seu projeto. Poderíamos dizer, é claro, que estritamente falando, quando essas pessoas fazem essas declarações, eles não estão falando como cientistas e não estão fazendo ciência. Talvez sim, talvez não (tem sido tornado incrivelmente difícil traçar uma linha distinguindo ciência de outras atividades); em ambos os casos nós temos um profundo envolvimento da ciência em questão com os conflitos espirituais que Agostinho apontou; em ambos os casos esse envolvimento tem que ser notado e lidado pela parte da comunidade intelectual cristã envolvida na ciência em questão.

Um outro exemplo é Herbert Simon, que ganhou o Prêmio Nobel de Economia, mas é atualmente professor de ciência da computação e psicologia no Carnegie-Mellon. Num artigo recente, “A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism,”[24] [Tradução livre: “Um Mecanicismo para Seleção Natural e Altruísmo Bem-Sucedido”], trata-se da questão do altruísmo: por quê, ele pergunta, pessoas como Madre Teresa, ou o missionário escocês, Eric Liddel; ou as Irmãs Pobres, ou os missionários jesuítas do século XVII, ou os missionários Metodistas do século XIX – por que essas pessoas fizeram o que fizeram? Por que eles entregaram seu tempo, e energia, e toda a sua vida para o bem-estar de outras pessoas? É claro, são somente os grandes santos deste mundo que apresentam esse tipo de impulso; a maioria de nós somos altruístas em um ou outro nível. Muitos de nós dá dinheiro para ajudar a alimentar e vestir pessoas que jamais vimos; nós sustentamos missionários em países estrangeiros; nós tentamos, talvez de maneiras impotentes e desajeitadas, fazer o que podemos para ajudar a viúva e o órfão. Agora, como, diz Simon, podemos explicar esse tipo de comportamento? A maneira racional de se comportar, diz ele, é agir ou tentar agir de tal maneira que possa aumentar a aptidão pessoal, i.e., agir de tal maneira que os genes do agente possam ser disseminados nas próximas e subsequentes gerações, procedendo bem, então, na corrida evolutiva.[25] Um paradigma de comportamento racional, de acordo com o pensamento de Simon, foi relatado no South Bend Tribune de 21 de Dezembro de 1991 : “Cecil B. Jacobson, um especialista em infertilidade, foi acusado de usar seu próprio esperma para engravidar suas pacientes; ‘ele pode ter sido pai de até 75 crianças’, disse um promotor”. Ao contrário de Jacobson, entretanto, tais pessoas como Madre Teresa e Tomás de Aquino ignoram o destino de seus genes, seja a curto ou a longo-prazo; qual é a explicação para esse comportamento bizarro?

A resposta, diz Simon, são dois mecanismos:

“Docilidade” e “racionalidade limitada”. “Pessoas dóceis tendem a aprender e a acreditar naquilo que eles percebem que os outros na sociedade querem que eles aprendam e acreditem. Assim o conteúdo do que é aprendido não será totalmente projetado para sua contribuição para a aptidão pessoal” (p. 1666).

Devido à racionalidade limitada, o indivíduo dócil frequentemente não distinguirá o comportamento socialmente prescrito que contribui para a aptidão do comportamento al-

truísta [i.e., comportamento socialmente prescrito que não contribui para a aptidão – AP]. De fato, a docilidade reduzirá a inclinação de avaliar independentemente as contribuições do comportamento à aptidão... Devido à racionalidade limitada, a pessoa dócil não pode adquirir o aprendizado vantajoso para si que provê o incremento, d , de aptidão sem adquirir também o comportamento altruísta que custa o decréscimo, c (p. 1667).

A ideia é que Madre Teresa ou Tomás de Aquino apresentam “racionalidade limitada”; eles são incapazes de distinguir entre comportamento socialmente prescrito que contribui para a aptidão e o comportamento altruísta (comportamento socialmente prescrito que não contribui). Como resultado eles falham em adquirir o aprendizado vantajoso para si que provê o incremento d de aptidão sem, infelizmente, sofrerem o decréscimo c exigido pelo comportamento altruísta. Eles consentem, sem pensar, com o que a sociedade lhes diz que é a maneira certa de se comportar; e eles não têm a inteligência necessária para fazer suas próprias avaliações independentes sobre a provável implicação de seu comportamento no destino de seus genes. Se eles fizessem tal avaliação independente (e fossem racionais o bastante para evitar erros tolos) eles provavelmente veriam que esse tipo de comportamento não contribui para aptidão pessoal, então o largariam como uma batata quente, e voltariam a trabalhar no seu esperado número de descendentes.

