UM ATEU GARANTE:

DEUS EXISTE

As provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada

ANTONY FLEW

com Roy Abraham Varghese



Um ateu garante:

Deus existe

as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada

Antony Flew
com Roy Abraham Varghese

Digitalização: Jonadabe
Edição: SusanaCap

LANÇAMENTO
SEMEADORES DA PALAVRA

www.semeadores.net

Nossos e-books são disponibilizados gratuitamente, com a única finalidade de oferecer leitura edificante a todos aqueles que não tem condições econômicas para comprar.

Se você é financeiramente privilegiado, então utilize nosso acervo apenas para avaliação, e, se gostar, abençoe autores, editoras e livrarias, adquirindo os livros.

Semeadores da Palavra e-books evangélicos

Título original There is a god: How the world's most notorious atheist changed his mind
© 2007 by Antony Flew
Copyright da tradução © Ediouro Publicações S.A., 2008
Copyright do "Prefácio" e "Apêndice A - O 'Novo Ateísmo': uma apreciação crítica de Dawkins, Dennet, Wolpert, Harris e Stenger" © 2007 by Roy Abraham Varghese.
Copyright do "Apêndice B - A auto-revelação de Deus na história humana: diálogo com N. T. Wright sobre Jesus" © by N. T. Wright.
Publicado sob acordo com a Harper Collins Publishers.
Capa Ana Dobón
Imagem de capa Getty Images
Revisão Adriana Cristina Bairrada
Editoração eletrônica Dany Editora Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
Flew, Antony
Deus existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada / Antony Flew; tradução Vera Maria Marques Martins. — São Paulo : Ediouro, 2008.
Título original: There is a God. ISBN 978-85-00-02354-5
1. Ateísmo - Inglaterra - Biografia 2. Biografia espiritual 3. Flew, Antony, 1923 4. Filósofos - Inglaterra - Biografia I. Título.
08-02881 CDD-212.092

Índice para catálogo sistemático:
1. Deus : Existência : Filosofia da religião : Ateus : Conversão : Biografia 212.092

Todos os direitos reservados à Ediouro Publicações S.A.
Rua: Nova Jerusalém, 345 - Bonsucesso
Rio de Janeiro - RJ - CEP 21042-235
Tel.: (21) 3882-8200 Fax: (21) 3882-8212 / 3882-8313
www.ediouro.com.br

Índice

Prefácio **5**

Introdução **17**

Primeira Parte - Minha negação do Divino **20**

1. A Criação de um ateu 20
2. Para onde o argumento leva 34
3. O ateísmo calmamente examinado 55

Segunda Parte - Minha descoberta do Divino **66**

4. Uma peregrinação da razão 66
5. Quem escreveu as leis da natureza? 72
6. O Universo sabia que íamos chegar? 84
7. Como surgiu a vida? 90
8. Alguma coisa vem do nada? 96
9. Abrindo espaço para Deus 104
10. Aberto à onipotência 109

Apêndices **112**

Apêndice A 113
Apêndice B 128

PREFÁCIO

"Famoso ateísta agora acredita em Deus: um dos maiores ateístas do mundo agora acredita em Deus, mais ou menos baseado em provas científicas." Esse era o título de uma matéria da Associated Press publicada no dia 9 de novembro de 2004, que dizia: "Professor de filosofia inglês, um dos maiores defensores do ateísmo há mais de meio século, mudou de idéia. Ele agora acredita em Deus, mais ou menos baseado em provas científicas, como afirma em um vídeo exibido na quinta-feira". Quase imediatamente, o anúncio tornou-se um acontecimento da mídia, causando uma enxurrada de reportagens e comentários em todo o mundo, no rádio e na televisão, nos jornais e em sites da Internet. A matéria ganhou tal força que a *Associated Press* (AP) publicou dois anúncios subseqüentes relacionados ao original. O assunto da matéria e de muita especulação posterior era o professor Antony Flew, autor de mais de trinta obras filosóficas, que durante cinqüenta anos defendeu os princípios do ateísmo. Seu artigo, *Theology and Falsification,* apresentado em uma conferência no Socratic Club da Universidade de Oxford, em 1950, presidida por C. S. Lewis, tornou-se a publicação filosófica mais reimpressa do último século. E agora, pela primeira vez, ele faz um relato dos argumentos e das provas que o levaram a mudar de idéia. Em certo sentido, este livro representa o resto daquela matéria.

Tive uma pequena participação na matéria da AP porque ajudei a organizar o simpósio que resultou no vídeo em que Tony Flew anunciou o que ele mais tarde, com muito bom humor, chamou de sua "conversão". Na verdade, desde 1985, eu ajudara a organizar diversas conferências nas quais ele apresentava sua defesa do ateísmo, de modo que esta obra é, para mim pessoalmente, o fim de uma jornada iniciada duas décadas atrás.

De modo curioso, a reação dos colegas ateístas de Flew à matéria da AP beirou a histeria. Um site dedicado ao ateísmo deu a um correspondente a tarefa de fazer relatos mensais sobre o afastamento de Flew da verdadeira crença. Insultos e caricaturas tornaram-se comuns na blogosfera livre-pensadora. As mesmas pessoas que reclamavam da Inquisição e da condenação de bruxas

à fogueira estavam agora entregando-se a sua própria caça à heresia. Os defensores da tolerância não eram muito tolerantes. E, aparentemente, o dogmatismo, a incivili-dade, o fanatismo e a paranóia não são monopólio de zelotes religiosos.

Mas turbas enfurecidas não podem reescrever a história. E a posição de Flew na história do ateísmo transcende qualquer coisa que os ateístas de hoje têm para oferecer.

A IMPORTÂNCIA DE FLEW NA HISTÓRIA DO ATEÍSMO

Não será exagero dizer que, nos últimos cem anos, nenhum filósofo conhecido desenvolveu uma explicação do ateísmo tão sistemática, completa, original e influente quanto a encontrada nas obras antiteológicas que Antony Flew escreveu durante cinqüenta anos. Antes dele, as grandes apologias ao ateísmo eram aquelas dos pensadores do Iluminismo, como David Hume e os filósofos alemães do século XIX: Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche.

Mas o que dizer de Bertrand Russell — que sustentava de modo nada plausível que era tecnicamente agnóstico, embora na prática fosse ateísta —, de Sir Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Martin Heidegger, todos eles ateístas do século XX, bem antes de Flew começar a escrever? No caso de Russell, fica bastante óbvio que ele não produziu nada além de alguns panfletos polêmicos sobre suas opiniões céticas e seu desdém pela religião organizada. Suas obras, *A filosofia entre a religião e a ciência* e *Por que não sou cristão,* eram simples antologias de artigos. Ele não produziu nenhuma filosofia sistemática da religião. Quando muito, chamou atenção para o problema do mal e procurou refutar argumentos tradicionais a favor da existência de Deus, sem criar nenhum argumento próprio. Ayer, Sartre, Camus e Heidegger têm em comum o fato de se concentrarem na criação de uma maneira específica de participação em discussões filosóficas, cujo resultado era a negação de Deus. Eles tinham seus próprios sistemas de pensamento, dos quais o ateísmo era um subproduto. Era preciso acreditar em seus sistemas para acreditar em seu ateísmo. O mesmo pode ser dito de niilistas posteriores como Richard Rorty e Jacques Derrida.

Claro, importantes filósofos da geração de Flew eram ateístas, e W. V. O. Quine e Gilbert Ryle são exemplos óbvios. No entanto, nenhum deles desenvolveu argumentos que ocupassem um livro todo para apoiar suas crenças pessoais. Por quê? Em muitos casos, os filósofos profissionais daquele tempo não gostavam de sujar as delicadas mãos lidando com discussões tão populares e até mesmo vulgares. Em outros casos, o motivo era a prudência.

Mais tarde, apareceram filósofos ateístas que examinaram criticamente e rejeitaram os tradicionais argumentos a favor da existência de Deus. A lista é grande e vai de Paul Edwards, Wallace Matson, Kai Nielsen e Paul Kurtz até J. L. Mackie, Richard Galé e Michael Martin. Suas obras, porém, não mudaram a estrutura dessa discussão da maneira que fizeram as inovadoras publicações de Flew.

Em que reside a originalidade do ateísmo de Flew? Em *Theology and Falsification, God and Philosophy* e *The Presumption of Atheism,* ele desenvolveu novos argumentos contra o teísmo que, de certa maneira, criaram um mapa para a posterior filosofia da religião. Em *Theology and Falsification,* ele levantou a questão de como afirmações religiosas podem criar argumentos significativos, e sua muito citada expressão "morte por mil qualificações" capta isso de modo notável. Em *God and Philosophy,* ele afirma que nenhuma discussão sobre a existência de Deus pode começar se não for estabelecida a coerência do conceito de um espírito onipresente e onisciente. Em *The Presumption of Atheism,* ele defende que a carga da prova deve recair sobre o teísmo, e que o ateísmo deve ser a posição padrão. Ao longo do tempo, ele, naturalmente, analisou os argumentos que defendem a existência de Deus, mas foi o fato de ter reinventado os quadros de referência que mudou totalmente a natureza da discussão.

No contexto de tudo o que foi comentado anteriormente, a recente rejeição de Flew ao ateísmo foi, de maneira inegável, um acontecimento histórico. Mas o que poucos sabem é que, mesmo em seus tempos de ateísta, Flew abrira, em certo sentido, a porta para um novo e revitalizado teísmo.

FLEW, O POSITIVISMO LÓGICO E O RENASCIMENTO DO TEÍSMO RACIONAL

Aqui está o paradoxo. Defendendo a legitimidade da discussão sobre alegações teológicas e desafiando os filósofos da religião a esclarecerem suas afirmações, Flew facilitou o renascimento do teísmo racional na filosofia analítica após os dias sombrios do positivismo lógico.

O positivismo lógico, como alguns devem lembrar, foi a filosofia introduzida por um grupo europeu, chamado de Círculo de Viena, no início da década de 1920, e que A. J. Ayer popularizou nos países de língua inglesa com seu livro *Linguagem, verdade e lógica,* publicado em 1936. De acordo com os positivistas lógicos, as únicas afirmações significativas eram aquelas cuja verdade podia ser confirmada através de experiência racional, simplesmente em virtude de sua forma e do significado das palavras usadas. Assim, uma afirmação era considerada significativa se sua verdade ou falsidade pudessem ser comprovadas pela observação empírica — por exemplo, estudo científico. As afirmações da lógica e da matemática pura eram tautologias, isto é, eram verdadeiras por definição, simples modos de usarem-se símbolos que não expressavam nenhuma verdade a respeito do mundo. Não havia mais nada que pudesse ser descoberto ou discutido coerentemente. O centro do positivismo lógico era o princípio da comprovação que estabelecia que a significação de uma proposição consiste de sua comprovação. Como resultado, as únicas afirmações significativas eram aquelas usadas na ciência, na lógica ou na matemática. Afirmações de metafísica, religião, estética e ética não tinham significação, literalmente, porque não podiam ser comprovadas por métodos empíricos. Não eram válidas, nem inválidas. Ayer disse que é tão absurdo ser ateísta quanto teísta, porque a afirmação "Deus existe" simplesmente não tem significado.

Hoje, muitas obras filosóficas associam a abordagem de Flew no artigo *Theology and Falsification* ao tipo de ataque positivista lógico que Ayer fazia à religião, porque ambos questionam a falta de significado das afirmações religiosas. O problema com esse modo de pensar é que não reflete, de maneira alguma, a compreensão que Flew tinha, ou tem agora, a respeito do assunto. Na verdade, longe de apoiar a visão positivista da religião, Flew

considerava seu artigo como o último prego no caixão onde era enterrado aquele modo particular de se fazer filosofia.

Numa apresentação que organizei em 1990 para comemorar o quadragésimo aniversário da publicação de *Theology and Falsification,* Flew declarou:

> Ainda no curso de graduação, eu já me sentia cada vez mais frustrado e exasperado pelos debates filosóficos que pareciam nunca avançar, sempre voltando ao positivismo lógico tão brilhantemente exposto em Linguagem, verdade e lógica. A intenção era a mesma, nesses dois artigos (as duas versões de Theology and Falsification, o artigo primeiramente apresentado no Socratic Club e depois publicado em University). Em vez de uma afirmação arrogante, de que tudo o que um crente diz deve ser desconsiderado a priori, como constituindo uma violação do supostamente sacrossanto princípio da comprovação — aqui, curiosamente mantido como revelação secular —, preferi oferecer um desafio mais restrito. Deixemos que os que crêem falem por si mesmos, individual e separadamente.

O assunto é retomado na obra atual, em que Flew volta a comentar a origem de seu aplaudido artigo:

> Durante meu último semestre na Universidade de Oxford, a publicação do livro de A. J. Ayer, Linguagem, verdade e lógica, convenceu muitos sócios do Socratic Club de que a heresia ayeriana do positivismo lógico — o argumento de que todas as proposições religiosas são desprovidas de significação cognitiva — tinha de ser refutada. O primeiro e único artigo que li para o Socratic Club, Theology and Falsification, ofereceu o que eu, na época, considerava refutação suficiente. Eu

acreditava que alcançara completa vitória e que não havia espaço para mais discussões.

Como qualquer história da filosofia mostrará, o positivismo lógico de fato arruinou-se na década de 1950 por causa de suas inconsistências internas. O próprio Sir Alfred Ayer, em uma contribuição que fez a uma antologia que editei, declarou: "O positivismo lógico morreu muito tempo atrás. Acho que uma grande parte de *Linguagem, verdade e lógica* não é verdadeira. Penso que o livro está cheio de erros. Penso que foi um livro importante em seu tempo porque teve um tipo de efeito catártico. Mas, analisando os detalhes, vejo que está cheio de erros que passei os últimos cinqüenta anos corrigindo ou tentando corrigir".

Seja como for, a morte do positivismo lógico e as novas regras trazidas por Flew deram um novo impulso ao teísmo filosófico. Numerosas e importantes obras sobre o teísmo, na tradição analítica, têm sido escritas nas últimas três décadas, por Richard Swinburne, Alvin Plantinga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavrodes, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter Van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane e muitos outros. Dessas obras, não são poucas as que abordam assuntos como a falta de significação das afirmações sobre Deus, a coerência lógica dos atributos divinos, e indagam se acreditar em Deus é uma qualidade inerente básica — precisamente os assuntos abordados por Flew na discussão que ele buscava estimular. A matéria sobre a virada para o teísmo foi destaque na revista *Time,* em abril de 1980: "Numa silenciosa revolução de pensamento e argumentos que dificilmente seria prevista apenas duas décadas atrás, Deus está de volta. O mais intrigante é que isso está acontecendo nos círculos intelectuais de filósofos acadêmicos".

O "Novo Ateísmo", ou o positivismo trazido de volta

À luz dessa progressão histórica, a súbita aparição do que tem sido chamado de "novo ateísmo" é de particular interesse. O ano do "novo ateísmo" foi o de 2006 (o termo foi primeiramente usado pela revista *Wired* em novembro desse mesmo ano). De *Quebrando o encanto,* de Daniel Dennett, e *Deus: um delírio,* de Richard Dawkins, o *Six Impossible Things Before Breakfast,* de Lewis Wolpert, *The Comprehensible Cosmos,* de Victor Stenger, e

The End of Faith, de Sam Harris (publicado em 2004, cuja seqüência, *Letter to a Christian Nation,* saiu em 2006), os expoentes do tipo de ateísmo "lembre com raiva" estavam em vigor. O importante, sobre esses livros, não foi seu nível de argumentação — que era, para usar de eufemismo, modesto —, mas a atenção que receberam, tanto como best sellers, como uma "nova" matéria descoberta pela mídia. A "matéria" ainda foi ajudada pelo fato de que os autores eram loquazes e vigorosos, tanto quanto seus livros eram inflamados.

O principal alvo desses livros é, inquestionavelmente, a religião organizada de qualquer tipo, época ou lugar. De modo paradoxal, os livros pareciam, eles próprios, sermões fundamentalistas. Os autores, na maioria, falavam como esses pregadores que nos ameaçam com fogo e enxofre, alertando-nos a respeito do terrível castigo que sofreremos se não nos arrependermos de nossas crenças obstinadas e suas práticas. Não há lugar para ambigüidade ou sutileza. É preto e branco. Ou estamos com eles totalmente, ou com o inimigo. Até mesmo pensadores respeitados, que expressam simpatia pelo outro lado, são denunciados como traidores. Os próprios "evangelizadores" são almas corajosas que pregam sua mensagem em face de iminente martírio.

Mas como essas obras e seus autores encaixam-se na ampla discussão filosófica que tem havido sobre Deus nas últimas décadas? A resposta é: não se encaixam.

Em primeiro lugar, recusam-se a se ocupar dos reais pontos de debate na questão da existência de Deus. Nenhum deles nem mesmo refere-se aos fundamentos centrais da proposição para uma realidade divina — Dennett usa sete páginas para expor argumentos a favor da existência de Deus, e Harris, nenhuma. Não tratam do assunto das origens da racionalidade entrelaçada no tecido do universo, da vida compreendida como ação autônoma, da consciência, do pensamento conceituai e do ser. Dawkins fala das origens da vida e da consciência como de "acontecimentos únicos", causados por um "inicial golpe de sorte". Wolpert escreve: "Tenho, propositalmente (!), evitado qualquer discussão sobre consciência, que ainda continua sendo pouco compreendida". A respeito da origem da consciência, Dennett, um fisicalista contumaz, uma vez escreveu: "... e, então, um milagre acontece". Nenhum desses autores apresenta nenhuma idéia a respeito da razão de existir um

universo "obediente às leis", que sustenta a vida e é racionalmente acessível.

Em segundo lugar, eles parecem não perceber as idéias falsas e os conceitos confusos que levaram à ascensão e à queda do positivismo lógico. Aqueles que ignoram os erros da história terão de repeti-los em algum momento. E, em terceiro lugar, eles parecem desconhecer completamente a imensa coleção de obras sobre filosofia analítica da religião, ou os novos e sofisticados argumentos gerados no teísmo filosófico.

Seria justo dizer que o "novo ateísmo" é nada menos que uma regressão à filosofia positivista lógica, que foi repudiada até mesmo por seus mais ardentes proponentes. Na verdade, os "novos ateístas", pode-se dizer, nem se elevam até o positivismo lógico. Os positivistas nunca foram ingênuos a ponto de sugerirem que Deus podia ser uma hipótese científica. Afirmavam que o conceito de Deus não tinha significação precisamente porque não era uma hipótese científica. Dawkins, por outro lado, sustenta que "a questão da presença ou ausência de uma superinteligência criadora é inequivocamente científica". Esse é o tipo de comentário do qual dizemos que não é nem mesmo errado! No Apêndice A, procuro mostrar que nosso atual conhecimento de racionalidade, vida, consciência, pensamento e ser vai contra qualquer forma de ateísmo, até mesmo o mais novo.

Mas duas coisas devem ser ditas aqui a respeito de certos comentários de Dawkins, que são relevantes para este livro. Depois de escrever que Bertrand Russell era "um ateísta exageradamente indiferente e por demais ansioso por desiludir-se, se a lógica parecesse exigir isso", acrescenta em uma nota de rodapé: "Talvez estejamos vendo algo similar hoje, na tergiversação superdivulgada do filósofo Antony Flew, que anunciou, na velhice, que se converteu à crença em algum tipo de divindade, provocando um frenesi de entusiasmada repetição na Internet. Por outro lado, Russell foi um grande filósofo. Russell ganhou o prêmio Nobel". A pueril petulância da comparação com o "grande filósofo" Russell e a desrespeitosa referência à "velhice" de Flew são comuns nas epístolas de Dawkins aos iluminados. Mas o mais interessante aqui são as palavras que Dawkins escolheu, e pelas quais ele, de modo não muito inteligente, revela a maneira como sua mente funciona.

"Tergiversar" também significa "virar as costas", ou "apostatar-se", de modo que o principal pecado de Flew foi apostatar-se da fé de seus antecessores. O próprio Dawkins confessa, em outro de seus escritos, que sua visão ateísta do universo é baseada na fé. Quando membros da Edge Foundation perguntaram-lhe: "Aquilo em que você acredita é verdadeiro, mesmo que não possa provar?", a isso Dawkins replicou: "Acredito que toda vida, toda inteligência, toda criatividade e todo *desígnio,* em qualquer parte do universo, são produtos diretos ou indiretos da seleção natural de Darwin. Acontece que o desígnio chegou mais tarde ao universo, depois de um período de evolução darwiniana. O desígnio não pode preceder a evolução e, assim, não pode ser a base do universo". Na verdade, então, a rejeição de Dawkins a uma suprema Inteligência é uma questão de crença sem prova. E como muitos outros, cujas crenças baseiam-se em fé cega, ele não tolera que discordem delas ou as abandonem.

A respeito da abordagem de Dawkins a uma racionalidade como base do universo, o físico John Barrow observou durante uma discussão entre os dois: "Seu problema com essas idéias, Richard, é que você não é cientista. Você é biólogo". Júlia Vittulo-Martin comenta que, para Barrow, a biologia era pouco mais do que um ramo da história natural. "Biólogos", diz Barrow, "têm uma compreensão limitada, intuitiva do que é complexidade. Estão presos a um conflito herdado do século XIX e interessam-se apenas por resultados, por aquilo em que uns superam os outros. Mas resultados não nos dizem quase nada a respeito das leis que governam o universo".

Bertrand Russell parece ser o pai intelectual de Dawkins. Ele fala de como foi "inspirado, à idade de mais ou menos dezesseis anos", pelo ensaio que Russell escreveu em 1925, *No que acredito.* Russell era oponente inabalável da religião organizada, e isso fez dele um modelo para Harris e Dawkins que, estilisticamente, copiaram também sua propensão para o sarcasmo, o caricato, a zombaria e o exagero. Mas a rejeição de Russell a Deus não foi motivada apenas por fatores intelectuais. Em *My Father, Bertrand Russell,* sua filha, Katharine Tait, escreve que ele não entrava em nenhuma discussão séria sobre a existência de Deus: "Eu não podia nem mesmo falar com ele sobre religião". O desgosto de Russell por esse assunto era, aparentemente, causado pelo tipo de crentes religiosos que ele conhecera. "Gostaria de ter podido con-

vencer meu pai de que eu encontrara o que ele estivera procurando, aquele algo inefável pelo qual, por toda a vida, ele nunca deixou de ansiar. Eu gostaria de ter podido persuadi-lo de que a busca por Deus não precisa ser em vão. Mas era impossível. Ele conhecera um número grande demais de cristãos cegos, sombrios moralistas que tiravam a alegria da vida e perseguiam seus opositores. Nunca seria capaz de ver a verdade que eles escondiam."

Tait, no entanto, acredita que toda a vida de Russell foi uma busca por Deus. "Em algum lugar, no fundo da mente de meu pai, nas profundezas de sua alma, havia um espaço vazio, que um dia fora preenchido por Deus, e ele nunca encontrou alguma coisa que pudesse voltar a preenchê-lo." Ele tinha "a sensação de não ter lugar neste mundo". Em um trecho pungente, Russell uma vez escreveu: "Nada pode penetrar a solidão do coração humano, a não ser a alta intensidade do tipo de amor que os mestres religiosos têm pregado". Teríamos muita dificuldade para encontrar nos escritos de Dawkins qualquer coisa que mesmo remotamente se assemelhasse a essa frase.

Voltando ao assunto da "tergiversação" de Flew, talvez nunca tenha ocorrido a Dawkins que um filósofo, grande ou menos conhecido, jovem ou velho, pudesse mudar de idéia com base em evidências. Ele ficaria desapontado ao descobrir que os filósofos são "por demais ansiosos por desiludirem-se, se a lógica parecer exigir isso", mas que são guiados pela lógica, não pelo medo da tergiversação.

Russell, em particular, gostava tanto de tergiversar, que outro célebre filósofo inglês, C. D. Broad, uma vez disse: "Como todos sabemos, o sr. Russell produz um sistema diferente de filosofia a cada período de alguns anos". Há outros exemplos de filósofos que mudaram de idéia com base em evidências. Já observamos que Ayer repudiou o positivismo de sua juventude. Outro filósofo que passou por mudança radical foi J. N. Findlay, que argumentou no livro de Flew, de 1955, *New Essays in Philosophical Theology,* que a existência de Deus era uma teoria falsa, mas que depois voltou atrás em sua obra, publicada em 1970, *Ascent to the Absolute.* Nesse último livro e nos seguintes, Findlay argumenta que razão, mente, inteligência e vontade atingem seu ponto culminante em Deus, o que existe por si mesmo, a quem adoração e incondicional dedicação são devidas.

O argumento da "velhice" que Dawkins usou — se é que se pode chamar a isso de argumento — é uma estranha variação da falácia *ad hominem* que não tem lugar no discurso civilizado. Pensadores autênticos avaliam argumentos e pesam as evidências sem levar em conta a raça, o sexo ou a idade do proponente.

Outro tema constante no livro de Dawkins, e em algumas obras de outros "novos ateístas", é a alegação de que nenhum cientista que vale o pão que come acredita em Deus. Dawkins, por exemplo, perde-se em explicações das declarações de Einstein a respeito de Deus como referências metafóricas à natureza. O próprio Einstein, diz Dawkins, era, na melhor das hipóteses, ateísta como ele e, na pior, panteísta. Mas essa interpretação de Einstein é obviamente desonesta. Dawkins refere-se apenas a citações que demonstram a aversão de Einstein pela religião organizada e, deliberadamente, deixa de lado não só os comentários de Einstein sobre sua crença em uma "mente superior" e em um "poder de raciocínio superior" em funcionamento nas leis da natureza, como também o fato de ele negar ser panteísta ou ateísta. (Essa distorção deliberada é retificada neste livro.)

Mais recentemente, quando Stephen Hawking visitou Jerusalém, perguntaram-lhe se ele acreditava na existência de Deus e, de acordo com o que foi divulgado, o famoso físico teórico respondeu: "Acredito na existência de Deus, mas também que essa força divina estabeleceu as leis da natureza e da física e depois disso não teve mais participação no controle do mundo". Claro, muitos outros grandes cientistas dos tempos modernos, como Heisenberg e Planck, acreditavam numa mente divina em termos racionais. Mas isso também foi eliminado da história científica explicada por Dawkins.

O fato é que Dawkins pertence ao mesmo clube peculiar de escritores científicos populares como Carl Sagan e Isaac Asimov, de uma geração anterior. Esses autores populares viam-se não apenas como escritores, mas como sumo sacerdotes. Assim como Dawkins, tomaram para si não só a tarefa de educar o público sobre as descobertas da ciência, como a de decidir o que os fiéis científicos têm permissão para acreditar quando se trata de assuntos metafísicos. Mas vamos esclarecer as coisas. Muitos dos grandes cientistas viam uma conexão direta entre seu trabalho científico e sua afirmação de que existe uma "mente superior", a

Mente de Deus. Expliquem isso como quiserem, mas é fato evidente que não se pode deixar que os autores populares, com suas pretensões, continuem disfarçados. Sobre positivismo, Einstein de fato disse: "Não sou positivista. O positivismo afirma que o que não pode ser observado não existe. Essa concepção é cientificamente indefensável, porque é impossível tornar válidas afirmações sobre o que as pessoas podem, ou não podem, observar. Seria preciso dizer que apenas o que observamos existe, o que é obviamente falso".

Se querem desencorajar a crença em Deus, os autores populares devem fornecer argumentos que sustentem suas opiniões ateístas. Os evangelizadores ateístas de hoje nem tentam argumentar em defesa de suas idéias. Em vez disso, voltam seus canhões para as conhecidas crueldades cometidas ao longo da história das principais religiões. Mas os excessos e as atrocidades da religião organizada não têm nenhuma relação com a questão da existência de Deus, assim como a ameaça de proliferação nuclear não tem relação com a questão $E = mc^2$.

E então, Deus existe? O que dizer dos argumentos de velhos e novos ateístas? Que relação a ciência moderna tem com esse assunto? Por notável coincidência, neste momento da história intelectual, quando o antigo positivismo voltou à moda, o mesmo pensador que ajudou a destroná-lo, meio século atrás, volta ao campo de batalha das idéias para responder a essas perguntas.

INTRODUÇÃO

Desde que minha "conversão" ao deísmo foi anunciada, sempre me pedem para falar dos fatores que me levaram a mudar de idéia. Em alguns artigos e nesta nova introdução à edição de 2005 de meu livro *God and Philosophy,* chamei atenção para obras recentes que são importantes para a atual discussão sobre Deus, mas não me estendi em novos comentários sobre minhas opiniões. E agora fui persuadido a apresentar aqui o que pode ser chamado de meu testamento final. Em resumo, como diz o título, agora acredito que existe um Deus!

O subtítulo, *As provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada,* não foi invenção minha. Mas eu o emprego com satisfação, porque a invenção e o uso de títulos arriscados, mas atraentes, são para os Flew algo como uma tradição familiar. Meu pai, que era teólogo, uma vez publicou uma coletânea de ensaios de sua autoria e de alguns de seus ex-alunos e deu a essa polêmica brochura o título paradoxal, embora perfeitamente apropriado e informativo, de *The Catholicity of Protestantism.* No que diz respeito à forma e apresentação, se não à doutrina, segui seu exemplo e publiquei artigos a que dei títulos como *Do-gooders Doing No Good?* e *Is PascaVs Wager the Only Safe Bet?.*

Preciso deixar uma coisa bem clara. Quando a notícia de que eu havia mudado de idéia sobre Deus foi divulgada pela mídia e a ubíqua Internet, alguns comentaristas foram rápidos em dizer que minha "conversão" tinha algo que ver com minha idade avançada. Dizem que o medo torna a mente mais densa, e esses críticos concluíram que foi a probabilidade de uma próxima entrada na vida após a morte que provocou minha conversão. É óbvio que essas pessoas não conheciam meus escritos sobre a inexistência de uma vida após a morte, nem minha atual opinião sobre o assunto. Durante mais de cinqüenta anos, neguei não só a existência de Deus, como também a de uma vida após a morte. Minhas Palestras Gifford, na Universidade de St. Andrews, publicadas como *The Logic of Mortality,* representam o clímax desse processo de pensamento. Essa é uma área a respeito da qual não mudei de idéia. Na falta de uma revelação especial, uma

possibilidade bem-representada neste livro pela contribuição de N. T. Wright, não me vejo "sobrevivendo" à morte. Que fique registrado, então, que quero que cessem todos esses rumores que me mostram fazendo a aposta de Pascal.

Devo ainda salientar que esta não é a primeira vez que "mudo de idéia" sobre um assunto fundamental. Entre outras coisas, os leitores que conhecem minha vigorosa defesa de mercados livres podem ficar surpresos ao saber que já fui marxista. Entro em detalhes sobre esse assunto no segundo capítulo deste livro. Além disso, mais de duas décadas atrás, rejeitei minha antiga opinião de que todas as escolhas humanas são determinadas exclusivamente por causas físicas.

Como este livro trata do motivo de eu ter mudado de idéia quanto à existência de Deus, é apenas lógico que as pessoas perguntem em que eu acreditava antes da "mudança" e por quê. Os primeiros três capítulos tentam responder a essa pergunta, e os últimos sete descrevem minha descoberta do Divino. Na preparação desses sete últimos capítulos, fui grandemente ajudado pelas discussões que tive com o professor Richard Swinburne e o professor Brian Leftow, o antigo e o atual ocupantes da cadeira Nolloth em Oxford.

Há dois apêndices neste livro. O primeiro é uma análise do assim chamado novo ateísmo de Richard Dawkins e outros, de autoria de Roy Abraham Varghese. O segundo é um diálogo aberto sobre um assunto de grande interesse para a maioria dos que têm uma fé religiosa: se há qualquer tipo de revelação divina na história da humanidade, com atenção específica ao que se diz sobre Jesus de Nazaré. Com o objetivo de dar uma contribuição ao diálogo, o estudioso N. T. Wright, atual bispo de Durham, gentilmente ofereceu sua análise do fato histórico que serve de base para a fé em Jesus professada pelos teístas cristãos. Na verdade, preciso dizer que o argumento do bispo Wright é, de longe, o melhor dos argumentos que já ouvi a favor da aceitação da fé cristã.

Talvez alguma coisa deva ser dita sobre minha "fama" como ateísta, a que o subtítulo faz referência. Meu primeiro trabalho antiteológico foi o artigo de 1950, *Theology and Falsification.* Esse artigo mais tarde foi reimpresso em *New Essays in Philosofical Theology* (1955), uma antologia que co-editei com Alasdair

Maclntyre. *New Essays* foi uma tentativa de avaliar o impacto do que chamavam de "revolução na filosofia" sobre assuntos teológicos. Minha segunda obra importante foi *God and Philosophy,* publicada pela primeira vez em 1966 e novamente em 1975, 1984 e 2005. Na introdução da edição de 2005, Paul Kurtz, um dos líderes do ateísmo em nossa época e autor de *Humanist Manifesto II,* escreveu: "A editora Prometheus Books tem a grande satisfação de apresentar o que agora tornou-se um clássico da filosofia da religião". *The Presumption of God* foi publicado na Inglaterra em 1976 e nos Estados Unidos em 1984 com o título de *God, Freedom and Immortality.* Outras obras relevantes foram *Hum*e's *Philosophy of Belief, Logic and Language* (primeira e segunda séries), *An Introduction to Western Phüosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre, Darwinian Evolution* e *The Logic of Mortality.*

É de fato um paradoxo que meu primeiro argumento em favor do ateísmo tenha sido originalmente apresentado em uma reunião do Socratic Club presidida por um dos maiores defensores do cristianismo do século passado, C. S. Lewis. Outro paradoxo é que meu pai foi um dos autores e pregadores metodistas mais importantes da Inglaterra. E mais, no início da carreira, eu não tinha nenhum especial interesse em me tornar filósofo profissional.

Mas como todas as coisas boas, na verdade todas as coisas, sem exceção, devem ter um fim, acabarei minha introdução aqui. Deixarei que os leitores decidam o que pensar de minhas razões para mudar de idéia na questão de Deus.

PRIMEIRA PARTE
MINHA NEGAÇÃO DO DIVINO

1. A Criação de um ateu

Nem sempre fui ateu. Comecei a vida de modo bastante religioso. Fui criado num lar cristão e estudei em uma escola particular cristã. Na verdade, sou filho de um pregador do Evangelho.

Meu pai era produto do Merton College, de Oxford, pastor da igreja metodista criada por Wesley, não da igreja da Inglaterra, que era a estabelecida. Embora ele dedicasse seu coração ao evangelismo e, como diriam os anglicanos, ao trabalho paroquial, a primeira lembrança que tenho dele é como orientador de estudos do Novo Testamento na escola de teologia metodista de Cambridge. Mais tarde, ele sucedeu o diretor dessa escola e foi em Cambridge que se aposentou e faleceu. Além de suas obrigações acadêmicas básicas, meu pai assumiu a tarefa de representar a igreja metodista em várias organizações formadas por diferentes denominações religiosas. Serviu também, durante um ano, como presidente da Conferência Metodista e do Conselho Federal da Igreja Metodista Livre.

Na infância, eu me esforçava para isolar ou identificar qualquer sinal de minhas posteriores convicções ateístas. Na juventude, estudei na Kingswood School em Bath, conhecida informalmente com K. S., que era, e felizmente ainda é, um internato público — uma instituição de um tipo que, em qualquer outro país de língua inglesa, seria descrita, de modo paradoxal, como internato *particular,* A escola foi criada por John Wesley, fundador da igreja metodista, para a educação de rapazes, filhos de pastores. A escola Queenswood foi fundada um século mais tarde para, de maneira apropriadamente igualitária, educar moças, filhas de pastores metodistas.

Entrei na Kingswood como cristão consciencioso, se não entusiasmado. Nunca pude entender o sentido da adoração e, não sendo nada musical, não gostava, muito menos participava, do cântico de hinos. Nunca li nada da literatura religiosa com o mesmo entusiasmo com que lia livros sobre política, história, ciências ou quase todos os outros assuntos. Ir à capela ou à igreja, recitar orações e praticar outros atos religiosos eram, para mim, quase apenas deveres cansativos. Nunca senti o mais leve desejo de me comunicar com Deus.

Por que tive, desde que posso me lembrar, desinteresse pelas questões e práticas religiosas que formavam o mundo de meu pai, não sei dizer. Não me lembro, simplesmente, de ter sentido qualquer interesse ou entusiasmo por elas. Penso também que nunca senti a mente enlevada, nem "meu coração estranhamente aquecido", para usar a famosa frase de Wesley, no estudo dos ensinamentos cristãos ou na prática da adoração. Se minha juvenil falta de entusiasmo pela religião era uma causa, ou um efeito — ou ambos —, quem poderá dizer? Mas posso dizer que, qualquer fé que eu pudesse ter quando entrei *na* escola Kingswood, se acabara quando saí de lá.

UMA TEORIA DA REGRESSÃO

Disseram-me que o Barna Group, uma importante organização *crista* de censo demográfico, concluiu, através de seus levantamentos, que aquilo em que acreditamos quando temos treze anos será no que acreditaremos ao morrer. Seja essa conclusão correta ou não, sei que as crenças que formei no início da adolescência permaneceram comigo pela maior parte de minha vida adulta.

Não me lembro precisamente de como e quando a mudança começou. Mas com certeza, como acontece com qualquer pessoa que pensa, múltiplos fatores combinaram-se para criar minhas convicções. Um desses fatores foi o que Immanuel Kant definiu como "uma ânsia da mente não imprópria à sabedoria" e que, acredito, eu tinha em comum com meu pai. Tanto ele como eu estávamos dispostos a seguir o caminho da "sabedoria" como Kant a descreveu: "É a sabedoria que tem o mérito de selecionar, entre os inumeráveis problemas que se apresentam, aqueles cuja solução é importante para a humanidade". As convicções cristãs de

meu pai persuadiram-no de que não podia haver nada mais "importante para a humanidade" do que a explicação, a propagação e a implantação dos ensinamentos do Novo Testamento, sejam eles realmente quais forem. Minha jornada intelectual levou-me em uma direção diferente, claro, mas que não foi menos marcada pela ânsia da mente que ele e eu compartilhávamos.

Também me lembro de que meu pai, em mais de uma ocasião, me disse que um estudioso da Bíblia, quando em dúvida sobre determinado conceito do Velho Testamento, não tenta encontrar uma resposta apenas refletindo sobre ele, mas que coleta o maior número possível de dados dentro do contexto, usando os exemplos contemporâneos disponíveis desse conceito. Essa abordagem explicada por ele formou, de muitas maneiras, a base de minhas primeiras explorações intelectuais — e de uma que ainda não abandonei — porque aprendi a coletar e examinar, dentro de um contexto, todas as informações importantes sobre certo assunto. Pode ser irônico, mas foi o ambiente familiar em que fui criado que, talvez, instilou em mim o entusiasmo pela investigação crítica que um dia me levaria a rejeitar a fé de meu pai.

A FACE DO MAL

Eu disse, em alguns de meus últimos escritos ateístas, que cheguei à conclusão de que Deus não existe, rápido demais, facilmente demais e por razões que, mais tarde, me pareceram erradas. Reconsiderei longamente e repetidas vezes essa conclusão negativa, mas depois, por quase setenta anos, nunca encontrei base suficiente para garantir qualquer mudança fundamental. Uma das razões para minha conversão ao ateísmo foi o problema do mal.

Todos os anos, no verão, meu pai levava minha mãe e a mim para uma viagem de férias ao estrangeiro. Embora isso não fosse possível para alguém que ganhava salário de pastor, para meu pai era, porque ele passava o início do verão trabalhando na banca examinadora para o certificado de escola superior e era pago por isso. Outra vantagem era que nossas viagens ficavam mais baratas porque meu pai era fluente em alemão por ter estudado teologia durante dois anos na Universidade de Marburg antes da Primeira

Guerra e, assim, levava-nos sempre à Alemanha — e por uma ou duas vezes levou-nos à França — sem precisar gastar dinheiro com um agente de viagens. Por várias vezes, foi escolhido para representar o metodismo em conferências teológicas internacionais e sempre levou minha mãe e a mim, seu único filho, como convidados não participantes.

Fui fortemente influenciado por essas viagens a outros países nos anos antes da Segunda Guerra Mundial e me lembro claramente das faixas e cartazes exibidos fora dos limites de vilas, avisando: "Não queremos judeus aqui". Lembro que vi, na entrada de uma biblioteca pública, cartazes que diziam: "O regulamento desta instituição proíbe o empréstimo de livros a judeus". Uma noite assisti ao desfile de dez mil soldados, usando uniformes marrons, que atravessavam a Bavária. Nossas viagens expuseram-me a esquadrões da Waffen-SS, com seus homens vestidos de preto e exibindo no quepe uma caveira sobre dois ossos cruzados.

Tais experiências desenharam o cenário de minha juventude e, para mim, assim como para muitos outros, apresentaram um desafio inevitável a respeito da existência de um todo-poderoso Deus de amor. Não sei avaliar até que ponto elas influenciaram meu pensamento, mas, no mínimo, despertaram em mim a percepção que me acompanhou durante toda a vida do mal duplo do anti-semitismo e do totalitarismo.