Claramente nenhum cristão poderia aceitar esse relato sequer como o começo de uma explicação viável do comportamento altruísta das “Madres Teresas” deste mundo. De uma perspectiva cristã, esse relato sequer erra o alvo; não está sequer perto de ser um erro. Comportar-se como Madre Teresa não é apresentar uma “racionalidade limitada” - como se, se ela refletisse sobre essa questão com mais clareza e profundidade, ela pararia com esse tipo de comportamento e, no lugar, focaria sua atenção no seu esperado número de descendentes. Seu comportamento apresenta um exemplo de Cristo; ela está refletindo o esplendor magnífico da ação sacrificial de Cristo na Expição. (Sem dúvida ela está acumulando um tesouro no céu). De fato, haverá qualquer coisa que um ser humano possa fazer que seja mais racional do que o que ela fez? De uma perspectiva cristã, a ideia de que o comportamento dela é irracional (e tão irracional que precisa ser explicado em termos de tais mecanismos como docilidade e racionalidade limitada!) é difícil de ser levada a sério. Primeiro, dessa perspectiva, o comportamento de Madre Teresa não é nada mais do que manifestação de “racionalidade limitada”. Pelo contrário: seu comportamento é muito mais racional do que o comportamento de alguém que, como Cecil Jacobson, executa seus maiores esforços para garantir que seus genes estejam presentes in excelsis na próxima e subsequente geração. Segundo, o relato de racionalidade – que uma ação é racional para mim se e somente se aprimorar minha aptidão – é também incompatível com o ensinamento cristão.

Portanto, temos um exemplo de uma teoria científica que claramente não é neutra em relação aos compromissos cristãos. Alguém poderia dizer que o tipo de coisa apresentada pelo artigo de Simon não é ciência, mas podemos realmente alegar isso nessa era pós-Kuhniana? A coisa é chamada de “ciência” por cientistas e outros; recebe auxílio da National Science Foundation; envolve experimentos, modelos matemáticos, e a atenção, habitual na ciência, de encaixar mode-

lo e dados; é escrita naquele estilo impessoal e rigoroso comum aos escritos científicos; podemos razoavelmente dizer, então, que isso não é ciência?

Um quinto exemplo, esse é da física: “ajuste-fino” na cosmologia. Começando no final da década de 60 e início de 70, os astrofísicos e outros notaram que muitas das constantes físicas básicas precisam estar dentro de limites muito estreitos para que qualquer vida inteligente possa se desenvolver – ao menos de maneira similar à maneira que pensamos que de fato a vida surgiu. Assim Car e Rees dizem:

“As características básicas das galáxias, estrelas, planetas e do mundo cotidiano são determinadas por algumas poucas constantes microfísicas e pelos efeitos da gravitação... muitos aspectos de nosso Universo – alguns que parecem ser pré-requisitos para a evolução de qualquer forma de vida – dependem delicadamente de aparentes “coincidências” entre as constantes físicas” [26].

Por exemplo, se a força da gravidade fosse um pouco mais maior, todas as estrelas seriam gigantes azuis; se fosse um pouco menor, todas seriam anãs vermelhas; em nenhum dos casos a vida poderia ter se desenvolvido [27]. O mesmo vale para as forças nucleares fortes e fracas; se fossem ligeiramente diferentes, a vida, ao menos a vida como nós conhecemos, provavelmente não se desenvolveria.

Ainda mais interessante nessa conexão é o tão chamado problema do achatamento: a existência da vida também parece depender muito delicadamente da velocidade de expansão do universo. Diz Stephen Hawking:

“(...) redução da velocidade de expansão por apenas uma parte em 10^{12} no momento em que a temperatura do Universo era 10^{10} K teriam feito com que o Universo entrasse em colapso quando seu rádio era somente $1/3000$ do valor presente e a temperatura ainda era 10.000 K” [28].

Muito quente para qualquer conforto. Hawking conclui que a vida é possível somente porque o Universo está se expandindo na velocidade necessária para evitar um colapso. Num tempo ainda mais antigo, o ajuste-fino teve que ser ainda mais extraordinário:

“(...) sabemos que precisou haver um equilíbrio muito preciso entre o efeito competidor da expansão explosiva e a contração gravitacional, a qual, no mais antigo momento do qual nós podemos falar (chamado de Era de Planck, 10-43 segundos após o Big Bang), teria correspondido a um grau incrível de precisão representado por uma variação de uma parte em 10 elevado a sexagésima potência” [29].

Esses são fatos impressionantes; como disse Paul Davies: “o fato de que essas relações são necessárias para nossa existência é uma das mais fascinantes descobertas da ciência moderna.”[30]

Uma reação a essa aparente enormidade de coincidências é vê-las como evidências da alegação teísta de que o universo foi criado por um Deus pessoal e vê-las como material para um razoável argumento teísta[31]. Uma outra reação é alegar que nada disso requer explicação: afinal, não importa como as coisas aconteceram, seria altamente improvável

que fossem como são. Talvez isso seja certo; mas como isso é relevante? Estamos jogando pôquer, cada vez que eu dou as cartas eu fico com quatro ases e um curinga; você passa a suspeitar; eu tranquilizo sua suspeita afirmando que o fato de eu ficar com essas cartas cada vez que eu as distribuo não é menos provável que qualquer outra distribuição igual específica sobre o número de distribuição de cartas. Isso seria aceito em Dodge City ou Tombstone?

Uma outra possível reação é invocar o chamado “Princípio Antrópico”, que é extremamente difícil de entender e surge de formas variadas[32], mas (na versão que mais faz sentido) parece apontar que uma condição necessária para que possamos estar aqui observando esses valores das constantes cosmológicas é que eles tenham justamente um valor ao menos próximo ao que eles, de fato, têm; estamos aqui a observar essas constantes somente porque elas têm o valor que têm. Novamente, isso parece correto, mas o que isso consegue explicar? Ainda assim parece um enigma o fato de esses valores estarem justamente onde estão. Por que eles não são ao menos ligeiramente diferentes? Não se pode explicar isso apontando o fato de que estamos aqui presentes – assim como eu não posso “explicar” o fato de que Deus decidiu me criar (em vez de escolher criar um outro alguém) afirmando que se Deus não tivesse me criado, então eu não estaria aqui para fazer a pergunta.

Mas a reação que mais me interessa aqui é ainda diferente, e muito surpreendente: Modelos espaciais homogêneos podem ser divididos em três categorias: aqueles que tem menos do que a velocidade de escape (i.e., aqueles cuja taxa de expansão é insuficiente para prevenir o universo de colapsar), aqueles que têm justamente a velocidade de escape, e aqueles que têm mais do que a velocidade de escape. Modelos da primeira categoria existem somente por um tempo finito e, portanto, não se aproximam da isotropia. Mostramos que modelos da terceira categoria em geral tendem à isotropia na maioria das vezes. Esses modelos da segunda categoria que são suficientemente próximos aos modelos Robertson-Walker em geral tendem à isotropia, mas essa categoria é a medida zero [N. do T.: Na teoria das probabilidades, medida zero indica probabilidade zero.] no espaço dos modelos homogêneos. Portanto, parece que não se pode explicar a isotropia do universo sem postular condições iniciais especiais...

A resposta mais atrativa parece vir da ideia de Dickie-Carter de que há uma ampla variedade de universos, com todas as combinações possíveis de condições iniciais e de valores das constantes fundamentais. Nesses universos com velocidade menor do que a de escape, perturbações de pequena densidade não teriam tempo de se tornarem galáxias e estrelas antes do universo entrar em colapso. Naqueles universos com velocidade maior do que a de escape, perturbações de pequena densidade ainda teriam mais do que a velocidade de escape, e assim não formariam sistemas seguros. Somente naqueles universos os quais têm uma velocidade muito próxima à velocidade de escape se poderia esperar que galáxias se formassem, e sabemos que tais universos em geral tenderão à isotropia. Visto que a existência de galáxias é uma condição necessária ao desenvolvimento da vida inteligente, a resposta à questão “Por que o universo é isotrópico?” é “porque estamos aqui”[33].

A ideia é clara: esses valores das constantes cosmológicas e a taxa de expansão do nosso universo são realmente enigmáticas e carecem de explicação. A explicação é que há um número infinito de universos diferentes, apresentando todas as possíveis combinações de condições iniciais e de valores de constantes fundamentais. Não nos é surpreendente o fato de que nós ocupamos um desses universos no qual esses valores permitem o desenvolvimento da vida inteligente[34]. Suponho que haveria no mínimo um número incontável de universos como esse, na hipótese de Hawking, visto que provavelmente há um intervalo real aproximado de 1 tal que para qualquer número real R nesse intervalo, a razão entre o efeito da expansão explosiva e a contração gravitacional poderia ter sido R .

Para deixar claro meu ponto, seria suficiente o que já foi exposto; mas para ser um pouco mais acaudalado e informado, menciono alguns desenvolvimentos posteriores dessa história fascinante. [35] Começando em 1980, Alan Guth sugeriu uma solução a esse alegado problema que está interessantemente relacionada à sugestão de Hawking-Collins dos muitos universos.[36] De acordo com Guth, não precisamos supor que há mais de um universo; esse universo único, entretanto, é enormemente maior do que o universo observável de uns 10 bilhões de anos luz de diâmetro. O universo que podemos observar nada mais é do que uma partícula minúscula do universo todo. O modelo de Guth, entretanto, estava sujeito a certos problemas; um sucessor foi proposto por A.D. Linde [37]. Nesse modelo, o universo consiste num vasto número de mini-universos; esses mini-universos são enormemente maiores do que nosso universo observável; e diferentes mini-universos apresentam condições iniciais diferentes; de fato, “as leis da física de baixa-energia e até a dimensionalidade do espaço-tempo podem ser diferentes em cada um desses muitos universos.