UM LUGAR IMENSAMENTE ANIMADO

Crescer, como eu cresci, nas décadas de 1930 e 1940, num lar metodista era estar em Cambridge mas não ser de Cambridge. Para começar, a teologia não era, naquele tempo, aceita ali como a "rainha das ciências", como acontecia em outras instituições. Uma escola para a formação de ministros religiosos não tinha nenhuma relevância. Como resultado, nunca me identifiquei com Cambridge, embora meu pai se sentisse muito à vontade ali. Seja como for, a partir de 1936, quando fui para o internato, eu quase nunca ia a Cambridge durante o período de aulas.

Na minha época, Kingswood era um lugar extremamente animado, dirigido por um homem que merecia ser considerado um excelente diretor de escola. No ano anterior a minha ida para lá, Kingswood colocara mais alunos em cursos de Oxford e Cambridge

do que qualquer outra escola. Além disso, nossa vivacidade juvenil não era confinada à sala de aula e ao laboratório.

Ninguém deveria se surpreender pelo fato de que, naquele ambiente agitado, eu começasse a questionar a fé de meus antepassados, uma fé a que nunca me sentira emocionalmente ligado. À época em que cheguei à sexta série superior em K. S. — equivalente à décima segunda série nos Estados Unidos e último ano do Ensino Médio no Brasil — eu discutia com colegas mais adiantados, argumentando que a idéia de um Deus onipotente, e ao mesmo tempo perfeitamente bom, era incompatível com o mal e as imperfeições do mundo. O habitual sermão de domingo nunca continha nenhuma referência à vida futura, fosse no céu, fosse no inferno. Quando o diretor A. B. Sackett era o pregador, o que não acontecia com freqüência, sua mensagem era sempre de exaltação às maravilhas da natureza. De qualquer modo, quando completei quinze anos, eu rejeitara a tese de que o universo fora criado por um Deus todo-poderoso, de infinita bondade.

Alguém pode perguntar se nunca pensei em consultar meu pai pastor sobre minhas dúvidas a respeito da existência de Deus. Nunca. Pelo bem da paz doméstica e, principalmente para poupar meu pai, tentei, o mais que pude, esconder da família minha conversão irreligiosa. Pelo que sei, consegui fazer isso durante muitos anos.

Mas em janeiro de 1946, quando eu ia completar vinte e três anos, espalhou-se a notícia — e chegou até meus pais — de que eu me tornara ateu, que não acreditava em uma vida após a morte e que era pouco provável que voltasse atrás. Tão completa e firme foi minha mudança que, em minha casa, concluíram que qualquer discussão sobre o assunto seria em vão. No entanto, hoje, mais de meio século depois, sei que meu pai ficaria imensamente feliz por eu ter a opinião que tenho agora sobre a existência de Deus, até porque ele veria nisso uma grande ajuda à causa da igreja cristã.

UMA OXFORD DIFERENTE

Aos dezoito anos, fui da Kingswood para a Universidade de Oxford, onde cheguei no trimestre de inverno — de janeiro a março — de 1942. A Segunda Guerra Mundial ia em meio e, num dos primeiros dias como estudante de graduação, passei por um exame

de saúde e oficialmente recrutado pela RAF — Real Força Aérea. Naqueles tempos de guerra, quase todos os estudantes fisicamente saudáveis passavam um dia da semana numa organização de serviço. No meu caso, essa organização era o esquadrão aéreo da Universidade de Oxford.

Esse serviço militar, prestado em regime de meio período durante um ano e período integral dali por diante, não era combatente. Incluía aprender um pouco de japonês, na escola de estudos orientais, e africano, da Universidade de Londres e, depois, interceptar e decifrar sinais da força aérea japonesa no parque Bletchley. Após a rendição do Japão, trabalhei, enquanto esperava pela desmobilização, como tradutor de sinais interceptados do recentemente criado exército de ocupação francês no que naquele tempo era a Alemanha Ocidental.

Quando retornei ao estudo em tempo integral na Universidade de Oxford, no início de janeiro de 1946, onde faria meus exames finais no verão de 1947, encontrei tudo muito diferente. Oxford parecia uma instituição muito mais interessante do que aquela que eu deixara quase três anos antes. Havia uma maior variedade de opções, tanto para carreiras de tempo de paz, como militares. Eu estava me preparando para os exames finais na Honors School of Literae Humaniores, e algumas das aulas sobre a história da Grécia clássica eram dadas por veteranos de guerra que haviam sido ativos no auxílio à resistência grega, tanto em Creta como no continente, o que tornava as aulas mais românticas e estimulantes para a platéia de estudantes de graduação.

No verão de 1947, então, fiz meus exames finais. Para minha surpresa e alegria, fui agraciado com um "First" — a expressão no Reino Unido para "primeira classe", que designa o aluno que passa nos exames de graduação com louvor. Voltei, então, para John Mabbott, meu orientador em St. John's College. Disse a ele que desistira de minha meta anterior de trabalhar para conseguir um segundo diploma de graduação na então recentemente criada escola de filosofia e psicologia. Agora, eu pretendia começar a trabalhar para obter um diploma de pós-graduação em filosofia.

CRESCIMENTO FILOSÓFICO

Mabbott conseguiu que eu me matriculasse no curso de pós-graduação em filosofia sob a supervisão de Gilbert Ryle, que, então, era o professor de filosofia metafísica da Universidade de Oxford. Ryle, no segundo semestre do ano letivo de 1947-1948, era o mais antigo dos três catedráticos de filosofia.

Foi só muitos anos mais tarde que, lendo o cativante livro de Mabbott, *Oxford Memories,* soube que ele e Ryle eram amigos desde quando haviam se conhecido em Oxford. Se eu estivesse em uma escola diferente e se um orientador diferente me perguntasse qual dos três supervisores profissionais preferia, eu certamente teria escolhido Henry Price por causa do interesse que nós dois tínhamos pelo que agora é chamado de parapsicologia, mas que naquele tempo ainda chamavam de pesquisa psíquica. Em conseqüência, meu primeiro livro recebeu o título de *A New Approach to Psychical Research,* e Price e eu nos tornamos conferencistas sobre pesquisa psíquica. Estou certo, porém, de que eu não teria ganhado o prêmio universitário de filosofia, num ano que foi excepcionalmente duro, se meu orientador nos estudos de pós-graduação fosse Henry Price, porque passaríamos tempo demais conversando sobre os interesses que tínhamos em comum.

Depois de devotar o ano acadêmico de 1948 aos estudos para conseguir meu diploma de pós-graduação em filosofia, sob a orientação de Ryle, foi que ganhei o prêmio mencionado acima, o John Locke de filosofia mental. Fui então indicado para ser o que seria chamado de professor estagiário em qualquer outra escola da Oxford que não a Christ Church, cujo vocabulário dizia que eu me tornara um *aluno* estagiário.

Durante o ano em que lecionei na Oxford, a doutrina do conhecido filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, cuja abordagem da filosofia influenciaria a minha, entrou em Oxford. Os princípios dessa doutrina, todavia, que ele mais tarde publicou em seus *O livro azul, O livro castanho* e *Lectures on Mathematics,* chegaram na forma de transcrições de palestras datilografadas, acompanhadas de cartas de Wittgenstein, informando para quem elas deviam, ou não, ser mostradas. Um colega e eu tivemos a idéia de, sem quebrar a promessa feita a Wittgenstein, produzir cópias de todas as suas palestras disponíveis em Oxford, de modo que todos que quisessem pudessem lê-las.

Essa finalidade útil — uso aqui o vocabulário dos filósofos morais daquele período — foi alcançada porque, primeiro, perguntamos a todos os que sabíamos que estavam filosofando ativamente em Oxford, se eles tinham cópias das palestras de Wittgenstein e, em caso positivo, quais eram. Naquele tempo, muito antes das fotocopiadoras, descobrimos e contratamos um datilografo para fazer cópias suficientes para atender à demanda. (Mal sabíamos que a circulação dessas cópias apenas entre membros de um grupo exclusivo que jurou manter segredo levaria os de fora a comentar que Wittgenstein, indubitavelmente um filósofo genial, comportava-se como um charlatão, fingindo ser um gênio!)

Fôra durante uma visita de Wittgenstein a Cambridge que Ryle o conhecera. Uma amizade se desenvolvera entre eles e, em 1930 ou 1931, Ryle persuadira Wittgenstein a acompanhá-lo a pé em uma excursão pela região dos lagos ingleses. Ryle nunca publicou nenhum relato dessa excursão, nem do que aprendera com Wittgenstein, ou a respeito dele. Mas foi a partir dessa viagem que Ryle começou a servir de intermediário entre Wittgenstein e o que os filósofos chamam de "mundo exterior".

A necessidade dessa mediação revela-se no registro de uma conversa entre Wittgenstein, que era judeu, e suas irmãs, logo depois que os soldados de Hitler tomaram a Áustria. Ele disse às irmãs que, devido à estreita conexão deles com as "mais importantes famílias" do antigo regime, nem ele, nem elas estavam em perigo. Quando, mais tarde, tornei-me professor de filosofia, relutei em contar a meus alunos que Wittgenstein, a quem eu e muitos de meus colegas considerávamos um gênio filosófico, se iludia demais quando se tratava de questões práticas.

Vi Wittgenstein em ação, pessoalmente, pelo menos uma vez. Isso foi no meu tempo de estudante de graduação, quando ele visitou a Jowett Society. O tema da palestra era *"Cogito, ergo sum",* inspirado obviamente pela famosa afirmação do filósofo francês René Descartes, "Penso, logo existo". O salão estava lotado. A platéia não perdia uma única palavra do grande homem. Mas, agora, só o que me lembro de seus comentários é que eles não tinham nenhuma relação com o tema que fora anunciado. Então, quando Wittgenstein acabou de falar, o professor emérito, H. A. Prichard, levantou-se. Com evidente exasperação, perguntou o que "herr Wittgenstein" — parece que o doutor em Cambridge não era

reconhecido em Oxford! — "pensava a respeito de *Cogito ergo sum".* Wittgenstein respondeu, batendo na testa com o dedo indicador da mão direita: *"Cogito ergo sum.* Uma frase muito peculiar". Naquele momento pensei, e ainda penso, que a réplica mais adequada à resposta de Wittgenstein seria a adaptação de uma legenda em um dos desenhos humorísticos de James Thurber em *Men, Women and Dogs:* "Talvez você não tenha charme, Lily, mas é enigmática".

ENTRANDO EM CONFLITO COM LEWIS

Durante meu tempo como estudante de pós-graduação sob a orientação de Gilbert Ryle, descobri que ele tinha por princípio sempre responder de modo direto, frente a frente com a outra pessoa, a qualquer objeção feita a suas opiniões filosóficas. Suponho, embora ele nunca tenha me dito isso — e pelo que sei, a ninguém mais — que ele obedecia à ordem que Platão, em *A República,* atribuiu a Sócrates: "Devemos seguir o argumento até onde ele nos levar". Entre outras coisas, esse princípio requer que cada objeção seja feita diretamente de uma pessoa a outra, e deve também ser debatida diretamente entre as duas. É um princípio que eu próprio tentei seguir durante toda minha vida longa e amplamente polêmica.

Esse princípio socrático inspirava o Socratic Club, um grupo que era, realmente, o centro do que ainda havia de vida intelectual em Oxford no tempo da guerra. O clube era um fórum onde aconteciam acalorados debates entre ateístas e cristãos, e eu participava regularmente das reuniões. De 1942 a 1954, seu presidente foi o famoso escritor cristão, C. S. Lewis. Os membros do clube reuniam-se toda segunda-feira à noite durante os meses de aulas no Junior Commom Room do St. Hilda College. Em seu prefácio à primeira edição do *Socratic Digest,* Lewis citou a exortação de Sócrates para "seguirmos o argumento aonde ele nos levar". Observou que aquela "arena especialmente devotada ao conflito entre cristãos e descrentes era uma novidade".

Muitos dos maiores ateístas em Oxford entraram em conflito com Lewis e seus companheiros cristãos. O mais famoso encontro foi um debate em fevereiro de 1948, entre Lewis e Elizabeth Anscombe, que levou Lewis a revisar o terceiro capítulo de seu livro *Milagres.* Eu ainda lembro que, no fim do debate, saí do clube com alguns amigos e fomos andando logo atrás de Elizabeth

Anscombe e seu grupo. Ela e seus amigos estavam exultantes. Logo à frente deles, C. S. Lewis andava rapidamente, como se tivesse pressa de refugiar-se em seus aposentos no Magdalen College, logo além da ponte que estávamos todos atravessando.

Embora muitos tenham achado que Lewis ficara permanentemente desencorajado pelo resultado desse debate, a própria Elizabeth pensava de modo diferente. "A reunião do Socratic Club, na qual li meu artigo", ela escreveu mais tarde, "foi descrita, por vários dos amigos dele, como uma experiência horrível e chocante que o perturbou imensamente. Mas nem o dr. Havard — que convidou Lewis e a mim para um jantar, algumas semanas depois —, nem o professor Jack Bennett lembravam-se de ter notado tal perturbação. Estou inclinada a interpretar os curiosos comentários feitos por alguns dos amigos de Lewis como um exemplo interessante do fenômeno chamado projeção".

Lewis foi, certamente, o mais eficiente defensor do cristianismo da segunda metade do século XX. Quando a BBC, recentemente, perguntou-me se eu refutara completamente a defesa cristã de Lewis, respondi: "Não. Eu apenas não acreditava que havia razão suficiente para acreditar nela. Mas, é claro, quando mais tarde comecei a pensar em coisas teológicas, pareceu-me que a defesa da revelação cristã é muito forte para quem acredita em revelação".

DESENVOLVIMENTO ALTAMENTE POSITIVO

Durante meu último semestre em Oxford, a publicação do livro de A. J. Ayer, *Linguagem, verdade e lógica* convencera muitos membros do Socratic Club de que a heresia do positivismo lógico — afirmação de que todas as proposições religiosas não têm significação cognitivo — precisava ser refutada. O primeiro e único artigo que li no Socratic Club, *Theology and Falsification,* provou o que eu, na época, considerava refutação suficiente. Eu acreditava que alcançara total vitória e que não havia mais espaço para discussão.

Foi também em Oxford que conheci Annis Donnison, que seria minha esposa. Fomos apresentados pela irmã dela numa

reunião social do Labor Club. Depois de ser apresentado a Annis*, não prestei atenção a mais ninguém naquela noite. No fim da reunião, combinei com Annis de nos encontrarmos novamente, e aquela foi a primeira vez que marquei um encontro com uma moça. Minha condição social, naquele tempo, era muito diferente da dela. Eu estava *lecionando* na Christ Church, uma instituição só para homens, e ela era uma *estudante* de primeiro ano da Sommerville, uma escola para mulheres que, como todas as instituições femininas da Oxford, simplesmente expulsava uma aluna que "cometesse casamento".

Minha futura sogra ficou compreensivelmente preocupada pelo fato de a filha namorar um homem que, além de estar academicamente mais adiantado, era bem mais velho. Então, falou com o filho, e ele lhe disse que eu "estava apaixonado, ou algo assim" e que ficaria arrasado se fosse impedido de continuar o namoro. Eu sempre achei que meu cunhado apenas queria que sua irmã mais jovem tivesse a liberdade de conduzir a própria vida, porque sabia que ela era sensata e que não tomaria nenhuma decisão precipitada.

Embora eu já houvesse abandonado a fé de meus pais metodistas há muito tempo, pensei no que aprendera com eles. Nunca sequer tentei seduzir Annis antes do casamento, acreditando que tal comportamento é sempre moralmente errado. Do mesmo modo, sendo filho de professor, nunca pensei em induzir minha namorada a casar-se comigo antes de se formar.

Deixei oficialmente de ser professor não efetivado na Christ Church, em Oxford, no final de setembro de 1950, e comecei a trabalhar como professor de filosofia moral na Universidade de Aberdeen, na Escócia, no primeiro dia de outubro daquele mesmo ano.

DEIXANDO OXFORD PARA TRÁS

Nos anos que passei em Aberdeen, participei de várias entrevistas e três ou quatro discussões radiofônicas, patrocinadas pelo programa recém-iniciado e militante da cultura, o Third Programme da BBC, além de servir de sujeito em várias

---

* Antony Flew e Annis Donnison casaram-se em 28 de junho de 1952. (N. da T.)

experiências psicológicas. Em Aberdeen, as grandes atrações eram a amabilidade de quase todas as pessoas com quem travávamos conhecimento, a força e a variedade do movimento da educação adulta, o próprio fato de estarmos numa cidade da Escócia, algo novo para nós, e de podermos andar ao longo da costa e pelas montanhas Cairngorms. Penso que nunca deixamos de nos juntar aos membros do Cairngorm Club em suas excursões mensais a essas montanhas.

No verão de 1954, fui de Aberdeen para a Inglaterra — fazendo antes uma viagem à América do Norte —, para me tornar professor de filosofia na University College of North Staffordshire, que mais tarde tornou-se a Universidade de Keele. Nos dezessete anos em que estive lá, a Keele foi, no Reino Unido, a instituição que mais se aproximava das escolas de artes liberais dos Estados Unidos, como a Oberlin e a Swarthmore. Muito rapidamente, devotei-me à Keele, só me afastando quando ela começou, devagar, mas inexoravelmente, a perder sua distinção.

Depois de passar o ano acadêmico de 1970-1971 como professor visitante nos Estados Unidos, demiti-me da que então já se tornara a Universidade de Keele. Meu sucessor foi Richard Swinburne. Em janeiro de 1972, mudei-me para a Universidade de Calgary em Alberta, Canadá. Minha intenção era a de me estabelecer ali. No entanto, em maio de 1973, depois de apenas três semestres em Calgary, transferi-me para a Universidade de Reading, onde fiquei até o final de 1982.

Antes de requerer e conseguir a aposentadoria antecipada da Reading, eu havia sido contratado para lecionar um semestre por ano na Universidade York, em Toronto, durante os restantes seis anos de minha normal vida acadêmica. Na metade desse período, porém, demiti-me de York a fim de aceitar um convite do Social Philosophy and Policy Center da Universidade Estadual Bowling Green, em Ohio, para servir, durante os três anos seguintes, como Distinguished Research Fellow (Ilustre Colega Pesquisador). Após esse tempo, o convite foi estendido para mais três anos. Depois, então, eu finalmente me aposentei e voltei para Reading, onde resido até hoje.

Esse resumo do que foi minha carreira não esclarece por que me tornei filósofo. Dado meu interesse por filosofia na Kingswood, pode parecer que eu havia decidido ser filósofo profissional muito

antes de ir para Oxford. Mas, na verdade, naquele tempo eu mal sabia que existiam tais criaturas. Mesmo nos meses que passei em Oxford, antes de ser convocado pela RAF, meu contato com a filosofia não passava das reuniões do Socratic Club. O que mais me interessava, além de meus estudos, era a política. Esse interesse ainda continuou depois de janeiro de 1946, quando filosofia passou a ser uma das matérias de meu curso.

Só comecei a ver a remota possibilidade de uma carreira em filosofia alguns meses antes de meus exames finais, em dezembro de 1947. Se meu medo de ser colocado na Segunda Classe se concretizasse, eu teria estudado para fazer os exames uma segunda vez, tendo psicologia como área de concentração, na nova escola de filosofia, psicologia e fisiologia. Mas, como isso não aconteceu, comecei a trabalhar no igualmente novo curso de pós-graduação em filosofia, sob a orientação de Gilbert Ryle. Foi só nas últimas semanas de 1949, depois de ser indicado para um estágio na Christ Church, que estabeleci o curso de minha carreira — e queimei as pontes atrás de mim —, recusando uma oferta para trabalhar na Administrative Class of the Home Civil Service (Divisão Administrativa do Serviço Civil Nacional), uma escolha da qual me arrependi até que recebi a oferta da Universidade de Aberdeen.

Nos próximos dois capítulos, tento explicar com detalhes o caso que construí, ao longo dos anos, contra a existência de Deus. Começo por discorrer sobre meio século de argumentos ateístas que juntei e desenvolvi e, então, no terceiro capítulo, descrevo as várias reviravoltas em minha filosofia, que podem ser acompanhadas por meio de meus freqüentes debates sobre o assunto do ateísmo.