O ponto que eu gostaria de colocar pode ser posto da seguinte forma. Considere a sugestão de Hawking-Collins de 1973, ou a mais recente sugestão de Linde. Suponha, além do mais, que a principal motivação para apresentação dessas sugestões é evitar as coincidências cósmicas; para essas teorias não há nada notável no fato de nosso universo apresentar os valores que apresenta; todos os valores possíveis acontecem em um ou outro lugar e, é claro, nós observadores humanos estaríamos presentes apenas onde os valores são tais que permitem a vida. Em outras palavras, suponha que a motivação para apresentação dessas teorias seja o que McMullin chama de “Princípio da Indiferença”. Esse princípio não é fácil de explicar exatamente; mas parte de sua ideia básica é que a teoria física deveria evitar qualquer coisa semelhante a essas coincidências, esses aparentes ajustes-finos.

Já o teísta, assim me parece, não precisa se impressionar por esse princípio de maneira alguma. Se Deus criou o mundo, por que o mundo não deveria apresentar singularidades ou ajustes-finos, ou ‘coincidências’ desse tipo? Por que deveríamos imaginar que não temos uma teoria física apropriada até que nos livremos de tais coisas? Se houvesse duas teorias que fossem empiricamente equivalentes ou quase equivalentes, uma delas envolvendo violações ao Princípio da Indiferença e a outra envolvendo a postulação de um incontável número de outros universos ou um enorme número de mini-universos, o teísta pode muito bem preferir a primeira em nome da simplicidade. Novamente, pode haver uma di-

ferença entre a probabilidade epistêmica de uma teoria de muitos universos como a de Hawking em relação ao teísmo e as evidências por um lado, e a probabilidade epistêmica de tal teoria em relação ao naturalismo e aquela evidência por outro lado.

Temos alguns exemplos. Cada um é deles mostra que a teoria científica e as conquistas acadêmicas frequentemente não são, nas maneiras especificadas, religiosa ou metafisicamente neutras. Haverá, é claro, muitos mais (e serão ainda mais óbvios e abundantes nas humanas do que na física e na química). Considere, por exemplo, a ciência cognitiva contemporânea: a área que inclui psicologia cognitiva, inteligência artificial, e filosofia da mente. Isso é um conjunto agregado de projetos de pesquisa (ou talvez um amplo projeto de pesquisa com diversos subprojetos) dedicados à tentativa de prover uma explicação naturalista dos fenômenos da mente: tais fenômenos mentais como consciência, desejo, crença, intencionalidade, e coisa do tipo. Esses projetos de pesquisa descobriram muitas coisas que são realmente fascinantes, úteis e informativas. Mas a busca fundamental – o empenho em prover explicações naturalistas dos fenômenos humanos – é no mínimo questionável em se tratando de uma perspectiva teísta. O teísta não sentirá, certamente, a necessidade de uma explicação naturalista da mente. Ou considere Jean Piaget (o grande psicólogo suíço) e sua alegação de que uma criança de sete anos de idade cujas faculdades cognitivas estejam funcionando apropriadamente acreditará que tudo no universo tem um propósito em algum plano ou design abrangente; uma pessoa madura, no entanto, aprenderá a “pensar cientificamente” e perceberá que tudo tem ou uma causa natural ou acontece por acaso[38]. Ou considere a erudição bíblica, certamente uma área onde não esperaríamos que questões desse tipo se fizessem presentes. Essa esperança, infelizmente, é frustrada. Muitos acadêmicos bíblicos nos ensinam que um projeto adequado nessa área deve se conformar a certos padrões de ‘objetividade’; isso significa que ao empreender tais projetos, o acadêmico deve colocar de lado suas pressuposições teológicas – por exemplo, a ideia cristã tradicional de que a Bíblia tem uma autoridade divina especial, ou é uma revelação à humanidade por Deus. Assim, por exemplo, John Collins, de Notre Dame: “O método crítico é incompatível com a fé confessional à medida que esta requer que nós aceitemos conclusões específicas sobre bases dogmáticas.”[39] E Barnabas Lindars, um proeminente acadêmico do Novo Testamento, parece sugerir que é de alguma forma errado ou impróprio se apoiar sobre aquilo que se sabe ou se crê pela fé na interpretação Bíblica:

“Há duas razões pelas quais muitos acadêmicos são muito cautelosos em relação a histórias de milagres.... A segunda razão é histórica. A literatura religiosa do mundo antigo é repleta de histórias de milagres, e não podemos acreditar em todas elas. O acadêmico não pode decidir que, só por ser Cristão, ele aceita as histórias miraculosas do Evangelho, mas ao mesmo tempo repudia os milagres atribuídos à Isís. Todos esses relatos têm que ser examinados com a mesma imparcialidade” [40].

Muitos outros exemplos poderiam ser dados – da psicologia, sociologia, economia – oriundos de todas as disciplinas acadêmicas; e muitos de vocês são mais competentes para apontá-los do que eu. Erudição e a ciência não são neutras, mas estão profundamente envolvidos na luta entre o teís-

mo cristão, naturalismo perene e o anti-realismo criativo. E o triste fato é que hoje (na nossa parte do mundo) é este que está em ascensão, o teísmo cristão talvez tenha dado alguns passos nos anos recentes; mas é certamente a opinião minoritária entre nossos colegas nas universidades Ocidentais.

E. O QUE OS CRISTÃOS DEVERIAM FAZER?

O que os cristãos deveriam fazer a respeito desse triste fato? Como eles deveriam reagir a isso? De muitas maneiras, sem dúvida; mas quero chamar a atenção para uma dessas maneiras. Os cristãos, e especialmente os acadêmicos cristãos, devem se tornar bastante sérios em relação à erudição cristã. Dois tipos, em particular, são necessários. Primeiro, precisamos de formação de consciência, criticismo cultural cristão. A comunidade cristã como um todo tem que estar ciente dos fatos que eu apresentei acima; deve estar atenta a eles, e sensível em relação a eles. Devemos perceber que a cultura intelectual está, de fato, envolvida na disputa pela fidelidade humana. Não é o bastante fazer a ocasional referência cerimonial (na abertura de reuniões, talvez) à vida intelectual Cristã ou Católica. Devemos realmente entender que há uma batalha aqui, e devemos saber quem e o que são os principais concorrentes e como essa disputa permeia as mais variadas disciplinas acadêmicas. Essas perspectivas são sedutoras, muito difundidas, são a opinião majoritária nas universidades e na cultura intelectual no Ocidente. Vivemos num mundo dominado por elas, nós as absorvemos já no leite materno. É fácil abraçá-las e engajar em seus projetos em algum tipo de maneira inconsciente e não-refletida, simplesmente pelo fato de que elas dominam nossa cultura intelectual. Mas essas perspectivas são também altamente prejudiciais ao Cristianismo; essas maneiras de pensar distorcem nossas visões sobre nós mesmos e o mundo. Ao ponto que sequer estamos cientes delas e não entendemos suas implicações, elas criam confusão e falta de integridade intelectual e espiritual entre nós, cristãos. Cristãos de todas as vertentes, Católicos, Protestantes, e Ortodoxos, precisam estar cientes dessas coisas. Na verdade, todos os tipos de crentes em Deus – Cristãos, Judeus, Muçulmanos e outros – precisam estar cientes dessas coisas.

Dessa forma, precisamos trabalhar nas várias áreas da ciência e da erudição de uma maneira que seja apropriada à perspectiva Cristã ou teísta. Não deveríamos presumir, automaticamente, que seja apropriado para o Cristão trabalhar nessas disciplinas da mesma maneira que o resto do mundo acadêmico. Tome como exemplo alguma área da erudição: filosofia, digamos, ou história, ou psicologia, ou antropologia, ou economia, ou sociologia; ao trabalharmos nessas áreas, não deveríamos presumir a resposta cristã às mais abrangentes questões envolvendo Deus e a criação e, então, partindo dessa perspectiva responder às mais específicas questões dessa disciplina? Ou isso seria, de alguma forma, ilícito ou imprudente? Colocando de outra maneira: a que tipo de premissas podemos apelar ao trabalharmos as respostas às questões levantadas numa determinada área acadêmica ou da pesquisa científica? Poderíamos apelar apropriadamente ao que sabemos como cristãos? Na psicologia (que eu menciono porque é uma área na qual não estou sobrecarregado pelo conhecimento dos fatos relevantes): deveria a comunidade cristã aceitar a estrutura e pressuposições básicas da prática contemporânea dessa disciplina ao tentar compreender seu objeto de estudo? Deveriam os psicólogos cristãos

apelar somente a premissas aceitas por todos os partidos envolvidos na discussão, sendo cristãos ou não? Penso que não. Por que haveríamos de nos limitar e nos restringir dessa maneira?

Considere o amor, mais uma vez em todas suas numerosas manifestações. Quando um psicólogo cristão se envolve com esse fenômeno, pode ele apropriadamente partir daquilo que ele sabe como cristão – que, por exemplo, nós fomos criados à imagem de Deus, que Deus é amor, que o nosso amor é um reflexo do amor dele? Ou como deveríamos entender o sentimento de beleza que nós seres humanos compartilhamos? Nós exultamos nos maravilhosos e luminosos dias do outono alguns meses atrás; Kathleen Battles ou um concerto de Mozart podem trazer lágrimas aos nossos olhos. Como deveríamos pensar sobre a sensibilidade à beleza que nós possuímos? Como deveríamos entender esse fenômeno? Sem dúvida alguns nos dirão que isso surgiu, de alguma forma, pela mutação genética; sua importância deve ser vista no fato de que isso foi, de alguma forma, adaptativo, contribuiu à aptidão, ou foi de alguma forma relacionado a algo que foi adaptativo. Mas se presumirmos o conhecimento explanatório cristão, teremos uma opinião totalmente diferente. O que precisamos aqui é de erudição que considera o que sabemos, e assim considera o que sabemos como cristãos. O mesmo vale para um psicólogo cristão que busca entender a agressão e o ódio em todas suas formas: ele deve considerar a realidade do pecado.