Espero que, com isso tudo, fique evidente, como eu disse tantas vezes no passado, que meu interesse pela religião nunca foi nada mais do que prudente, moral ou simplesmente curioso. Digo prudente porque, se existe um Deus, ou deuses, que se envolvem nos assuntos humanos, seria uma imprudência louca não tentar, ao máximo possível, ficar ao lado direito deles. Digo que meu interesse é moral porque devo me dar por feliz por ter encontrado aquilo a que Matthew Arnold uma vez se referiu como "o Eterno, *não nós,* leva à retidão". E digo que é um interesse curioso porque qualquer pessoa com tendência científica deve querer descobrir tudo o que é possível saber sobre determinado assunto. Mesmo

assim, pode ser que ninguém se surpreenda mais do eu me surpreendi quando notei que, depois de tantos anos de exploração do Divino, eu abandonara a negação para dedicar-me à descoberta.

2. Para onde o argumento leva

Quando Alice passou através do espelho, na famosa história de Lewis Carroll, encontrou uma rainha que alegava ter "cento e um anos, cinco meses e um dia".

— Não posso acreditar! — exclamou Alice.

— Não pode? — replicou a Rainha em tom de comiseração. — Tente novamente. Respire fundo e feche os olhos.

Alice riu.

— Não adianta tentar. *Ninguém pode* acreditar em coisas impossíveis.

— Presumo que você não tenha muita prática — comentou a Rainha. — Quando eu tinha sua idade, sempre fazia isso por uma hora e meia todos os dias. Às vezes, chegava a acreditar em seis coisas impossíveis antes do café da manhã.

Devo simpatizar com Alice. Tivesse eu imaginado o rumo que minha vida e meus estudos tomariam — mesmo depois que comecei a estudar filosofia sob a orientação de Gilbert Ryle —, certamente consideraria tudo improvável, se não impossível.

Quando publiquei *Theology and Falsification,* dificilmente eu teria imaginado que, no próximo meio século, publicaria cerca de trinta e cinco livros sobre uma grande variedade de tópicos filosóficos. Embora eu seja mais conhecido pelo que escrevo sobre a questão da existência de Deus, essa não foi, de modo algum, minha única área de interesse. No decorrer dos anos, escrevi sobre temas que vão de filosofia lingüística a lógica, de filosofia moral, social e política a filosofia da ciência, de parapsicologia e educação ao debate do determinismo do livre-arbítrio e à idéia da vida após a morte.

Mas, apesar de ter me tornado ateísta à idade de quinze anos, e também ter desenvolvido vários interesses filosóficos e semifilosóficos enquanto estudava na escola Kingswood, passaram-se anos até que minhas opiniões filosóficas amadurecessem e se solidificassem. E quando isso aconteceu, eu chegara aos princípios orientadores que não só governam o que

escrevo e penso como acabaram por ditar uma mudança dramática: passei do ateísmo para o teísmo.

PRIMEIRAS EXPLORAÇÕES... E SITUAÇÕES EMBARAÇOSAS

Algumas de minhas idéias filosóficas tomaram forma antes de minha ida para a escola Kingswood. Quando me matriculei, já era comunista professo e continuei um ferrenho socialista de esquerda até o início da década de 1950, quando me desliguei do Partido Trabalhista, o movimento inglês historicamente esquerdista.

O que realmente me impediu de me filiar ao Partido Comunista inglês, como fizeram muitos de meus colegas da Kingswood, foi seu comportamento depois do pacto alemão-soviético de 1939, quando eu ainda era adolescente. Obedecendo às instruções de Moscou, essa organização servil e traiçoeira começou a denunciar a guerra contra a Alemanha nacional-socialista — nazista — como "imperialista" e que, portanto, nada tinha que ver com o povo inglês. Essas denúncias continuaram até 1940, enquanto o país sofria a ameaça de uma invasão. Essa chamada guerra imperialista, porém, de repente tornou-se uma "guerra progressiva, do povo" — do ponto de vista dos comunistas —, quando as forças alemãs invadiram a União Soviética. Nos anos seguintes, fiquei cada vez mais crítico quanto à teoria e à prática do comunismo, com sua tese de que a história é dirigida por leis semelhantes àquelas das ciências físicas.

Durante esse período, como muitos de meus contemporâneos em Kingswood, descobri os escritos explicativos de C. E. M. Joad. Naquele tempo, Joad, autor de cerca de setenta e cinco livros, era o filósofo mais conhecido do público britânico por suas palestras radiofônicas sobre assuntos filosóficos e seu estilo literário. Em parte, foi lendo Joad que descobri vários livros que eram best sellers, mas, como aprendi depois, lamentavelmente não confiáveis sobre pesquisa psíquica, o estudo que agora é mais conhecido como parapsicologia.

Suponho que muitos de nós, quando envelhecemos, recordamos nossa juventude com um misto de nostalgia e embaraço. Acredito que essa emoção é bastante comum. Todavia, nem todos nós temos a má sorte de ver nossas situações embaraçosas registradas e, pior, publicadas. E esse é o meu caso.

Meu interesse pela parapsicologia causou a publicação, em 1953, de meu primeiro livro, dolorosamente mal-escrito. Em 1951, eu escrevera e divulgara pelo rádio duas palestras, atacando as populares apresentações de supostos fenômenos parapsicológicos. Isso me valeu um convite de uma editora para escrever um livro sobre o assunto e, na arrogância da juventude, escrevi *A New Approach to Psychical Research.*

O livro tanto tratava dos fatos duvidosos como dos problemas filosóficos da parapsicologia. Espero que certos defeitos estilísticos desse livro me sejam perdoados, porque foram, em parte, causados pelo fato de a editora querer que fosse escrito no estilo de um ensaio frívolo. Houve, entretanto, falhas mais substanciais. No lado empírico, eu aceitava o desde então desacreditado trabalho experimental de S. G. Soal, matemático e pesquisador da Universidade de Londres. No lado filosófico, ainda não compreendera a total importância, para a parapsicologia, do tipo de argumento esboçado pelo filósofo escocês David Hume em *Inquiry.* Décadas mais tarde, compilei uma série de artigos em um livro que considero mais satisfatório do que qualquer outro disponível sobre o assunto, intitulado *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology* Em minhas contribuições para essa compilação, resumi o que aprendera, nos anos decorridos entre um livro e outro, a respeito da solução desses problemas.

NOVOS INTERESSES

Dois outros interesses filosóficos surgiram dos populares escritos científicos que li em minha juventude. O primeiro dizia respeito à sugestão de que a biologia evolucionária poderia oferecer uma garantia de progresso, feita de maneira especialmente forte, em *Essays of a Biologist,* de Julian Huxley, que se dedicou a essa idéia com crescente desespero pelo resto da vida. Em *Time, the Refreshing River* e em *History Is on Our Side,* Joseph Needham combinou essa sugestão com uma marxista filosofia da história, uma doutrina sobre as leis naturais do inexorável desenvolvimento histórico. Assim, os marxistas acreditavam que existem leis universais, como a inevitabilidade da luta de classes controlando o desenvolvimento das sociedades. De certo modo, foi para refutar essa literatura que, na década de 1960, quando me pediram para colaborar com a série de publicações *New Studies in Ethics,* aceitei

escrever um ensaio, *Evolutionary Ethics.* Essa também foi, em parte, a razão de eu escrever *Darwinian Evolution,* quando me convidaram para colaborar com uma série sobre os movimentos e as idéias do início da década de 1980. Nesse último livro, procurei demonstrar que o prestígio do darwinismo tem sido usado para sustentar outras idéias e crenças sem base sólida, como a idéia de que a teoria de Darwin é garantia de progresso humano.

Meu segundo interesse filosófico, despertado pela popular literatura científica, era tentar extrair, do desenvolvimento da física no século XX, conclusões do tipo do neo-berkelianismo, que pertence à escola de filosofia chamada idealismo. Os idealistas acreditam que toda realidade física é puramente mental, e que só a mente e seu conteúdo existem. Os principais livros sobre o assunto são os de Sir James Jeans e Sir Arthur Eddington. Foi Susan Stebbing, com seu *Philosophy and the Physicists,* quem me ensinou a abrir caminho para fora dessa selva.

Anos mais tarde, em *An Introduction to Western Philosophy,* eu tentaria demonstrar que tal idealismo era fatal para a ciência. Citei uma passagem de *Mind, Perception and Science,* do ilustre neurologista inglês W. Russell Brain, adequadamente chamado de Lord Brain (Lord Cérebro), que observou que os neurologistas são geralmente idealistas que acreditam que o ato de perceber um objeto é apenas um acontecimento no cérebro do sujeito. Também citei o argumento de Bertrand Russell de que "a percepção não dá o conhecimento imediato de um objeto físico". Se isso for verdade, eu disse, então não existe percepção. E como os cientistas dependem da observação direta para a justificativa de suas descobertas, essa conclusão necessariamente enfraquece as conclusões das quais ela se deriva. Em resumo, essa opinião remove a base de toda a inferência científica. Contra isso, argumentei que, na percepção consciente normal, tenho de ter, obrigatoriamente, uma experiência sensorial de acordo — por exemplo, ouço e vejo um martelo enterrando um prego na madeira —, e que, quando digo que alguma coisa foi realmente percebida, então essa coisa, no caso o martelo batendo no prego, tem de ter sido parte da causa dessa minha experiência.

NOVOS *INSIGHTS* EM FILOSOFIA

Durante os anos em que estudei em Oxford, de 1946 a 1950, uma nova maneira de fazer filosofia, que alguns chamavam de "revolução", estava no apogeu. Nos meus quatro anos e meio nessa universidade — dois como estudante de graduação, um de pós-graduação e um ano e meio como estagiário no Christ Church College —, saturei-me com essa "nova filosofia", que seus muitos inimigos descreviam como "lingüística", ou "linguagem comum". As figuras filosóficas dominantes em Oxford, naquele tempo, eram Giibert Ryle e John Austin. Como eu já disse, Ryle era meu orientador no curso de pós-graduação, mas só passei a ter mais contato com Austin depois de meu estágio em Christ Church, quando me tornei freqüentador regular de suas agora famosas "discussões de manhãs de sábado", que ele conduzia em seus aposentos na Oxford, para discutir o progresso da ciência.

Essa filosofia de Oxford, das décadas de 1940 e 1950, deu-me novos e valiosos *insights* que ainda hoje considero válidos. Talvez o mais importante e de mais ampla abrangência desses *insights* seja o de que devemos estar, de modo constante e lúcido, conscientes de que toda filosofia — como pesquisa conceitual — deve preocupar-se com o uso correto das palavras. Não podemos ter acesso a conceitos a não ser através do estudo do uso da linguagem e, assim, o uso das palavras pelas quais esses conceitos são expressos. Esse *insight* me lembra dos estudiosos bíblicos — aqueles, como já mencionei, que meu pai usou como exemplo —, que estudam um determinado conceito do Velho Testamento examinando, dentro do maior número possível de contextos, todos os usos disponíveis da palavra hebraica mais relevante.

Por mais empolgante que fosse, por mais que tivesse influenciado meu rumo filosófico naquele tempo, essa "nova filosofia" não era assim tão nova, nem necessariamente tão estreita como às vezes parecia. A "revolução" envolvia a concentração da atenção na gramática conceitual, o uso de conceitos em linguagem comum, um estudo que ajudaria a eliminar muitos dos aparentes problemas da filosofia. Um desses problemas era decidir se podíamos alcançar conhecimento através da percepção do mundo "externo"— logicamente público. Esse problema foi formulado pela primeira vez no século XVII por Descartes, e mais tarde aceito sem questionamento pela maioria de seus grandes sucessores, entre eles Locke, Berkeley, Hume e Kant. Essa "nova filosofia", entretan-

to, rejeitava esse problema de ceticismo cartesiano, rejeitando seu ponto de partida, isto é, que uma pessoa era um sujeito abstrato que tinha apenas experiência privada. Essa crença estava em desarmonia com a suposição, em nossa linguagem normal, de que é pela percepção que conhecemos tanto o mundo físico, como outras pessoas. Mas, com eu disse, isso não era completamente novo. O Platão que escreveu *Teaetetus* e o Aristóteles da *Ética a Nicômano* se sentiriam perfeitamente à vontade nos seminários dirigidos por Ryle e Austin.

PROGRESSO NA FILOSOFIA

Antes de deixar Oxford, entreguei ao editor algum material para a coleção intitulada *Logic and Language,* volume I. O primeiro volume foi publicado em 1951, o segundo em 1953, ambos com uma breve introdução escrita por mim. Assim, logo depois de assumir meu cargo de professor na Universidade de Aberdeen, peguei-me agindo, na Escócia, como porta-voz não nomeado, mas, a despeito disso, reconhecido, da "filosofia lingüística de Oxford". Quando o Scots Philosophy Club, que reunia todos os que ensinavam filosofia na Escócia, lançou uma nova revista, *The Philosophical Quarterly,* uma das primeiras edições continha um ataque a essa escola de Oxford. O editor pediu-me para responder ao ataque. O resultado, *Philosophy and Language,* mais tarde tornou-se, em uma forma modificada, o capítulo introdutório de uma terceira coleção de artigos intitulada *Essays in Conceptual Analysis.* Um crítico do lado inglês, Michael Dummett, descreveu o movimento como "o culto à linguagem comum" e, de modo curioso, observou que uma pessoa, para ser admitida nessa escola, "aparentemente dependia da indicação do professor Flew".

Alguns praticantes da nova filosofia — poucos, devo dizer — devotavam-se a pesquisas triviais, esotéricas e inúteis. Reagi contra essa trivialidade e essa inutilidade com um artigo que escrevi e li no B. Phil. Club intitulado *O assunto que importa.* Argumentei que tanto era possível como desejável nos concentrarmos em problemas que até mesmo leigos sem instrução filosófica pudessem achar interessantes e importantes, em vez de desperdiçarmos tempo e esforço numa luta filosófica que era o mesmo que dar murros no ar. E disse isso sem abandonar os *insights* obtidos em Oxford, na verdade, me beneficiando com eles.

Compreendi, como escreveria em *An Introduction to Western Philosophy,* que a filosofia pode progredir, apesar da geral falta de consenso. Essa falta de consenso, em filosofia, não é, por si só, evidência suficiente de que o assunto não faz progresso. A tentativa de mostrar que não pode haver entendimento filosófico simplesmente argumentando que sempre há alguém que não se deixará convencer é um engano que foi cometido até por grandes filósofos como Bertrand Russell. Chamei a isso de desculpa do tipo "mas sempre haverá alguém que não concordará". Depois, há o argumento de que em filosofia nunca é possível provar a uma pessoa que estamos certos e que ela está errada. Mas a peça que falta nesse argumento é a distinção entre produzir uma prova e convencer uma pessoa. Uma pessoa pode ser persuadida por um argumento abominável e não se deixar convencer por um outro, perfeitamente aceitável.

O progresso na filosofia é diferente do progresso na ciência, mas isso não significa que seja impossível. Na filosofia, focaliza-se a natureza essencial do argumento dedutivo; faz-se a distinção entre as questões sobre a validade ou invalidade de argumentos e as questões sobre a verdade ou falsidade de suas premissas ou sua conclusão; indica-se o uso estrito do termo "engano" e identificam-se e elucidam-se tais enganos como uma desculpa do tipo "mas sempre haverá alguém que não concordará". Assim que essas coisas são alcançadas com um raciocínio melhor e mais eficiência, o progresso acontece, mesmo que o consenso e a persuasão não sejam completos.

PRESTANDO MAIS ATENÇÃO AO ATEÍSMO

O Socratic Club de C. S. Lewis entrou em grande atividade durante o tempo em que a nova filosofia causou furor, e o princípio socrático, de seguir o argumento até onde ele nos levar, tornou-se um princípio orientador no desenvolvimento, refinamento e, às vezes, contrário a minhas próprias idéias filosóficas. Foi também nas reuniões do Socratic Club que os filósofos "lingüísticos", acusados de banalizar uma disciplina que já fora profunda, começaram a explorar as questões que Kant tão conhecidamente distinguiu como as três maiores da filosofia: Deus, liberdade e imortalidade. Minha contribuição a essas discussões naquele fórum foi um artigo intitulado *Theology and Falsification.*

Como tenho dito, as razões pelas quais abracei o ateísmo à idade de quinze anos eram obviamente inadequadas. Foram construídas sobre o que mais tarde descrevi como "duas insistências juvenis": 1) o problema do mal foi a refutação definitiva à existência de um Deus todo-poderoso e amoroso, e 2) a "defesa do livre-arbítrio" não eximia o Criador da responsabilidade pelos evidentes males da criação. Mas desde meu tempo de escola, eu dera muito mais atenção às razões a favor ou contrárias às conclusões ateístas. Meu primeiro passo nessa investigação foi *Theology and Falsification.*

Esse artigo foi apresentado pela primeira vez no verão de 1950 no Socratic Club, em Oxford, e depois publicado em outubro do mesmo ano em um efêmero jornal da turma de graduação chamado *University.* A primeira reimpressão apareceu em 1955 em *New Essays in Philosophical Theology,* que publiquei em conjunto com Alasdair Maclntire e que foi uma substancial coleção de contribuições à filosofia da religião, do ponto de vista da nova filosofia. Na época, o *Times Literary Supplement* descreveu o livro como "possuidor de uma certa pureza virginal".

O principal objetivo de *Theology and Falsification* era esclarecer a natureza das afirmações feitas por crentes religiosos. Perguntei: os processos de qualificação que cercam as hipóteses filosóficas são tão numerosos que causam sua morte por mil qualificações? Se fazemos uma afirmação, ela é significativa apenas se exclui certas coisas. Por exemplo, a afirmação de que a Terra é um globo exclui a possibilidade de ela ser plana. E, embora possa parecer plana, essa aparente contradição pode ser explicada pelo grande tamanho do planeta, pela perspectiva da qual a estamos observando, e assim por diante. Então, uma vez que acrescentamos qualificações apropriadas, a afirmação pode ser satisfatoriamente harmonizada com os fenômenos que parecem contradizê-la. Mas se os fenômenos contraditórios e as qualificações associadas continuam a multiplicar-se, a própria afirmação torna-se suspeita.

Se dizemos que Deus nos ama, devemos perguntar quais fenômenos essa afirmação exclui. É óbvio que a existência da dor e do sofrimento emerge como um problema para tal afirmação. Os teístas dizem que, com as qualificações adequadas, pode-se conciliar esses fenômenos com a existência e o amor de Deus. Mas, então, surge outra questão: por que simplesmente não concluímos

que Deus não nos ama? Parece que os teístas não permitem que qualquer fenômeno pese contra a afirmação de que Deus nos ama. Isso significaria que nada pesa a favor também. Na verdade, torna-se uma afirmação vazia. Concluí que "uma boa, ousada hipótese pode ter uma morte lenta, por mil qualificações".

Embora minha intenção ao levantar essas questões pareça clara, muitas vezes ouvi a reclamação de que eu estava expondo minhas opiniões sobre a significação — ou, mais freqüentemente, a *falta de significação* — de toda a linguagem religiosa. Houve também quem dissesse que eu estava apelando explicitamente para o notório princípio da verificação do antigo Círculo de Viena dos positivistas lógicos, de que apenas as afirmações que podiam ser verificadas pelo uso de métodos científicos eram significativas, e me apoiando nele.

Mas o fato é que eu nunca mantive nenhuma tese abrangente sobre a significação *ou* a falta de significação de toda a linguagem religiosa. Meu principal objetivo em *Theology and Falsification* era dar um pouco de sabor ao insípido diálogo entre o positivismo lógico e a religião cristã, e estabelecer uma discussão entre a crença e a descrença a respeito de pontos diferentes e mais produtivos. Eu não estava oferecendo uma doutrina sobre toda a crença religiosa ou sobre toda a linguagem religiosa. Não estava dizendo que as afirmações da crença religiosa não tinham significação. Apenas desafiei os crentes religiosos a explicar como suas afirmações deviam ser compreendidas, especialmente à luz de informações conflitantes.

APRENDENDO COM A DIVERGÊNCIA

O artigo provocou numerosas reações, algumas das quais apareceram décadas mais tarde, e muitas ajudaram-me a reforçar — e às vezes a corrigir — minhas opiniões. A reação mais radical talvez tenha sido a primeira, de R. M. Hare, que mais tarde ocuparia o posto de professor de filosofia moral em Oxford. Hare sugeriu que as declarações religiosas deviam ser interpretadas não como afirmações, mas como expressões que chamou de *"blik"*, uma palavra inventada por ele — algo como uma abordagem geral ou uma atitude geral. *Blik,* de acordo com ele, é simplesmente uma interpretação de nossa experiência cuja veracidade ou falsidade não podem ser provadas. Pelo que sei, Hare nunca desenvolveu

essa idéia em forma impressa, mas é uma que não agradaria os crentes religiosos porque nega qualquer base racional para a crença.

Na primeira discussão sobre o artigo, Basil Mitchell, que mais tarde sucedeu C. S. Lewis na presidência do Socratic Club, disse que havia algo estranho em minha apresentação do caso dos teólogos. Declarações teológicas devem ser asserções e, para haver asserções, é preciso que haja alguma coisa que pese contra sua verdade. Ele salientou que os teólogos não negam isso, que o problema teológico do mal surgiu precisamente porque a existência da dor parece pesar contra a verdade de que Deus ama a humanidade. A resposta deles tem sido a defesa do livre-arbítrio. Mas Mitchell admitiu que os crentes religiosos sempre correm o perigo de converter suas asserções em fórmulas vazias de significado.

No *Faith and Logic* de Mitchell, o filósofo I. M. Crombie, conhecido por sua obra sobre Platão, tratou o assunto de modo muito mais extenso. Teístas acreditam num mistério além da experiência, disse Crombie, mas acrescentando que detectava traços desse mistério na experiência. Disse ainda que os teístas sustentam que, para expressar sua crença, são obrigados a usar uma linguagem governada por regras paradoxais.

Crombie observou que só é possível compreender as afirmações teológicas quando se faz justiça a três proposições: teístas acreditam que Deus é um ser transcendente, que afirmações sobre Deus aplicam-se a Deus, não ao mundo; teístas acreditam que Deus é transcendente e que, portanto, está além de nossa compreensão; como Deus é um mistério, e como, para ganhar atenção, precisamos falar de modo inteligível, só podemos falar sobre Deus através de imagens. Afirmações teológicas são imagens de verdades divinas que podem ser expressas como parábolas.

Outros, entre os muitos que reagiram a *Theology and Falsification,* foram Raeburne Heimbeck e o eclesiástico anglicano Eric Mascall. Em seu *Theology and Meaning,* Heimbeck, professor emérito de filosofia e estudos religiosos da Universidade Central Washington, declarou que havia três erros importantes em *Theology and Falsification.* Primeiro, era a suposição de que o significado de qualquer sentença é igual às implicações empíricas

do que ela declara. Segundo, ficava erroneamente implícito que pesar contra uma crença é o mesmo que ser incompatível a ela. E, por fim, era a suposição de que as afirmações sobre Deus são, em princípio, inverificáveis. O erro fundamental, em sua opinião, era o de identificar as bases para a crença em uma afirmação com as condições que a tornariam verdadeira ou falsa. Mascall, imitando os seguidores de Wittgenstein, comentou que podemos descobrir se uma afirmação é significativa apenas determinando se as pessoas conseguem compreendê-la no contexto lingüístico e na comunidade em que é usada.

Citei essas opiniões em parte para ilustrar o papel de *Theology and Falsification* no estímulo de novos movimentos de pensamento que ajudaram a agitar o lago estagnado do discurso teológico. A discussão continua até hoje. A edição da primavera de 2005 da revista *Richmond Journal of Phüosophy* publicou mais um artigo que discutia os méritos dos argumentos que apresentei em 1950.

Falei das reações provocadas por *Theology and Falsification* porque o debate provocado por esse artigo causou um efeito em mim e em minhas idéias filosóficas. Como poderia deixar de ser assim se continuo firme em minha intenção de seguir o argumento até onde ele me levar? Na edição em comemoração ao jubileu de prata do artigo, reconheci a validade de duas acusações feitas por críticos. Basil Mitchell me censurara pelo modo estranho como eu conduzira o caso dos teólogos. Demonstrou que os teólogos não negam que o fato da dor pesa contra a afirmação de que Deus ama a humanidade, e que é isso, precisamente, que gera o problema teológico do mal. Penso que ele está certo nisso. Também reconheci a força da crítica de Heimbeck e disse que estava errado em demolir a distinção entre "pesar contra" e "ser incompatível com". Meu principal argumento apoiava-se diretamente nisso.

O LIVRO *GOD AND PHILOSOPHY*

Onze anos depois de *New Essays,* publiquei *God and Philosophy.* Foi uma tentativa de apresentar e examinar o caso do teísmo cristão. Não consegui encontrar nenhuma apresentação anterior do caso que fosse amplamente aceita por crentes religiosos contemporâneos como adequada ou convencional. Tentei pedir sugestões a amigos e colegas cristãos, mas descobri que

havia pouca ou nenhuma coisa em comum entre as listas de respostas que eles me ofereceram. Então, usando diversas fontes, montei o caso mais forte que consegui, incentivando aqueles que ficassem insatisfeitos a pôr a cabeça para funcionar e produzir algo que eles e seus companheiros crentes achassem mais satisfatório.

God and Philosophy foi publicado pela primeira vez em 1966. Em 1984, foi reeditado como *God: A Criticai Enquiry.* Uma última edição, com um prefácio do editor, e uma nova e muito insatisfatória introdução minha foi publicada pela Prometheus, em 2005.

Em *God and Philosophy,* apresentei a idéia de uma argumentação sistemática para o ateísmo. Logo no início, propus que nosso ponto de partida fosse a questão da consistência, aplicabilidade e legitimidade do conceito de Deus. Nos capítulos subseqüentes, abordei tanto os argumentos da teologia natural como as alegações da revelação divina, enquanto analisava as noções de explicação, ordem e propósito. Recorrendo a David Hume e outros com o mesmo pensamento, argumentei que os argumentos cosmológicos e morais a favor da existência de Deus eram inválidos. Também tentei demonstrar que era validamente impossível inferir, de certa experiência religiosa, que seu objeto era um ser divino transcendente.

Mas a contribuição mais significativa do livro era o capítulo "Começando do começo". Notei que três questões em particular, com respeito ao conceito de Deus, precisavam ser respondidas:

Como identificar Deus.

Como termos positivos, contrapostos a termos negativos como *incorpóreo,* podem ser aplicados a Deus.

> Como a inconsistência de características definidas de Deus em relação a fatos inegáveis pode ser explicada, isto é, como é possível conciliar os males do universo com a existência de um Deus onipotente.

A segunda e terceira questões sempre haviam sido defendidas por teístas com a teoria da analogia, no que se refere a atributos de Deus, e com o argumento do livre-arbítrio, no que diz respeito ao problema do mal. A primeira questão, porém, nunca tivera explicação suficiente.

Identificação e individualização são uma questão de se selecionar um assunto de discurso constante, reconhecido, sobre o qual haja concordância, mas estava longe de ser óbvio o modo como algo tão singular como o Deus mosaico podia ser identificado como um ser separado de todo o universo "criado". E que sentido haveria na insistente afirmação de que esse Ser permanece sempre único e imutável, e que no entanto continua ativo através do tempo ou — o que causa ainda maior perplexidade — "fora" do tempo? A menos que tenhamos um conceito genuíno, coerente e aplicável, não se pode adequadamente levantar a questão sobre se tal ser existe. Em outras palavras, não podemos começar a discutir as razões para a crença na existência desse tipo específico de Deus enquanto não estabelecermos uma maneira de identificar o Deus que pretendemos discutir. Muito menos podemos compreender como esse indivíduo imutável pôde ser identificado de maneiras diferentes ao longo do tempo. Assim, por exemplo, como poderia "uma pessoa sem corpo — isto é, um espírito —, que está presente em todos os lugares", ser identificado e novamente identificado, desse modo qualificando-se como possível objeto de várias descrições?

Os teístas reagiram a essa linha de pensamento de diversas maneiras. A mais notável reação foi a de Richard Swinburne, meu sucessor na Universidade de Keele e mais tarde professor de filosofia da religião cristã em Oxford, em seu livro *The Coherence of Theism.* Swinburne arrazoou que o fato de que os únicos "O" que já vimos são "X" não implica que não seja coerente supor que há alguns "O" que não são "X". Disse que ninguém pode argumentar que só porque todos os "aquilo" que conheceu eram "assim", essa igualdade deve ser uma característica essencial de qualquer coisa que for adequadamente classificada como "aquilo". Com respeito à identidade, ele argumentou que a identidade de uma pessoa é algo definitivo e não pode ser analisada em termos de continuidade de corpo, memória ou caráter. J. L. Mackie, filósofo ateu, aceitou a definição de Deus de Swinburne, um espírito que está presente em toda parte, que é todo-poderoso e onisciente, e simplesmente

declarou que "de fato não há nenhum problema" no que se refere a identificação e individualização.

O historiador da filosofia, Frederick Copleston, reconheceu o peso do problema que levantei quanto à coerência do conceito de Deus e reagiu com um tipo diferente de resposta. "Não acho", ele disse, "que se possa, de modo justo, exigir da mente humana que ela seja capaz de espetar Deus com um alfinete num mostruário, como se faz com uma borboleta". De acordo com ele:

> Deus se torna uma realidade para a mente humana no movimento pessoal de transcendência. Nesse movimento, Deus aparece como uma meta invisível do movimento. E, considerando-se que o Transcendente não pode ser compreendido e escapa, por assim dizer, de nossa teia conceitual, a dúvida inevitavelmente tende a aumentar. Mas, no movimento de transcendência, a dúvida é imediatamente contrabalançada pela afirmação envolvida no próprio movimento. É no contexto desse movimento pessoal do espírito humano que Deus se torna uma realidade para o homem.

O que penso hoje dos argumentos expostos em *God and Philosophy?* Numa carta que escrevi em 2004 para a revista *Philosophy Now,* declarei que agora considero *God and Philosophy* uma relíquia histórica. Mas, é claro, não podemos seguir o argumento aonde ele nos leva sem dar aos outros a chance de nos mostrar novas perspectivas que não levamos em conta completamente. E minhas atuais opiniões sobre os temas tratados em *God and Philosophy* são apresentadas na segunda parte deste livro, "Minha descoberta do Divino".

O LIVRO *THE PRESUMPTION OF ATHEISM*

Uma década depois de *God and Philosophy,* produzi o *The Presumption of Atheism,* publicado nos Estados Unidos como *God, Freedom and Immortality.* Nesse livro, argumentei que uma discussão sobre a existência de Deus devia começar com a declaração do ateísmo, de que a carga da prova deve recair sobre

os teístas. Observei que essa nova abordagem põe toda a questão da existência de Deus sob uma perspectiva inteiramente nova, que ajuda a revelar problemas conceituais do teísmo que poderiam, de outra forma, escapar da atenção e das forças ateístas para começarem do começo absoluto. A palavra "Deus", usada pelos teístas, deve receber um significado que torne teoricamente possível a descrição de um ser real. Sustentei que, em conseqüência dessa nova perspectiva, todo o empreendimento do teísmo parece ainda mais precário do que parecia antes.

A assunção do ateísmo pode ser justificada pela exigência de uma base, da qual não se pode escapar. Precisamos de uma boa base para acreditarmos que existe um Deus. Se não tivermos essa base, não existe razão suficiente para acreditarmos em Deus, e a única posição razoável que podemos assumir é a de agnósticos ou ateístas negativos — quero dizer "a-teístas", esse "a" funcionando como em *"atípico"* e "amoral".

Devo salientar aqui o que essa "assunção" *não* era. Não era a assunção escandalosamente perversa de que a conclusão precisava ser provada, mas sim um princípio processual de decidir sobre qual das partes a carga da prova deveria recair, algo como a assunção de inocência que sustenta a lei inglesa.

Argumentei que em qualquer defesa apologética sistemática o proponente da hipótese de um Deus deve começar, como faria qualquer proponente de uma hipótese existencial, explicando o conceito de Deus a ser usado e, então, informando como é para o objeto correspondente ser identificado. Apenas quando, e se, essas duas tarefas preliminares forem satisfatoriamente cumpridas será sensato começar a distribuir as evidências com que se pretende mostrar que o conceito é apropriado.

Esse argumento suscitou muitas e variadas reações. Escrevendo como agnóstico, o filósofo inglês Anthony Kenny sustentou que pode haver uma assunção para o agnosticismo, mas não para o ateísmo, positivo ou negativo. Observou que mostrar que sabemos alguma coisa exige mais esforço do que mostrar que não sabemos — isso inclui até o argumento de que o conceito de Deus não é coerente. Mas, ele disse, isso não livra os agnósticos do problema. Um candidato que está fazendo um exame deve ser capaz de justificar a declaração de que não sabe a resposta para uma das perguntas, mas isso não faz com que ele passe no exame.

Kai Nielsen, um ateísta e meu ex-colega de profissão, citou uma crítica que alegava que a postura moralmente superior é para permanecer completamente descomprometida até que razões adequadas sejam produzidas. Então, continuou, disse que eu deveria demonstrar que crentes e céticos têm em comum um conceito de racionalidade com os critérios requeridos para a avaliação dos méritos de suas afirmações divergentes. Acrescentou que sempre haveria "um grande ponto de interrogação marcando minha assunção do ateísmo" se eu não produzisse um conceito de racionalidade universalmente aceito.

O maior desafio ao argumento veio dos Estados Unidos. O logicista modal, Alvin Plantinga, introduziu a idéia de que o teísmo é uma crença básica. Afirmou que a crença em Deus é igual à crença em outras verdades básicas, tais como a crença em outras mentes ou na percepção — ver uma árvore —, ou na lembrança — crença no passado. Em todos esses exemplos, confiamos em nossas faculdades cognitivas, embora não possamos provar a verdade da crença em questão. Do mesmo modo, há pessoas que tomam certas proposições — por exemplo, a existência do mundo —, como básicas, enquanto outras as tomam como derivativas dessas proposições básicas. Os crentes, argumenta-se, tomam a existência de Deus como uma proposição básica.

O filósofo tomista, Ralph Mclnerny, argumentou que acreditar em Deus é natural para os seres humanos por causa da ordem, da disposição e do caráter obediente a leis dos acontecimentos naturais. Tanto é natural, ele prosseguiu, que a idéia de Deus é quase inata, o que me parece um argumento *prima facie* contra o ateísmo. Então, enquanto Plantinga argumentava que os teístas não tinham de arcar com a carga da prova, Mclnerny insistia em que a carga da prova devia recair sobre os ateístas!

Devo observar aqui que, diferentemente de meus outros argumentos antiteológicos, o argumento a favor da assunção do ateísmo pode ser aceito pelos teístas. Fornecidas as bases adequadas para a crença em Deus, os teístas não cometem nenhum pecado filosófico pelo fato de crerem. A assunção do ateísmo é, na melhor das hipóteses, um ponto de partida metodológico, não uma conclusão ontológica.

MUDANDO DE IDÉIA

Como filósofo profissional, mudei de idéia sobre tópicos polêmicos mais de uma vez. Isso não deve surpreender, naturalmente, considerando-se que sempre acreditei na possibilidade de haver progresso na filosofia e no princípio que me manda seguir o argumento até onde ele possa me levar.

Enquanto lecionava na Universidade Keele, em 1961, escrevi um livro a respeito da *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume, a que dei o título de *Hume's Philosophy of Belief*. Até então, essa *Investigação* de Hume, que era geralmente chamada de "primeira", para diferenciá-la de outra dele, a *Investigação sobre os princípios da moral,* fora tratada como mera miscelânea de ensaios que eram produtos de reflexões tardias. É, hoje, considerada a maior obra de Hume. A respeito de meu livro sobre Hume, Gilbert Ryle disse: "Tenho grande admiração pelo livro, que demonstra sabedoria e paixão. Quase um recorde". E John Passmore comentou: "Qualquer nova discussão sobre o secularismo de Hume terá de começar com Flew".

A despeito dessas recomendações, fazia tempo que eu pretendia fazer algumas importantes correções no livro *Hume's Philosophy of Belief.* Uma parte em particular pedia extensas correções. Os três capítulos, "The idea of Necessary Connection" (A idéia da conexão compulsória), "Liberty and Necessity" (Liberdade e obrigatoriedade) e "Miracles and Methodology" (Milagres e Metodologia), precisavam ser reescritos à luz da minha recente percepção de que Hume estava errado em sustentar que não temos experiência, portanto nenhuma idéia genuína, de como fazer as coisas acontecerem e de como evitar que elas aconteçam, da obrigatoriedade e da impossibilidade físicas. Gerações de seguidores de Hume têm, assim, continuado no engano de oferecer análises de causação e de leis naturais que são fracas demais porque não têm base para aceitar a existência, nem de causa e efeito, nem de leis naturais. Enquanto isso, em "Of Liberty and Necessity" (Da liberdade e da obrigatoriedade) e "Of Miracles" (Dos milagres), o próprio Hume estava buscando opiniões sobre causas que produzem efeitos, opiniões que fossem mais fortes do que aquelas que ele estava preparado para admitir como legítimas.

Hume negou a causação em sua primeira *Investigação* e alegou que tudo o que o mundo externo realmente contém são

conjunturas constantes, isto é, que todos os acontecimentos de um tipo são regularmente seguidos por acontecimentos desse mesmo tipo. Notamos essas conjunturas constantes e criamos fortes hábitos, associando as idéias "disto" com as idéias "daquilo". Vemos que a água ferve quando é aquecida e associamos fervura com calor. Mas, pensando nas reais conexões do mundo que nos cerca, erroneamente projetamos nossas próprias associações psicológicas. O ceticismo de Hume com respeito a causa e efeito e seu agnosticismo sobre o mundo externo são, naturalmente, descartados no momento em que ele pára de trabalhar. Na verdade, Hume lança fora todo seu ceticismo radical antes mesmo de parar o trabalho. Não há por exemplo, na famosa parte "Dos milagres" da primeira *Investigação,* nenhum traço da tese de que conexões causais e compulsórias não são nada além de projeções falsas sobre a natureza. Além disso, em sua *History of England,* Hume não dá sinal de ceticismo nem a respeito do mundo externo, nem da causação. Nisso, ele pode lembrar aqueles nossos contemporâneos que, apoiando-se em algumas bases sociológicas ou filosóficas, negam a possibilidade de haver conhecimento objetivo, isentando assim da corrosão da subjetividade universal suas próprias tiradas políticas, seu pouco abundante trabalho de pesquisa e, acima de tudo, sua própria revelação de que não pode haver conhecimento objetivo.

Outro assunto sobre o qual mudei de idéia foi o do livre-arbítrio, da liberdade humana. Ele é importante porque a questão sobre se somos livres reside no centro de todas as religiões principais. Em meus primeiros escritos antiteológicos, chamei a atenção para a incongruência do mal que existe no universo criado por um Ser onipotente e de perfeita bondade. A explicação dos teístas para essa evidente incongruência foi que Deus dá o livre-arbítrio aos humanos, e que todos os males, ou a maioria deles, são devidos ao mau uso que fazemos dessa dádiva perigosa, mas que o resultado final será uma soma de benefícios maiores, o que de outra forma não seria possível. Fui o primeiro a rotular isso de defesa do livre-arbítrio.

Mas seja exposta como um debate entre livre-arbítrio e predestinação, ou, em adaptação secular, livre-arbítrio e determinismo, a questão sobre se temos livre-arbítrio é de fundamental importância. Respondi, tentando tratar do assunto das duas maneiras, introduzindo uma posição que agora é

conhecida como compatibilismo. Os incompatibilistas dizem que o total determinismo é incompatível com o livre-arbítrio. Os compatíbilistas, por outro lado, sustentam que tanto é válido dizer que uma pessoa fará uma escolha, e que o significado dessa futura escolha é conhecido de antemão por uma futura parte interessada, como também que livres escolhas podem ser tanto livres como escolhas, mesmo quando são causadas fisicamente, ou quando o fato de serem feitas foi determinado por alguma lei da natureza.

Ainda sustentando que as pessoas fazem livres escolhas, nos últimos anos cheguei a admitir que não podemos, ao mesmo tempo, acreditar que essas livres escolhas são causadas fisicamente. Em outras palavras, o compatibilismo não funciona. Uma lei da natureza não é uma declaração do mero fato bruto de que um certo tipo de acontecimento sucederá ou acompanhará algum outro tipo de acontecimento. É mais uma declaração de que a ocorrência de um certo tipo causa fisicamente a ocorrência de um outro tipo de modo que sua não-ocorrência torne-se fisicamente impossível. Esse, obviamente, não é o caso da livre escolha.

Também precisamos distinguir dois sentidos radicalmente diferentes da palavra "causa", com as correspondentes distinções entre os sentidos de "determinismo". As causas das ações humanas são fundamentalmente diferentes das causas de todos os acontecimentos que não são ações humanas. Existindo a causa, digamos, de uma explosão, torna-se impossível, para qualquer poder do universo, evitar essa explosão. Mas se eu lhe der uma causa para comemorar, isso não exige que você diga "oba!". Por isso, então, nem todos os movimentos dos organismos humanos podem ser completamente determinados pela exigência de causas físicas.