Na verdade, o mesmo vale para milhares de tópicos e questões diferentes. Se precisamos entender o amor, ou o conhecimento, ou a agressão, ou nosso senso de beleza, ou o humor, ou nosso senso moral, ou nossas origens, ou mil outras coisas – se é importante à nossa saúde intelectual e espiritual entender essas coisas, então o que devemos fazer, obviamente, é usar tudo aquilo que sabemos, não somente algum segmento limitado daquilo que sabemos. Por que deveríamos nos sujeitar a tentar entender essas coisas de uma perspectiva naturalista? Então o argumento central aqui é a própria simplicidade: como cristãos nós queremos e precisamos de respostas às questões que surgem nas disciplinas interpretativas e teóricas; numa enormidade de casos, o que sabemos como cristãos é crucialmente relevante para chegarmos num entendimento apropriado; portanto, nós cristãos deveríamos exercer essas disciplinas de uma perspectiva especificamente cristã.

Para concluir, a erudição contemporânea é uma arena na qual um conflito fundamentalmente religioso está sendo travado: a batalha entre a perspectiva cristã, por um lado; e o naturalismo perene e o anti-realismo criativo (junto ao relativismo e ao anti-comprometimento que dele se derivam), do outro. Esses últimos dominam a erudição contemporânea; além do mais, eles são profundamente opostos à perspectiva cristã. O que a comunidade cristã e teísta precisa, portanto, é primeiro de criticismo cultural cristão, e segundo de erudição cristã.

NOTAS:

[1] Há, é claro, modelos medievais; mas as circunstâncias deles são muito diferente das nossas, tão diferente que se torna praticamente impossível aprender algo deles em relação a isso.

[2] Veja o livro 14, capítulo 28, de A Cidade de Deus

[3] Minha maneira de desenvolvê-los foi influenciada pela tradição do Agostinianismo Holandês associada ao trabalho de Abraham Kuyper (primeiro-ministro holandês que foi também um teólogo de ponta.) Veja sua obra Calvinismo. Ed. Cultura Cristã, 2002. Nota do Tradutor: O livro pode ser encontrado no seguinte link: <http://www.scribd.com/doc/7456821/CALVINISMO-Abraham-Kuyper>

[4] Veja J.J.C. Smart: Our Place in the Universe (Oxford: Blackwell, 1989) para uma afirmação clara e simples de uma visão naturalista.

[5] Nota do Tradutor: Codorniz, no inglês é quail e a pronúncia é similar à do nome do ex vice-presidente Dan Quayle

[6] Theology for a Nuclear Age (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 43.

[7] Essa é provavelmente uma alusão a um poema de Lewis Carol intitulado The Walrus and The Carpenter e parece ser utilizada quando se deseja indicar uma ampla variedade de assuntos ou coisas. O termo no inglês é "ofcabbagesand kings". Uma interessante tradução seria "falar sobre mortadela e caviar".

[8] Veja Philip Johnson's "Nihilism and the End of Law" em First Things , March 1993. Nota do Tradutor: Disponível em: <http://www.firstthings.com/article/2008/05/002-nihilism-and-the-end-of-law-49>

[9] Citado em David Lyle Jeffrey "Caveat Lector : Structuralism, Deconstructionism, and Ideology", The Christian Scholar's Review , Junho, 1988.

[10] Existem outras importantes pressuposições de nossa era, e não é fácil ver como elas se encaixam com as duas acima. A demanda iluminista pela liberdade e autonomia, é claro, se encaixa muito bem com o anti-realismo criativo; de fato, este é só aquele levado à sua implicação lógica. Mas e o que dizer sobre ideias características da contemporaneidade tais como a ideia de que a religião é uma questão privada, e não deveria se intrometer na educação, na política, e outras arenas importantes? Como isso se encaixa com as descritas acima? Ou é somente outra ideia desconexa? E a ideia positivista de que a ciência é tudo que há para saber: isso se encaixa, de alguma forma, com o naturalismo, mas como exatamente? Além do mais, há diversos meio-terminos entre as duas ideias. Por exemplo, há fatos, por um lado; e valores, de outro. Nós somos responsáveis pelos valores: pela interpretação, entendimento, importância, e coisa do tipo. Por outro lado, há o mundo dos fatos; este não deve nada a nós nem a nossa atividade. As ciências humanas, então (amplamente), são o reino dos valores e o que há de verdadeiro ou correto nessa disciplina é criação nossa; as ciências naturais, amplamente, vão para o outro lado. Um tipo de trégua, um compromisso desconfortável.