Os dois sentidos de "causa" podem ser distinguidos pelo uso da terminologia de Hume para causas morais e físicas. Quando falamos de algum acontecimento não-humano, por exemplo, um eclipse do sol, empregamos a palavra "causa" em um sentido que implica tanto obrigatoriedade física como impossibilidade física: o que aconteceu era fisicamente obrigatório, e tudo o mais, nessa circunstância, era fisicamente impossível.

Esse não é precisamente o caso do outro sentido de "causa", o sentido em que falamos das causas — ou razões, ou motivos — das

ações humanas. Suponhamos, para usar o exemplo acima, que eu lhe dê uma boa notícia qualquer. Se você escolher reagir à notícia comemorando, pode ser que descreva, muito apropriadamente, minha ação como causa de sua comemoração. Mas não fui eu que causei a comemoração. Ela não era obrigatória e inevitável. Você podia ter optado por não comemorar porque, digamos, estava em uma biblioteca quando recebeu a notícia, e não podia gritar "oba!". Falando de outro modo, minha notícia podia fazer com que você gritasse "oba!", mas eu não causei, inevitavelmente, essa sua reação. Talvez, em vez de "oba", você dissesse "que maravilha!". Adaptando uma famosa frase do filósofo e matemático Gottfried Leibniz, uma causa desse tipo motivador *influi,* mas não *obriga.*

Como Hume negou a legitimidade do conceito de obrigatoriedade física, ele próprio ficou incapaz de fazer essa distinção do modo exato como foi feito aqui. No entanto, sua escolha de rótulos aponta na direção da fundamental diferença entre as ciências naturais e as ciência sociais e psicológicas.

Considerando-se esses dois sentidos fundamentalmente diferentes da palavra *causa,* fica claro, pelo menos enquanto estamos discutindo o comportamento dos seres humanos, que precisamos distinguir dois sentidos correspondentemente diferentes de "determinismo": a determinação por causas *físicas* e a determinação por causas *morais.* É claro que se um comportamento é totalmente determinado por causas físicas, a pessoa que teve esse comportamento não escolheu comportar-se dessa maneira nem poderia ter evitado o comportamento no momento em que ele ocorreu. Mas a determinação por causas morais é algo diferente. Explicar a conduta de um indivíduo tendo como referência suas razões para agir como agiu — isto é, as causas morais de seu comportamento — é pressupor que ele podia ter agido de maneira diferente. Desejos e vontades certamente não são causas irresistíveis. Nós, na maioria, somos bastante disciplinados para, às vezes, nos impedirmos de fazer coisas que muito queremos fazer.

É por não fazer essas fundamentais e cruciais distinções que tanta gente se engana, concluindo que todas as explicações de conduta, em termos de qualquer tipo de causa, física ou moral, sustentam uma doutrina de universal obrigatoriedade *física* que tudo desculpa. Isso significaria que era fisicamente impossível,

para uma pessoa, ter um comportamento diferente daquele que teve.

O necessário, para evitarmos tais erros, é uma análise lógica — como a que fiz em *Social Life and Moral Judgement* — das três noções intimamente associadas: a de que somos agentes, temos uma escolha e somos capazes de fazer algo além daquilo que realmente fazemos. Quando fazemos uma fundamental distinção entre *movimentos* e *impulsos,* tornamo-nos capazes de explicar o igualmente fundamental conceito de ação. Um movimento pode ser iniciado ou cancelado ao comando da vontade, um impulso não pode. O poder do movimento é um atributo de pessoas, enquanto entidades incapazes de consciência ou intenção só podem manifestar-se através de impulso. Agentes são criaturas que, precisamente por serem agentes, não podem deixar de fazer escolhas: escolhas entre os cursos alternativos de ação ou inação que de vez em quando se abrem para eles, escolhas reais entre possibilidades alternativas genuínas. Agentes, em seu papel de agentes, nada podem fazer a não ser escolher uma de duas ou de muitas opções que em certas ocasiões estão disponíveis para eles.

O importante, na distinção entre os *movimentos* envolvidos em uma *ação* e os *impulsos* que constituem um comportamento obrigatório, é que esse comportamento é fisicamente obrigatório, enquanto o sentido, a direção e o caráter de *ações,* por uma questão de lógica, necessariamente não podem ser fisicamente obrigatórios — e na verdade não são. Desse modo, torna-se impossível sustentar a doutrina do universal determinismo fisicamente obrigatório, a doutrina que diz que todos os movimentos do universo, até mesmo o movimento corporal humano, assim como os impulsos, são determinados por causas físicas fisicamente obrigatórias.

À luz de minha deserção do total compatibilismo, muito do material que publiquei sobre o livre-arbítrio, ou livre escolha, tanto em contextos religiosos como seculares, requer revisão e correção. Sendo que o assunto aqui se refere à segunda das três questões que Kant rotulou de as mais importantes da filosofia — Deus, liberdade e imortalidade —, devo dizer que minha mudança sobre essa questão é tão radical quanto minha mudança a respeito da questão de Deus.

3. O ateísmo calmamente examinado

Ele era o mais importante jogador da liga de beisebol, primeiro como lançador e depois como jogador da defesa, que fez vinte e nove *home runs* em dezessete jogos em 1919. Então, Harry Frazee, proprietário do Boston Red Sox que, dizem, precisava de dinheiro para financiar uma peça da Broadway, vendeu George Herman "Babe" Ruth para o New York Yankees por cento e vinte e cinco mil dólares e outras compensações. Babe Ruth levou o Yankees à vitória em sete campeonatos americanos e quatro mundiais. O Red Sox não voltou a ser campeão até 2004, oitenta e cinco anos mais tarde.

De modo interessante, foi também em 2004 que publicamente revelei, em Nova York, minha própria mudança: depois de mais de seis décadas de ateísmo, anunciei que mudara de time, por assim dizer. Mas, em outro sentido, embora eu houvesse chegado a ver as coisas de um ponto de vista diferente, ainda estava jogando o jogo com a mesma paixão de antes.

UM DEVER COM O DIÁLOGO

Minha defesa do ateísmo culminou com a publicação de *The Presumption of Atheism.* No que vim a escrever posteriormente, abordei temas totalmente diferentes. Na verdade, em um ensaio para um livro publicado em 1986, intitulado *British Philosophy Today,* comentei que havia outras coisas que eu gostaria de fazer se tivesse vida e tempo suficientes. Por exemplo, gostaria de explorar as grandes disputas históricas a respeito da estrutura da Trindade e sobre o que acontece na eucaristia. No final da década de 1960, no entanto, ficou claro que precisavam urgentemente de meus serviços em outra área. Eu sabia que, pelo resto de minha vida de trabalho, devia concentrar minhas energias no amplo campo da filosofia social.

Mas emiti um aviso. Como falara muito sobre a filosofia da religião no decorrer dos anos, confessei que permanecia intelectualmente sujeito ao dever de responder a desafios e críticas sempre que possível, fosse admitindo que errara, fosse explicando por que não podia concordar com os críticos. Desse modo, o aviso

manteve-me envolvido com os defensores do teísmo, que desafiavam minha defesa do ateísmo mesmo quando eu me entregava a outras buscas filosóficas.

Tal envolvimento não era nenhuma novidade para mim. Ao contrário, durante toda minha carreira de filósofo, estive envolvido em acalorados diálogos e debates públicos com pensadores que divergiam de mim em vários assuntos, como filosofia social, o problema corpo-mente, livre-arbítrio e determinismo na questão de Deus. Os temas em discussão nos meus debates sobre a existência de Deus desenvolveram-se durante meio século de minha vida intelectual ativa. Em 1950, procurávamos especificar o que significa a afirmação "Deus nos ama"; em 1976, tentávamos esclarecer se o conceito de Deus era coerente; em 1985, tentávamos determinar sobre quem recaía a carga da prova e, em 1998, discutíamos as implicações da cosmologia do big-bang.

Através disso tudo, porém, meu envolvimento com temas teológicos não apenas me ajudou a afiar minha dialética, como também me pôs em contato com muitos colegas e oponentes merecedores de meu respeito — e de minha divergência.

TEIMOSAMENTE FIRME EM MINHAS OPINIÕES

De todos os debates em que me envolvi, os dois que tiveram maior assistência aconteceram em 1976 e 1998. O de 1976, com Thomas Warren em Denton, Texas, foi assistido, em diferentes dias, por cinco a sete mil pessoas. O de 1998, com William Lane Craig, em Madison, Wisconsin, reuniu cerca de quatro mil espectadores. Essas foram as únicas vezes em minha vida em que fui um dos protagonistas de um debate público formal.

Esse tipo de discussão, no Reino Unido, acontecia tipicamente diante de pequenas platéias formadas por acadêmicos. Então, meu primeiro debate diante de uma platéia tão grande foi aquele com o agora falecido Thomas Warren, um filósofo cristão. Nosso encontro aconteceu no campus da North Texas State University em Denton, e a discussão durou quatro noites consecutivas, desde o dia vinte de setembro de 1976, coincidindo com os primeiros debates entre os candidatos presidenciais Jimmy Carter e Gerald Ford. Diante de uma platéia entusiasmada, o dr. Warren exibiu uma coleção impressionante de gráficos e slides.

Boa parte de sua defesa era um ataque à teoria da evolução, o que naquele tempo me pareceu uma tentativa bastante original. Quando ele me perguntou se eu acreditava que podia existir um ser metade macaco e metade humano, respondi que aquilo era o mesmo que determinar se alguém era calvo. Meu orientador, Gilbert Ryle, tinha uma cabeça que parecia um ovo e sem dúvida todo mundo podia chamá-lo de calvo. Mas, quando a perda de cabelos não é total, fica difícil definir quem é calvo e quem não é.

Seja como for, levando em conta minhas opiniões atuais, algumas de minhas declarações naquele debate podem ser interessantes, porque retratam o fervor de minhas convicções ateístas naquela época:

> Eu sei que Deus não existe.
>
> Um sistema de crença em Deus contém o mesmo tipo de contradição que há em *maridos solteiros* ou *quadrados redondos.*
>
> Estou inclinado a acreditar que o universo não teve começo e não terá fim. Não conheço nenhuma boa razão para discutir isso.
>
> Acredito que os organismos vivos evoluíram de materiais não vivos durante um imensurável período de tempo.

Fiquei impressionado com a hospitalidade das pessoas que me receberam, mas o debate terminou comigo e Warren teimosamente firmes em nossas opiniões.

TIROTEIO NO FAROESTE

Meu debate seguinte aconteceu quase dez anos mais tarde, em 1985, também no Texas, mas dessa vez em Dallas, e foi algo parecido com o famoso tiroteio no faroeste. Juntei-me a três outros "pistoleiros" ateístas: Wallace Matson, Kai Nielsen e Paul Kurtz. Duelamos com uma falange correspondente de grandes filósofos teístas: Alvin Plantinga, William P. Alston, George Mavrodes e Ralph Mclnerny.

Mas, ao contrário do famoso tiroteio, não houve fogo, porque nenhum dos dois lados pretendia aliciar o outro. Cada um deles mantinha-se firme na idéia de que cabia ao lado oposto arcar com a carga da prova. Prendi-me à assunção do ateísmo derivada da antiga máxima legal "a carga da prova recai sobre o lado que afirma, não sobre o que nega". Plantinga, na lado teísta, insistia na afirmação de que a crença em Deus é básica, querendo dizer que os teístas não têm a obrigação de apresentar argumentos em defesa de sua crença, do mesmo modo que não precisam produzir argumentos que apóiem outras crenças fundamentais, como a existência do mundo. Quanto aos meus companheiros ateístas, Nielsen argumentava que a filosofia da religião é tediosa, Matson, que os tradicionais argumentos a favor de Deus eram cheios de falhas, e Kurtz sustentava que não é possível concluir-se, com base em afirmações sobre uma revelação divina, que existe um Revelador divino.

Durante minha permanência em Dallas, conheci dois filósofos cristãos evangélicos, Terry Miethe, do Oxford Study Center, e Gary Habermas, do Lynchburg College, na Virgínia, e somos bons amigos desde então. Nos anos seguintes, foram publicados dois debates que tive com Habermas sobre a ressurreição de Cristo e um debate com Miethe sobre a existência de Deus.

Em meu debate com Miethe, reafirmei muitas das opiniões que desenvolvera com o passar dos anos sobre a coerência do conceito de Deus e a assunção do ateísmo. Miethe apresentou uma formidável versão do argumento cosmológico apoiado nas seguintes premissas:

> Existem seres finitos, mutáveis.
>
> A atual existência de todos os seres finitos e mutáveis é causada por outra.
>
> Não pode haver um regresso infinito de causas do ser, porque um regresso infinito de seres finitos não *causaria* a existência de coisa alguma.
>
> Desse modo, existe uma primeira Causa da existência atual desses seres.
>
> A primeira Causa deve ser infinita, essencial, eterna e única.

A primeira Causa não causada é idêntica ao Deus da tradição judaico-cristã.

Esse argumento não se apoiava no princípio da razão suficiente — tudo o que existe, tudo o que acontece tem uma razão —, que eu rejeitava, mas no princípio da causalidade existencial. Rejeitei esse argumento com base em que as causas eficientes no universo são eficazes por si mesmas, sem que precisem de uma primeira Causa eficiente não causada. Eu disse, porém, que, embora "seja muito mais difícil transmitir convicção com a argumentação de que é a mera existência contínua do universo físico que exige explicação externa, é fácil persuadir o público de que o original big-bang exigiu algum tipo de Primeira Causa — causa inicial".

SEM ARREDAR PÉ

Durante o tempo em que lecionei na Universidade Bowling Green, em Ohio, na década de 1980, mantive um debate realmente longo com o filósofo Richard Swinburne que, como já comentei, me sucedeu na Universidade de Keele e depois assumiu o posto de Professor Nolloth em Oxford. Ele emergira como o mais conhecido defensor do teísmo nos países de língua inglesa. Um famoso cético e ex-colega meu, Terence Penelhum, comentara a respeito do livro de Swinburne, *The Coherence of Theism:* "Não conheço nenhuma defesa contra a crítica filosófica contemporânea que possa comparar-se com esta em qualidade de argumentação e clareza de pensamento[7]".

O conceito fortemente defendido por Swinburne, o de um espírito — um ser incorpóreo — onipresente, era justamente o principal alvo de meu *God and Philosophy.* Como meu debate com Plantinga, o que tive com Swinburne também terminou em empate, isto é, nenhum de nós arredou pé de sua defesa. Eu não conseguia ver sentido no conceito de um espírito sem corpo, e Swinburne não entendia como uma pessoa podia ter problemas em aceitar isso. Meu diálogo com ele não acabou ali e, como ficará evidente mais adiante neste livro, continua até hoje. A propósito, depois que foi divulgado que eu mudara de idéia a respeito de Deus, Plantinga observou: "Isso demonstra a honestidade do

professor Flew. Depois de tantos anos opondo-se à idéia de um Criador, ele volta atrás, baseando-se em provas".

O debate com Swinburne foi seguido por outro, com William Lane Craig, em 1998, em Madison, Wisconsin. Esse debate marcou o qüinquagésimo aniversário da famosa discussão veiculada pela BBC entre Bertrand Russell e Frederick Copleston sobre a existência de Deus. Craig argumentou que a origem e a ordem complexa do universo podiam ser explicadas pela existência de Deus. A isso, respondi que nosso conhecimento do universo devia parar com o big-bang, considerando-o o fato bruto. Quanto ao argumento do desígnio, observei que todas as entidades do universo, mesmo as mais complexas, os seres humanos, são produtos de forças mecânicas e físicas inconscientes.

Nesse debate, reafirmei minha opinião de que um Deus onipotente podia fazer seres humanos de uma tal forma que eles livremente escolheriam obedecê-lo. Isso significa que a tradicional defesa do livre-arbítrio não pode negar que Deus predestina todas as coisas até as livres escolhas. Sempre senti repulsa pela doutrina da predestinação, que sustenta que Deus predestina a maioria dos seres humanos à condenação. Assuntos importantes desse debate foram a rejeição de Craig às tradicionais idéias de predestinação e sua defesa do livre-arbítrio. Craig sustentava que Deus age diretamente sobre efeitos, não sobre causas secundárias, e que desse modo é impossível, para Ele, criar um mundo de criaturas genuinamente capazes de livre escolha e que só fazem o que é certo. Citou passagens da Bíblia que enfatizam que Deus deseja que "todas as pessoas sejam salvas" — por exemplo, II Pedro 3:9. Muito recentemente, descobri que John Wesley, que considero um dos grandes filhos de meu país, liderara uma acirrada discussão contra a predestinação e a favor da alternativa arminianista, particularmente em seu principal artigo "Predestination Calmly Discussed". Também compreendo que muitos intérpretes bíblicos de hoje vêem os escritos de São Paulo sobre a predestinação como se referindo ao papel de indivíduos específicos nas obras da igreja e não a sua salvação ou condenação.

MINHA ESTRÉIA EM NOVA YORK

O último de meus debates públicos, num simpósio na Universidade de Nova York, aconteceu em maio de 2004. Os outros

participantes do debate foram o cientista israelense Gerald Schroeder, autor de best sellers sobre ciência e religião, sendo o mais notável o *The Science of God,* e o filósofo escocês John Haldane, cujo *Theism and Atheism* divulga seu debate com meu amigo Jack Smart sobre a existência de Deus.

Para surpresa de todos os presentes, anunciei, no início do debate, que agora aceitava a existência de um Deus. O que poderia ter sido uma intensa troca de opiniões divergentes acabou como uma exploração conjunta do desenvolvimento da ciência moderna, que parecia apontar para uma Inteligência superior. No vídeo do simpósio, o apresentador sugere que, de todas as grandes descobertas da ciência moderna, Deus é a maior.

Nesse simpósio, quando me perguntaram se o recente trabalho sobre a origem da vida apontava para a atividade de uma Inteligência criadora, respondi da seguinte maneira:

> Agora penso que sim, quase inteiramente por causa das investigações a respeito do DNA. Penso que o material do DNA mostra, pela quase inacreditável complexidade das combinações necessárias para produzir a vida, que uma inteligência deve estar envolvida no processo de fazer com que esses extraordinariamente diversos elementos funcionem em conjunto. E extrema a complexidade do número de elementos, e enorme a sutileza com que eles funcionam juntos. A chance de essas duas partes encontrarem-se no momento certo, por puro acaso, é simplesmente insignificante. É tudo uma questão da enorme complexidade pela qual os resultados foram alcançados, o que me parece obra de uma inteligência.

Essa declaração representou uma importante mudança de curso para mim, mas, apesar disso, era congruente com o princípio que abraço desde o início de minha vida filosófica: seguir o argumento, não importa aonde ele me levar.

Fiquei especialmente impressionado com a refutação minuciosa de Gerry Schroeder ao que chamo de "teorema do macaco". Essa idéia, apresentada de formas variadas, defende a possibilidade de a vida ter surgido por acaso, usando a analogia de uma multidão de macacos batendo nas teclas de um computador e, em dado momento, acabarem por escrever um soneto digno de Shakespeare.

Em primeiro lugar, Schroeder referiu-se a um experimento conduzido pelo Conselho de Artes Nacional Britânico. Um computador foi colocado numa jaula que abrigava seis macacos. Depois de um mês martelando o teclado — e também usando-o como banheiro! —, os macacos produziram cinqüenta páginas digitadas, nas quais não havia uma única palavra formada. Schroeder comentou que foi isso o que aconteceu, embora em inglês haja duas palavras de uma só letra, o "a" (um, uma) e o "I" (eu). O caso é que essas letras só são palavras quando isoladas de um lado e de outro por espaços. Se levarmos em conta um teclado de trinta caracteres usados na língua inglesa — vinte e seis letras e outros símbolos —, a probabilidade de se conseguir uma palavra de uma letra, martelando as teclas a esmo, é de 30 vezes 30 vezes 30, ou seja, vinte e sete mil. Então, há uma chance em vinte e sete mil de se conseguir uma palavra de uma letra.

Schroeder, então, aplicou as probabilidades à analogia do soneto. Começou perguntando qual seria a chance de se conseguir escrever um soneto digno de Shakespeare antes de continuar:

> Todos os sonetos são do mesmo comprimento. São, por definição, compostos de catorze versos. Escolhi aquele do qual decorei o primeiro verso, que diz:
>
> "Devo comparar-te a um dia de verão?". Contei o número de letras. Há 488 letras nesse soneto. Qual é a probabilidade de, digitando a esmo, conseguirmos todas essas letras na exata seqüência em todos os versos? Conseguiremos o número 26 multiplicado por ele mesmo, 488 vezes, ou seja, 26 elevado à 488ª potência. Ou, em outras palavras, com base no 10, 10 elevado à 690ª potência.

> Agora, o número de partículas no universo — não grãos de areia, estou falando de prótons, elétrons e nêutrons — é de 10 à 80ª. Dez elevado à octagésima potência é 1 com 80 zeros à direita. Dez elevado à 690ª é 1 com 690 zeros à direita. Não há partículas suficientes no universo com que anotarmos as tentativas. Seríamos derrotados por um fator de 10 à 600ª. Se tomássemos o universo inteiro e o convertêssemos em chips de computador — esqueçam os macacos —, cada chip pesando um milionésimo de grama e sendo capaz de processar 488 tentativas a, digamos, um milhão de vezes por segundo, produzindo letras ao acaso, o número de tentativas que conseguiríamos seria de 10 à 90ª. Mais uma vez, seríamos derrotados por um fator de 10 à 600ª. Nunca criaríamos um soneto por acaso. O universo teria de ser maior, na proporção de 10 elevado à 600ª potência. No entanto, o mundo acredita que um bando de macacos pode fazer isso todas as vezes.

Após ouvir a apresentação de Schroeder, eu lhe disse que ele estabelecera, de maneira perfeitamente satisfatória e decisiva, que o "teorema do macaco" era uma bobagem, e que fora muito bom demonstrar isso apenas com um soneto. O teorema é, às vezes, proposto através do uso de obras de Shakespeare, ou de uma única peça, como *Hamlet.* Se o teorema não funciona com um simples soneto, é simplesmente absurdo sugerir que a origem da vida, um feito muito mais elaborado, possa ter acontecido por acaso.

DUELO COM DAWKINS

Além de debates públicos, participei de várias discussões polêmicas por escrito. Um exemplo dessas discussões foi a que tive com o cientista Richard Dawkins. Embora elogiasse suas obras ateístas, eu sempre criticara sua escola de pensamento do gene egoísta.

Em meu livro *Darwinian Evolution,* observei que a seleção natural não produz nada positivo. Apenas elimina, ou tende a eliminar, tudo o que não seja competitivo. Uma variação não precisa ter nenhuma real vantagem competitiva para evitar a eliminação. É suficiente que não sobrecarregue seu portador com uma *desvantagem* competitiva. Para usar uma ilustração bastante tola, vamos supor que eu tenha asas inúteis dobradas sob meu paletó, asas frágeis demais para me erguer do chão. Sendo inúteis, elas não me ajudam a escapar de predadores, nem a buscar alimento. Mas, como também não me deixam *mais* vulnerável a predadores, eu provavelmente sobreviverei para reproduzir e passar minhas asas a meus descendentes. O erro de Darwin, ao expor uma inferência demasiadamente positiva com sua sugestão de que a seleção natural produz alguma coisa, foi, talvez, devido ao emprego que ele fez de expressões como "seleção natural" ou "sobrevivência dos mais aptos", em vez de sua própria e preferida "preservação natural".

Observei que O *gene egoísta* de Dawkins era um grande exercício de mistificação popular. Como filósofo ateísta, eu considerava esse trabalho de popularização tão destrutivo quanto O *macaco nu* ou *A fauna humana,* de Desmond Morris. Em suas obras, Morris oferece, como resultado de conhecimento zoológico, uma negação sistemática de tudo o que é mais peculiar a nossa espécie, vista como fenômeno biológico. Ele ignora as óbvias diferenças entre os seres humanos e as outras espécies, não dando explicações para elas.

Dawkins, por outro lado, batalhou para diminuir ou depreciar o resultado de cinqüenta ou mais anos de trabalho em genética: a descoberta de que as características observáveis de organismos são, na maior parte, condicionadas pelas interações de muitos genes, enquanto a maioria dos genes tem múltiplos efeitos sobre muitas dessas características. Para Dawkins, o principal meio de produzir comportamento humano é atribuir aos genes características que possam, de modo significativo, ser atribuídas apenas a pessoas. Então, depois de insistir em que todos nós somos criaturas de nossos genes, e que nisso não temos escolha, ele sugere que não podemos fazer outra coisa a não ser aceitar as características pessoais desagradáveis daquelas mônadas que tudo controlam.

Os genes, naturalmente, não podem ser egoístas, nem altruístas, assim como nenhuma outra entidade sem consciência pode envolver-se em competição ou fazer seleções. Seleção natural é, notoriamente, não-seleção, e um fato lógico, um pouco menos conhecido, é o de que, abaixo do nível humano, a luta pela existência não é "competitiva" no verdadeiro sentido da palavra. Mas isso não impede Dawkins de proclamar que seu livro "não é ficção científica, mas ciência. Somos máquinas de sobrevivência, veículos robôs cegamente programados para preservar as moléculas egoístas conhecidas como genes". Embora mais tarde divulgasse algumas ocasionais retratações, Dawkins não emitiu nenhum aviso, indicando que suas palavras não deviam ser tomadas literalmente. E acrescentou, de modo sensacionalista, que "o argumento deste livro é que nós, e todos os outros animais, somos máquinas criadas por nossos genes".

Se alguma coisa disso tudo fosse verdadeira, seria inútil, como Dawkins faz, continuar a pregar: 'Tentemos ensinar generosidade e altruísmo, porque todos nós nascemos egoístas". Não há eloqüência que possa mudar robôs programados. Mas não há verdade em nada disso, nem mesmo um mínimo de sensatez. Os genes, como temos visto, não comandam, nem podem comandar, nossa conduta. Tampouco têm a capacidade de calcular necessária para traçarem uma rota de implacável egoísmo ou de altruísmo sacrificial.

JOGANDO COM PAIXÃO E HONESTIDADE

Babe Ruth aposentou-se do beisebol aos quarenta anos. Tenho mais do dobro dessa idade agora, e embora tenha mudado minha opinião sobre a existência de Deus, espero que minha defesa do ateísmo e os debates com teístas e outros filósofos demonstrem que meu interesse por questões teológicas não acabou, e que pretendo continuar procurando várias respostas para elas. Analistas e psicólogos podem interpretar isso como quiserem, mas o ímpeto, para mim, ainda é o que sempre foi: a busca de argumentos válidos com conclusões verdadeiras.

Espero continuar jogando com a mesma paixão e a mesma honestidade de sempre na próxima parte deste livro, quando exponho minha atual opinião e as provas que me levaram a confirmá-la.

SEGUNDA PARTE
MINHA DESCOBERTA DO DIVINO

4. Uma peregrinação da razão

Vamos começar com uma parábola. Imaginem que um telefone via satélite fosse levado pelo mar até a praia de uma ilha remota habitada por uma tribo que nunca teve contato com a civilização moderna. Os nativos brincam com as teclas e ouvem vozes diferentes quando pressionam os números em certas seqüências. A princípio, eles supõem que é o aparelho que faz aqueles ruídos, e alguns nativos mais inteligentes, os cientistas da tribo, montam uma réplica exata e pressionam os números novamente. Tornam a ouvir as vozes. Então, a conclusão lhes parece óbvia: aquela particular combinação de cristais, metais e substâncias químicas produz o que parece voz humana, e isso significa que as vozes são simplesmente propriedades do aparelho.

O sábio da tribo, porém, convoca os cientistas para uma discussão. Pensara muito sobre o assunto e chegara à seguinte conclusão: as vozes que passam através do aparelho só podem estar vindo de pessoas como eles, pessoas vivas e conscientes, embora falando em outra língua. Em vez de concluir que as vozes são simplesmente propriedades do aparelho, eles deviam investigar a possibilidade de estarem entrando em contato com outros humanos através de uma misteriosa rede de comunicação. Talvez um estudo mais profundo pudesse dar-lhes uma compreensão mais ampla do mundo além da ilha. Mas os cientistas riem do sábio e dizem: "Escute, quando danificamos o instrumento, as vozes param de chegar até nós, então, elas não são nada mais que sons produzidos por uma combinação especial de lítio, placas de circuito e diodos emissores de luz".

Com essa parábola, vemos como é fácil deixar que teorias pré-concebidas modelem o modo como vemos as evidências, em vez de deixar que as evidências modelem nossas teorias. Assim,

um salto coperniciano pode ser evitado por mil epiciclos ptolomaicos. Note-se que os defensores do modelo geocêntrico do sistema solar criado por Ptolomeu resistiram ao modelo heliocêntrico de Copérnico usando o conceito de epiciclos para tentar explicar a observação do movimento planetário que entrava em conflito com seu modelo. E nisso, me parece, reside o perigo, o mal endêmico do ateísmo dogmático. Tomemos, por exemplo, declarações como "não devemos pedir explicações sobre por que e como o mundo existe, ele existe, e isso é tudo"; ou "como não podemos aceitar uma fonte de vida transcendente, optamos por acreditar no impossível, ou seja, que a vida surgiu da matéria espontaneamente, por obra do acaso"; ou, ainda, "as leis da física são leis sem lei que surgem do vazio, e ponto final nessa discussão". Esses, à primeira vista, parecem argumentos racionais que têm uma autoridade especial porque têm um ar de sensatez. Mas, claro, isso não é sinal de que sejam racionais, nem mesmo argumentos.

Para se argumentar racionalmente, dizendo que o caso é esse e esse, é necessário que se apresentem razões que dêem suporte ao argumento. Suponhamos que fiquemos em dúvida a respeito do que uma pessoa está argumentando ou, então, mais radicalmente, suponhamos que, com ceticismo, não acreditamos que ela esteja realmente apresentando um argumento. Nesse caso, uma maneira de tentar entender o que ela está dizendo é procurar as evidências, se existir alguma, que apóiem a verdade de sua declaração. Se a declaração é de fato um argumento racional, é obrigatório que se ofereçam razões a seu favor, com base na ciência ou na filosofia. E qualquer coisa que possa pesar contra a declaração, ou que induza a pessoa que a fez a retratar-se e admitir que estava errada, deve ser exposta. Mas se não houver razão nem evidência que sustentem o argumento, não há razão nem evidência para considerá-lo racional.

Quando o sábio da parábola diz aos cientistas que eles devem investigar todas as dimensões da evidência, estava sugerindo que deixar de explorar o que parece razoável e *ipso fado* promissor é barrar a possibilidade de alcançarem uma mais ampla compreensão do mundo além da ilha habitada pela tribo.

Muitas vezes, pessoas que não são ateístas pensam que não há nenhuma evidência plausível, racional, que pudesse ser admitida por ateístas dogmáticos, aparentemente com tendências

científicas, levando-os a conceder que, afinal, deve existir um Deus. Dessa maneira, faço a meus ex-companheiros de ateísmo esta simples, mas fundamental pergunta: "O que teria de acontecer, ou de ter acontecido, para dar a vocês uma razão para, pelo menos, pensar na possibilidade da existência de uma Mente superior?".

PONDO AS CARTAS NA MESA

Deixando a parábola de lado, chegou o momento de eu pôr minhas cartas na mesa, expor minhas próprias opiniões e as razões que as sustentam. Agora acredito que o universo foi criado por uma Inteligência infinita. Acredito que as intrincadas leis deste universo manifestam o que os cientistas têm chamado de a Mente de Deus. Acredito que a vida e a reprodução têm sua origem em uma Fonte divina.

Por que acredito nisso, se ensinei e defendi o ateísmo por mais de meio século? A resposta é curta: esse é o retrato do mundo, como eu o vejo, e que emergiu da ciência moderna. A ciência mostra três dimensões da natureza que apontam para Deus. A primeira é o fato de que a natureza obedece a leis. A segunda é a dimensão da vida, de seres movidos por propósitos e inteligentemente organizados que surgiram da matéria. A terceira é a própria existência da natureza. Mas não é apenas a ciência que tem me guiado. O fato de eu ter retomado o estudo dos argumentos filosóficos clássicos também tem me ajudado.

Não foi nenhum novo fenômeno ou argumento que me motivou a abandonar o ateísmo. Nessas últimas duas décadas, toda minha estrutura de pensamento tem permanecido em estado de migração, e isso foi conseqüência de uma contínua avaliação das manifestações da natureza. Quando finalmente cheguei a reconhecer a existência de um Deus, isso não foi uma mudança de paradigma, porque meu paradigma permanece aquele que Platão escreveu em *A República,* atribuindo-o a Sócrates: "Devemos seguir o argumento até onde ele nos levar".

Vocês talvez perguntem como eu, um filósofo, podia me envolver com assuntos tratados por cientistas. A melhor maneira de responder a isso é com outra pergunta. Com que estamos lidando aqui, com ciência ou filosofia? Quando estudamos a

interação de dois corpos físicos, por exemplo, duas partículas subatômicas, estamos lidando com ciência. Quando nos perguntamos como é que aquelas duas partículas — ou qualquer coisa física — podem existir e por que existem, estamos lidando com filosofia. Quando extraímos conclusões filosóficas de dados científicos, estamos pensando como filósofos.

PENSANDO COMO FILÓSOFO

Então, vamos aplicar aqui essa compreensão. Em 2004, eu disse que a origem da vida não pode ser explicada a partir apenas da matéria. Meus críticos reagiram, anunciando de modo triunfante, que eu não lera um certo artigo publicado em uma revista científica, nem acompanhado o desenvolvimento de um estudo inteiramente novo, relacionado à abiogênese — a geração espontânea de vida a partir de material não biológico. Com isso, deixaram claro que não haviam entendido o que eu dissera. Eu não estava preocupado com este ou aquele fato da química ou da genética, mas sim com a questão fundamental a respeito do que significa o fato de alguma coisa ter vida e que relação isso tem com os fatos da química e da genética vistos como um todo. Pensar dessa maneira é pensar como filósofo. E, correndo o risco de parecer imodesto, devo dizer que esse é o trabalho de filósofos, não de cientistas como cientistas. A competência específica de cientistas não oferece nenhuma vantagem quando se trata de considerar essa questão, assim como um jogador de beisebol não tem competência especial para opinar sobre os benefícios para os dentes, de um certo creme dental.

Claro, um cientista é livre para pensar como filósofo, assim como qualquer outra pessoa, e nem todos os cientistas concordarão com minha interpretação dos fatos que eles geram. Mas essa divergência terá de se manter sobre seus próprios pés filosóficos. Em outras palavras, se eles se envolverem em análises filosóficas, sua autoridade e sua perícia de cientistas não terão a menor importância. Se fizerem asserções a respeito da economia da ciência, por exemplo, sobre o número de empregos criados pela ciência e a tecnologia, terão de defender seus argumentos no tribunal da análise econômica. Do mesmo modo, um cientista que fala como filósofo terá de prover um argumento filosófico. Como o próprio Einstein disse, "o homem de ciência é um filósofo ruim".

Nem sempre esse é o caso, felizmente. Os líderes da ciência, nos últimos cem anos, bem como alguns dos cientistas contemporâneos de maior influência, construíram uma visão filosoficamente convincente de um universo racional que brotou de uma Mente divina. Na verdade, é essa visão do mundo que eu agora considero a mais sólida explicação filosófica para o grande número de fenômenos com que deparam tanto cientistas como leigos.

Três questões da investigação científica têm sido particularmente importantes para mim e, enquanto prosseguimos, falarei delas à luz das atuais evidências. A primeira é a questão que sempre me intrigou e continua a intrigar os cientistas mais acostumados à reflexão: como surgiram as leis da natureza? A segunda é evidente a todos: como a vida, como fenômeno, surgiu da não-vida? A terceira questão é o problema que os filósofos transferiram para os cosmólogos: como o universo, que entendemos como tudo o que é físico, chegou a existir?

A RECUPERAÇÃO DA SABEDORIA

Quanto a minha nova posição a respeito dos clássicos debates filosóficos sobre Deus, o que mais me persuadiu foi o argumento do filósofo inglês David Conway a favor da existência de Deus em seu livro *The Recovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia.* Conway, além de respeitado filósofo da Middlesex University, sente-se perfeitamente à vontade, tanto no estudo da filosofia clássica, como da moderna.

O Deus cuja existência é defendida por Conway e também por mim é o Deus de Aristóteles. Conway escreve:

> Em resumo, Aristóteles atribuiu, ao Ser que ele considerava a explicação do mundo e de sua ampla forma, os seguintes atributos: imutabilidade, imaterialidade, onipotência, onisciência, unicidade ou indivisibilidade, perfeita bondade e auto-existência. Há uma impressionante correlação entre essas características e aquelas tradicionalmente atribuídas a Deus na tradição judaico-cristã. Isso justifica totalmente o fato de

> vermos Aristóteles como alguém que tinha em mente o mesmo Ser Divino, a causa do mundo que é objeto de adoração nessas duas religiões.

De acordo com Conway, então, o Deus das religiões monoteístas tem os mesmos atributos do Deus de Aristóteles.

Em seu livro, Conway tenta defender o que ele descreve como a "clássica concepção da filosofia", ou seja, "o que explica o mundo e sua ampla forma é o ato de criação de uma suprema inteligência onisciente e onipotente, mais comumente chamada de Deus, que o criou a fim de dar existência e sustentar seres racionais". Deus criou o mundo para dar origem a uma raça de criaturas racionais. Conway acredita, e eu concordo, que seja possível aprender sobre a existência e a natureza desse Deus de Aristóteles através apenas do exercício da razão humana.

Devo salientar que tenho descoberto o Divino de modo puramente natural, sem recorrer a quaisquer fenômenos sobrenaturais. Tem sido o exercício do que, tradicionalmente, é chamado de teologia natural. Não tem nenhuma ligação com qualquer uma das religiões estabelecidas. Eu também não alego ter tido qualquer experiência pessoal a respeito de Deus nem do que pode ser descrito como sobrenatural ou miraculoso. Resumindo, minha descoberta do Divino tem sido uma peregrinação da razão, não da fé.

5. Quem escreveu as leis da natureza?

Talvez o mais popular e intuitivamente plausível argumento pela existência de Deus é o assim chamado argumento do desígnio. De acordo com ele, o desígnio que se vê na natureza sugere a existência de um Planejador cósmico. Tenho freqüentemente dito que esse é de fato um argumento "da ordem *para* o desígnio", porque tais argumentos procedem da ordem percebida na natureza para mostrar a evidência de um plano e, assim, de um Planejador. Embora eu já tenha sido um ferrenho crítico do argumento do desígnio, passei a ver que, quando corretamente formulado, ele constitui uma defesa persuasiva da existência de Deus. Avanços em duas áreas em particular levaram-me a essa conclusão. A primeira é a questão da origem das leis da natureza e as idéias, a isso relacionadas, de importantes cientistas modernos. A segunda é a questão da origem da vida e a reprodução. O que quero dizer quando falo das leis da natureza? Por "lei", eu me refiro à regularidade ou simetria na natureza. Alguns exemplos, tirados de livros didáticos, podem ilustrar o que digo:

> A lei de Boyle estipula que, dada uma temperatura constante, o produto do volume e da pressão de uma quantidade fixa de um gás ideal é constante.
>
> De acordo com a primeira lei do movimento de Newton, um objeto em repouso permanecerá em repouso a menos que uma força externa atue sobre ele, e um objeto em movimento permanecerá em movimento a menos que uma força externa atue sobre ele.
>
> De acordo com a lei de conservação da energia, a quantidade total de energia em um sistema isolado permanece constante.

O mais importante não é o fato de haver essas regularidades na natureza, mas sim que elas são matematicamente precisas, universais e interligadas. Einstein referiu-se a elas como "a razão encarnada". O que devemos perguntar é o que fez a natureza

surgir do jeito que é. Essa, sem dúvida, é a pergunta que os cientistas, de Newton a Einstein e a Heisenberg, fizeram e para a qual encontraram a resposta. Essa resposta foi: a Mente de Deus.

Esse modo de pensar não é encontrado apenas nos conhecidos cientistas teístas pré-modernos, como Isaac Newton e James Maxwell. Pelo contrário, muitos importantes cientistas da era moderna consideram as leis da natureza pensamentos da Mente de Deus. Stephen Hawking termina seu best seller *Uma breve história do tempo* com a seguinte passagem:

> Se descobrirmos uma teoria completa, ela terá de ser compreendida por todas as pessoas, não apenas por alguns cientistas. Então nós todos, filósofos, cientistas e pessoas comuns, devemos ser capazes de participar da discussão sobre o motivo de nós e o universo existirmos. Se encontrarmos a resposta, esse será o supremo triunfo da razão humana, porque, então, conheceremos a mente de Deus.

Mesmo que haja uma única, unificada teoria, ela será apenas um conjunto de regras e equações. Pergunto: o que dá vida às equações e cria um universo para que elas o descrevam?