[11] Roland Barthes, Image-Music Text , Tr. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), p. 147.

[12] Aqui eu deixo de lado os ensinamentos do antigo Gênesis, visto que não estou certo como esses ensinamentos se relacionam com a questão presente. Veja o meu artigo "When Faith and Reason Clash," p. 000, and "Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability," p. 000.

[13] Nos anos 60, Harold Urey mostrou que aminoácidos poderiam surgir sob aquilo que poderiam ser as condições da terra antes da

vida; isso gerou uma considerável, mas temporária erupção de otimismo ditirâmico. O otimismo se dissipou quando a enorme distância entre os aminoácidos e as formas mais simples de vida baixou, e quando houve pouco ou nenhum progresso ao mostrar como essa distância poderia ter sido atravessada.

[14] "É pura bobagem, pensar hoje sobre a origem da vida; pode-se também pensar sobre a origem da matéria". Letter from Darwin to Hooker, The Life and Letters of Charles Darwin , vol. 2, ed. Francis Darwin (New York: Appleton, 1967), p. 202.

[15] A Evolução, diz Francisco J. Ayala, é tão certa quanto a "redondeza da terra, os movimentos dos planetas, e a constituição molecular da matéria." "The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges," em Evolution and Creation , ed. Eman McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), p. 60. De acordo com Stephen J. Gould, a evolução é fato estabelecido, não uma simples teoria; e nenhuma pessoa sensata familiarizada com as evidências pode duvidar "Evolution as Fact and Theory" em Hen's Teeth and Horse's Toes (New York: W.W. Norton and Company, 1980), pp. 254-55. De acordo com Richard Dawkins, a teoria da evolução é tão certa quanto o movimento da terra em torno do sol. De acordo com Richard Dawkins, a teoria da evolução é tão certa quanto o fato da terra girar em torno do sol. Essa comparação astronômica se insinua a muitos; em "Evolutionary Biology and the Study of Human Nature" (apresentado numa conferência sobre Cosmologia e Teologia apoiada pela Igreja Presbiteriana (EUA) em Dezembro de 1987) Philip Spieth alega que "125 anos após a publicação de A Origem das Espécies, os biólogos podem dizer com segurança que o parentesco genealógico universal é uma conclusão científica tão fundamentada quanto a movimento da terra em torno do sol". E Michael Ruse ainda acrescenta sua opinião de que "a evolução é Fato, Fato, FATO!"

[16] E, é claro, parte das evidências, para um cristão, serão evidências bíblicas; Eu penso que a evidência bíblica para uma criação especial dos seres humanos é muito forte.

[17] É claro, é possível tanto que Deus tenha feito a criação dos seres humanos de maneira especial e que eles tenham parentesco genealógico com o restante do mundo vivente.

[18] The Blind Watchmaker (London and New York: W.W. Norton & Co. 1986), p. 5.

[19] Ibid., pp. 6 and 7.

[20] Uma outra questão relacionada aqui: George Gaylord Simpson (The Meaning of Evolution pp. 344-45 (rev. ea., 1967), Douglas Futuyma (Evolutionary Biology , p. 3 (2nd edition, 1986)), Richard Dawkins (The Blind Watchmaker , p. 21) Stephen Gould (Wonderful Life: the Burgess Shale and the nature of history) e muitos outros declarando em uníssono que a biologia evolucionista contemporânea mostra que a vida em geral e a vida humana em particular são o desfecho de processos envolvendo um considerável grau de aleatoriedade ou acaso; assim eles não foram projetados por ninguém, nem por Deus, se houver tal ser como Deus. (Gould e Simpson sugerem que talvez Deus tenham iniciado todo o processo.) Se isso é realmente verdade, então as teorias a que eles se referem incompatíveis com a doutrina cristã de que Deus criou o homem à Sua imagem. Felizmente não precisamos ver tal conflito: os processos a que eles se referem, particularmente a mutação genética aleatória, não precisam ser vistas como aleatórias num sentido que implique que elas não tenham sido guiadas ou orquestradas por Deus. Eles podem ser aleatórias no sentido de serem imprevisíveis, ou não serem parte do funcionamento apropriado do organismo.

[21] É claro, meu ponto aqui não é que você não pode aceitar a evolução sem aceitar o naturalismo. Obviamente você pode; a evolução não implica naturalismo; é logicamente possível (obviamente) que Deus tenha criado a vida de tal maneira que a tese do ancestral comum universal seja verdadeira. Meu ponto é que a fidelidade

contemporânea à evolução e às alegações de certeza em seu nome surgem de sua função mítica, ao invés de surgir de uma sóbria inspeção das evidências que tenham o mesmo peso para o cristão quanto para alguém comprometido ao naturalismo.

[22]Douglas Futuyma, *Evolutionary Biology*, (2nd edition, 1986), p. 3.

[23]George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution* (rev. ea., 1967), pp. 344-45.

[24]Science vol. 250 (Dezembro, 1990), pp. 1665 ff. Disponível online em: <http://octopus.library.cmu.edu/cgi-bin/tiff2pdf/simon/box00021/flid01426/bdl0001/doc0001/simon.pdf>

[25]De forma mais simples, diz Simian, “Aptidão simplesmente significa número esperado de descendentes” (p. 1665). O fato de isso ser visto com a maneira mais racional de conduzir a vida é visto de alguma forma como consequência da teoria evolucionista. Mas mesmo se a teoria evolucionista for verdadeira, essa alegada consequência procede? Talvez o fato de eu ter muitos descendentes seja melhor para meus genes, mas por que eu deveria estar interessado nisso? Não poderia eu estar preocupado com o meu bem-estar, e não o deles?

[26]“The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World” (*Nature*, 1979), p. 605.

[27]Brandon Carter, “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology”, in M. S. Longair, ed, *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, 1979, p. 72. Carter conclui que se a força da gravidade fosse um pouco menor, não haveria planetas habitáveis.

[28]“The Anisotropy of the Universe at Large Times” in Longair, p. 285.

[29]John Polkinghorne, *Science and Creation: the Search for Understanding* (Boston: New Science Library; New York: Random House, 1989), p. 22.

[30]P. C. W. Davies, *The Accidental Universe*, 1982, p. 111. Davies acrescenta que tudo isso induz à questão do por quê, da infinita extensão de possíveis valores que a natureza poderia ter selecionado como constantes fundamentais, e da variedade infinita de condições iniciais que poderiam ter caracterizado o universo primevo, os valores e condições atuais conspiraram para produzir o justamente o improvável conjunto de características especiais que nós observamos. Pois claramente o universo é um lugar muito especial: unifor-

me em grande escala, embora não tão uniforme a ponto de impedir o desenvolvimento de galáxias;... uma taxa de expansão sintonizada com o conteúdo de energia com uma precisão incrível; valores de resistência de suas forças que permitem que o núcleo exista, sem se queimar em todo hidrogênio cósmico, e muitos outros aparentes acidentes do acaso.

[31]E.g., veja Polkinghorne, p. 23.

[32]Martin Gardner distingue entre o Princípio Antrópico Fraco (WAP), o Princípio Antrópico Forte (SAP), o Princípio Antrópico do Futuro (FAP), o Princípio Antrópico Participativo (PAP), e o Completamente Ridículo Princípio Antrópico. Veja o seu artigo “WAP, SAP, FAP AND PAP,” *New York Review of Books*, 8 de Maio, 1987.

[33]C. B. Colling e S. W. Hawking, “Why is the Universe Isotropic?” *The Astrophysical Journal*, 1 de Março, 1973, p. 334.

[34]Há um sinal da confusão envolvendo o princípio antrópico na última afirmação: “Porque estamos aqui” não é uma resposta à questão “Por que o universo é isotrópico?” apesar de que “Somente porque o universo é isotrópico” possa ser a resposta à questão “Por que estamos aqui?” Há outros problemas com essa sugestão como explicação: veja John Earman “The Sap Also Rises: A Critical Examination of the Anthropic Principle” *American Philosophical Quarterly*, Outubro 1987, pp. 314-15.

[35]Uma história muito contada no “Fine-tuning the Universe?” de Ernan McMullin, ainda não publicado. Nesse e no próximo parágrafo eu seguirei a versão de McMullin dessa história.

[36]Alan Guth, “Inflationary Universes: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems”, *Physical Review D*, 23, 1981, pp. 347-56.

[37]“The inflationary universe,” *Reports on Progress in Physics*, vol. 47, pp. 925-86, e “Particle physics and inflationary cosmology,” *Physics Today*, September 1987, pp. 61-68.

[38]The Child’s Conception of Physical Causality (London: Kegan Paul, 1930).

[39]Veja o seu “Is Critical Biblical Theology Possible?” em *The Hebrew Bible and its Interpreters*, ed. William Henry Propp, Baruch Halpern, and David Freedman (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), p. 1 ff.

[40]Theology, March, 1986, p. 91.

Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas”

A Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas” é uma iniciativa da ABC2-H, o grupo de Humanidades da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Com o propósito de iluminar o papel da fé na compreensão científica do ser humano e de fomentar a mútua fertilização entre a fé Cristã e as humanidades, a série será composta de textos teóricos introdutórios e artigos clássicos selecionados sobre as questões centrais do diálogo contemporâneo. A série é recomendada para discussões metodológicas em teologia, filosofia e humanidades, bem como para grupos de leitura em religião e ciências humanas. Ela será publicada inicialmente no site da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - www.cristaosnaciencia.org.br. Informações e dúvidas, envie e-mail para contato@cristaosnaciencia.org.br.

Editores: Guilherme de Carvalho, Marcelo Cabral e Pedro Dulci

Dados da publicação: Novembro/2018