Hawking disse mais sobre isso em entrevistas posteriores. "O que causa maior impressão é a ordem. Quanto mais descobrimos sobre o universo, mais vemos que ele é governado por leis racionais." "E uma pergunta continua: por que o universo dá-se ao trabalho de existir? Se quiserem, vocês podem definir Deus como a resposta para essa pergunta."

QUEM ESCREVEU TODOS AQUELES LIVROS?

Muito antes de Hawking, Einstein usava linguagem similar: "Quero saber como Deus criou este mundo. Quero conhecer Seus pensamentos, o resto são detalhes". Em meu livro *God and Philosophy,* eu disse que não podemos tirar muita coisa desses trechos, porque Einstein dissera que acreditava no Deus de Spinoza. Como, para Baruch Spinoza, as palavras "Deus" e

"natureza" eram sinônimos, poderíamos dizer que Einstein, aos olhos do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, era inequivocamente um ateísta e "pai espiritual de todos os ateístas".

Mas o livro recente, *Einstein e a religião; física e teologia,* de Max Jammer, um dos amigos de Einstein, pinta um quadro muito diferente da influência de Spinoza e das próprias crenças de Einstein. Jammer mostra que o conhecimento que Einstein tinha de Spinoza era bastante limitado, que dele lera apenas *Ética* e que rejeitara repetidos convites para escrever sobre sua filosofia. Em resposta a um desses convites, ele replicou: "Não tenho conhecimento profissional suficiente para escrever um artigo sobre Spinoza". Embora Einstein compartilhasse a crença de Spinoza em determinismo, Jammer afirma que é "artificial e infundado" presumir que o pensamento de Spinoza influenciou a ciência de Einstein". Jammer observa ainda que "Einstein tinha afinidade com Spinoza porque percebia que ambos sentiam necessidade de solidão e também pelo fato de terem sido criados na tradição judaica e mais tarde abandonado a religião de seus ancestrais".

Mesmo chamando atenção para o panteísmo de Spinoza, Einstein expressamente negava ser ateísta ou panteísta:

> *Não sou ateísta, e não acho que posso me chamar de panteísta.* Estamos na situação de uma criança que entra em uma enorme biblioteca cheia de livros escritos em muitas línguas. A criança sabe que alguém escrevera aqueles livros, mas não sabe como. Não entende os idiomas nos quais eles foram escritos. Suspeita vagamente que os livros estão arranjados em uma ordem misteriosa, que ela não compreende. Isso, me parece, é a atitude dos seres humanos, até dos mais inteligentes, em relação a Deus. Vemos o universo maravilhosamente arranjado e obedecendo a certas leis, mas compreendemos essas leis apenas vagamente. Nossa mente limitada capta a força misteriosa que move as constelações. (Grifo acrescentado.)

No livro *Deus: um delírio,* Richard Dawkins fala de minha antiga opinião de que Einstein era ateísta. Fazendo isso, ignora a

declaração categórica de Einstein, citada acima, de que ele não era ateísta, nem panteísta. Isso é surpreendente, porque Dawkins cita Jammer, mas deixa de fora numerosas declarações, tanto de Jammer como de Einstein, que são fatais para seu argumento. Jammer observa, por exemplo, que "Einstein sempre protestou contra o fato de ser visto como ateísta. Em uma conversa com o príncipe Hubertus de Lowenstein, ele declarou que ficava zangado com pessoas que não acreditavam em Deus e o citavam para corroborar suas idéias. Einstein repudiou o ateísmo porque nunca viu sua negação de um deus personificado como uma negação de Deus".

Einstein, naturalmente, não acreditava em um Deus personificado, mas disse:

> Uma outra questão é a contestação da crença em um Deus personificado. Freud endossou essa idéia em sua última publicação. Eu próprio nunca assumiria tal tarefa, porque tal crença me parece preferível à falta de qualquer visão transcendental da vida, e imagino se seria possível dar-se, à maioria da humanidade, um meio mais sublime de satisfazer suas necessidades metafísicas.

"Resumindo", conclui Jammer, "Einstein, como Maimônides e Spinoza, categoricamente rejeitava qualquer antropomorfismo no pensamento religioso". Mas, diferentemente de Spinoza, que via na identificação de Deus com a natureza a única conseqüência lógica da negação de um Deus personificado, Einstein sustentava que Deus se manifesta "nas leis do universo como um espírito infinitamente superior ao espírito do homem, diante do qual nós, com nossos modestos poderes, devemos nos sentir humildes". Einstein concordava com Spinoza na idéia de que quem conhece a natureza conhece Deus, não porque a natureza seja Deus, mas porque a busca da ciência, estudando a natureza, leva à religião.

A "MENTE SUPERIOR" DE EINSTEIN

Einstein obviamente acreditava em uma fonte transcendental da racionalidade do mundo, que ele chamava de "mente superior",

"espírito superior infinito", "força inteligente superior" e "força misteriosa que move as constelações". Isso fica evidente em várias de suas declarações:

> Nunca encontrei uma expressão melhor do que "religiosa" para definir a confiança na racional natureza da realidade e de sua peculiar acessibilidade à mente humana. Onde não há essa confiança, a ciência degenera, tornando-se um procedimento sem inspiração. Se os sacerdotes lucram com isso, que o diabo cuide do assunto. Não há remédio para isso.

> Quem quer que tenha passado pela intensa experiência de conhecer bem-sucedidos avanços nesta área (ciência) é movido por profunda reverência pela racionalidade que se manifesta em existência... a grandeza da razão encarnada em existência.

> O certo é que a convicção, semelhante ao sentimento religioso, da racionalidade ou inteligibilidade do mundo, está por trás de todo trabalho científico de uma ordem superior. Essa crença firme em uma mente superior que se revela no mundo da experiência, ligada a profundo sentimento, representa minha concepção de Deus.

> Todos os que seriamente se empenham na busca da ciência convencem-se de que as leis da natureza manifestam a existência de um espírito imensamente superior ao do homem, diante do qual nós, com nossos modestos poderes, devemos nos sentir humildes.

> Minha religiosidade consiste de uma humilde admiração pelo espírito infinitamente superior que se revela nos pequenos detalhes que podemos

perceber com nossa mente frágil. Essa convicção profundamente emocional da presença de um poder racional superior, que é revelado no incompreensível universo, forma minha idéia de Deus.

SALTOS QUÂNTICOS NA DIREÇÃO DE DEUS

Einstein, descobridor da relatividade, não foi o único grande cientista que viu uma conexão entre as leis da natureza e a Mente de Deus. Os pais da física quântica, outra grande descoberta científica dos tempos modernos, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger e Paul Dirac, também fizeram declarações similares, e abaixo reproduzo algumas delas.

Werner Heisenberg, famoso por seu princípio da incerteza e pela mecânica das matrizes, disse: "No decorrer de minha vida, vejo-me freqüentemente compelido a refletir sobre o relacionamento dessas duas áreas de pensamento (ciência e religião), porque nunca pude duvidar da realidade daquilo para o que elas apontam". Em outra ocasião, ele disse:

> Wolfang (Pauli) me perguntou de modo inesperado: Você acredita em um Deus personificado? Perguntei se podia reformular a pergunta, dizendo que preferia fazê-la da seguinte maneira: você, ou qualquer outra pessoa, pode chegar à ordem central de coisas e acontecimentos cuja existência parece estar além da dúvida tão diretamente quanto pode alcançar a alma de outra pessoa? Estou usando o termo *alma* deliberadamente, para não ser mal-compreendido. Se fizer sua pergunta dessa forma, eu direi que sim. Se a força magnética que tem guiado essa bússola especial — e qual mais poderia ser sua fonte, a não ser a ordem central? — se extinguisse, coisas terríveis aconteceriam à humanidade, muito mais terríveis do que campos de concentração e bombas atômicas.

Outro pioneiro da física quântica, Erwin Schrödinger, que desenvolveu a mecânica ondulatória, declarou:

> O quadro científico do mundo a minha volta é muito deficiente. Ele me dá muitas informações factuais, põe toda nossa experiência em uma ordem magnificamente coerente, mas mantém um horrível silêncio sobre tudo o que é caro ao nosso coração, o que é realmente importante para nós. Esse quadro não me diz uma palavra sobre a sensação de vermelho ou azul, amargo e doce, sentimentos de alegria e tristeza. Não sabe nada de beleza e fealdade, de bom e de mau, de Deus e de eternidade. A ciência, às vezes, finge responder a essas perguntas, mas suas respostas, quase sempre, são tão tolas que não podemos aceitá-las seriamente. A ciência é reticente também quando se trata de uma pergunta sobre a grande Unidade da qual nós, de alguma forma, fazemos parte, à qual pertencemos. Agora, em nosso tempo, o nome mais popular para isso é Deus, com D maiúsculo. A ciência tem sido, costumeiramente, rotulada de ateísta e, depois de tudo o que já dissemos, isso não é de surpreender. Se o quadro do mundo da ciência não contém beleza, alegria, tristeza, se personalidade foi eliminada dele, por comum acordo, como poderia conter a idéia mais sublime que se apresenta à mente humana?

Max Planck, que foi o primeiro a introduzir a hipótese quântica, sustentou claramente que a ciência complementa a religião, declarando que "nunca poderá haver um real antagonismo entre religião e ciência, porque uma é o complemento da outra". Ele também disse que "a religião e a ciência natural estão lutando juntas numa cruzada sem trégua contra o ceticismo e o dogmatismo, contra a descrença e a superstição, e, assim, a favor de Deus!".

Paul A. M. Durac, que complementou o trabalho de Heisenberg e Schrödinger com uma terceira formulação da teoria

quântica, observou que "Deus é um matemático de altíssima categoria, que usou matemática avançada para construir o universo".

Antes desses cientistas, Charles Darwin já expressara uma opinião semelhante:

> A razão me fala da extrema dificuldade, ou melhor, da impossibilidade de concebermos a idéia de que esse imenso e maravilhoso universo, incluindo o homem com sua capacidade de olhar para o passado distante e para o futuro remoto, foi resultado de acaso cego. Assim refletindo, sinto-me compelido a procurar uma Primeira Causa com mente inteligente, análoga, de certo modo, àquela do homem. Mereço ser chamado de teísta.

Essa linha de pensamento é mantida viva nos escritos de muitos dos mais importantes cientistas de hoje, como Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich, Roger Penrose, e filósofos da ciência, como Richard Swinburne e John Leslie.

Davies e Barrow, em particular, têm desenvolvido em teorias as idéias de Einstein, de Heisenberg e outros cientistas a respeito da relação entre a racionalidade da natureza e a Mente de Deus. Ambos receberam o prêmio Templeton por suas contribuições a esse estudo. Suas obras corrigem muitas concepções errôneas à medida que lançam luz sobre os assuntos discutidos aqui.

LEIS DE QUEM?

No discurso que fez na entrega do prêmio Templeton, Paul Davies disse que "a ciência só progredirá se os cientistas adotarem uma visão do mundo essencialmente teológica". Ninguém pergunta de onde vieram as leis da física, mas "mesmo os cientistas mais ateus aceitam, como um ato de fé, a existência de uma ordem na natureza que obedece a leis e é, pelo menos parcialmente, compreensível para nós". Davies rejeita duas comuns idéias errôneas. Diz que é errada a idéia de que uma "teoria de tudo" — teoria

hipotética que unificaria todos os fenômenos físicos — mostraria que este é o único mundo logicamente consistente, e que isso pode ser demonstrado, porque não há nenhuma prova de que o universo é logicamente necessário, e na verdade é possível imaginar universos alternativos que sejam logicamente consistentes. Davies diz também que é uma "tolice completa" supor-se que as leis da física são leis nossas, não da natureza. Os físicos não podem acreditar que a lei da gravitação de Newton seja uma criação cultural. As leis da física "realmente existem", declara Davies, e o trabalho dos cientistas é descobri-las, não inventá-las.

Ele chama atenção para o fato de que as leis da natureza por trás dos fenômenos não são descobertas por meio de observação direta, mas reveladas por experiência e teoria matemática. Essas leis são escritas num código cósmico que os cientistas devem decifrar a fim de que seja revelada a mensagem que é "a mensagem da natureza, a mensagem de Deus — a escolha do termo é sua —, mas não *nossa* mensagem".

A questão principal, diz Davies, é dividida em três partes:

> De onde vêm as leis da física?
>
> Por que temos essas determinadas leis, em vez de um conjunto de outras?
>
> Como explicamos o fato de que temos um conjunto de leis que dão vida a gases sem traços característicos, consciência ou inteligência?

Essas leis "parecem quase planejadas — funcionando em perfeita harmonia, como dizem alguns comentaristas — para que a vida e a consciência possam emergir". Ele conclui, dizendo que essa "natureza planejada da existência física é fantástica demais para que eu a aceite como um simples fato. Ela aponta para um significado fundamental e mais profundo da existência". Palavras como "propósito" e "planejamento", ele diz, captam apenas de modo imperfeito o porquê do universo. "Mas existe um porquê, disso não tenho a menor dúvida."

John Barrow, em seu discurso na fundação Templeton, observa que a complexidade infinita e a perfeita estrutura do

universo são governadas por algumas leis simples, simétricas e inteligíveis. "Existem equações matemáticas, que parecem meros rabiscos num papel, que nos dizem como universos inteiros se comportam." Como Davies, ele descarta a idéia de que a ordem do universo é imposta por nossa mente. "A seleção natural não requer a compreensão de quarks e buracos negros para nossa sobrevivência e multiplicação."

Barrow observa que, na história da ciência, novas teorias ampliam e incluem teorias antigas. Embora a teoria da mecânica de Newton tenha sido substituída pela de Einstein — e poderá ser substituída por alguma outra no futuro —, daqui a mil anos engenheiros ainda recorrerão às teorias de Newton. Do mesmo modo, Barrow diz, as concepções religiosas a respeito do universo também usam aproximações e analogias para facilitar a compreensão de coisas novas. "Elas não são toda a verdade, mas isso não impede que sejam parte da verdade."

O DIVINO LEGISLADOR

Alguns filósofos escreveram também sobre a divina procedência das leis da natureza. Em seu livro *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God, o* filósofo de Oxford, John Foster, defende que a melhor explicação para a regularidade da natureza, seja como for que a descrevamos, é uma Mente divina. Se aceitamos o fato de que há leis, então temos de aceitar que existe alguma coisa que impõe essa regularidade ao universo. Mas o que é a impõe? Foster sustenta que a opção teísta é a única séria, de modo que "é racionalmente justificada nossa conclusão de que é Deus — o Deus explicado pelos teístas — que cria as leis, impondo as regularidades ao mundo". Mesmo se negarmos a existência de leis, ele argumenta, "há um forte argumento a favor da explicação de que as regularidades são da autoria de Deus".

Swinburne faz uma observação semelhante numa resposta à crítica feita por Dawkins ao seu argumento do desígnio:

> O que é uma lei da natureza? (Nenhum de meus críticos enfrentou essa questão.) Dizer que é uma lei da natureza que todos os corpos se comportem

> de certa maneira — por exemplo, atraem-se mutuamente de acordo com certa fórmula — é, eu sugiro, dizer apenas que cada corpo fisico comporta-se assim, isto é, atrai cada corpo dessa maneira. É mais simples supor que essa uniformidade surge da ação de uma substância que faz com que todos comportem-se da mesma maneira do que supor que o comportamento uniforme de todos os corpos é um fato irracional e final.

O principal argumento de Swinburne é que um Deus personificado com as qualidades tradicionais explica melhor a operação das leis da natureza.

Richard Dawkins rejeitou esse argumento, dizendo que Deus é uma solução muito complexa para explicar o universo e suas leis. Parece-me bizarra essa declaração a respeito do conceito de um Ser espiritual onipotente. O que há de complexo na idéia de um Espírito onisciente e onipotente, uma idéia tão simples que é compreendida por todos os seguidores das três maiores religiões monoteístas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo? Alvin Plantinga recentemente observou que, pela própria definição de Dawkins, Deus é simples, não complexo, porque é um espírito, não um objeto material e que, portanto, não tem várias partes.

Retornando a minha parábola do telefone via satélite do capítulo anterior, as leis da natureza são um problema para os ateístas porque elas são uma voz de racionalidade ouvida pelos mecanismos da matéria. "A ciência baseia-se na suposição de que o universo é meticulosamente racional e lógico em todos os níveis", escreve Paul Davies, comprovadamente o mais influente expositor contemporâneo da ciência moderna. "Os ateístas alegam que as leis da natureza existem sem nenhuma razão, e que o universo é, em última análise, absurdo. Como cientista, acho difícil aceitar isso. Tem de haver um solo firme e racional onde está enraizada a ordenada e lógica natureza do universo."

Esses cientistas que apontam para a Mente de Deus não apenas adiantam-se na apresentação de uma série de argumentos, ou de um processo de raciocínio silogístico, como propõem uma visão da realidade que emerge do centro conceitual da ciência

moderna e impõe-se à mente racional. E uma visão que eu, pessoalmente, considero não só convincente como irrefutável.

6. O Universo sabia que íamos chegar?

Imagine-se entrando em seu quarto de hotel, numa viagem de férias. Você nota que o toca-CD, na mesa de cabeceira, está tocando uma faixa de seu disco favorito. A estampa emoldurada acima da cama é idêntica à que fica acima da lareira em sua casa. O ar está perfumado com sua fragrância predileta. Você meneia a cabeça com espanto e pousa as malas no chão.

De súbito, fica muito curioso. Anda até o bar num canto e vê, maravilhado, suas bebidas, biscoitos e doces favoritos. Até a marca da água mineral é a que você prefere.

Vira-se e olha em volta do quarto. Vê um livro sobre a mesa. É o mais recente de seu autor favorito. Vai olhar no banheiro, onde produtos de higiene pessoal estão alinhados no balcão, e parece que cada um deles foi escolhido especificamente para você. Liga a televisão, sintonizada no seu canal favorito.

E a cada nova descoberta a respeito de seu hospitaleiro novo ambiente, você fica menos inclinado a acreditar que se trata de mera coincidência, não é verdade? Então, imagina como foi que a gerência do hotel conseguiu informações tão detalhadas sobre você. Talvez fique assombrado com tão meticulosa preparação e até pense no que aquilo tudo vai lhe custar. Mas certamente acabará acreditando que alguém sabia que você ia chegar.

NOSSO UNIVERSO PERFEITAMENTE SINTONIZADO

A cena que descrevi acima é uma tosca comparação para o assim chamado argumento da sintonia perfeita. A recente popularidade desse argumento mostrou uma nova dimensão das leis da natureza. "Quanto mais examino o universo e estudo os detalhes de sua arquitetura", escreve o físico Freeman Dyson, "mais provas encontro de que o universo sabia que íamos chegar". Em outras palavras, as leis da natureza parecem ter sido criadas com a finalidade de preparar o universo para o surgimento e a manutenção da vida. Esse é o princípio antrópico, popularizado por pensadores como Martin Rees, John Barrow e John Leslie.

Tomemos as mais básicas leis da física. Calcula-se que, se o valor de uma das constantes fundamentais — por exemplo, a velocidade da luz ou a massa do elétron — fosse diferente, num grau mínimo, nenhum planeta favorável à evolução da vida humana poderia se formar.

A sintonia perfeita tem sido explicada de duas maneiras. Alguns cientistas dizem que ela é evidência do desígnio divino, enquanto muitos outros sugerem que nosso universo é apenas um de múltiplos outros — um "multiverso" —, com a diferença de que o nosso tem as condições certas para a vida. Praticamente, nenhum grande cientista de hoje alega que a sintonia perfeita foi resultado de fatores casuais funcionando em um único universo.

Em seu livro *Infinite Minds,* John Leslie, um dos principais teóricos antrópicos, argumenta que a melhor explicação para a sintonia perfeita é o desígnio divino. Ele diz que não se impressiona com argumentos que exemplificam a sintonia perfeita, mas com o fato de esses argumentos existirem em tal profusão. "Se há aspectos do funcionamento da natureza que parecem muito auspiciosos e também inteiramente fundamentais", Leslie escreve, "então eles poderiam ser vistos como prova a favor da crença em Deus". Ele cita exemplos dos tais "auspiciosos" e "fundamentais" aspectos do funcionamento da natureza:

1. O princípio da relatividade especial — ou restrita — assegura que forças como o eletromagnetismo tenham efeito invariável, não importando se agem em ângulos retos na direção de um sistema, ou se viajam. Isso permite que códigos genéticos funcionem e que planetas se mantenham unidos enquanto giram.

2. Leis quânticas impedem que os elétrons girem para dentro do núcleo atômico.

3. O eletromagnetismo tem uma única força que permite que aconteçam múltiplos processos essenciais: permite que estrelas brilhem de modo constante por bilhões de anos; que o carbono se sintetize em estrelas; assegura que léptons não substituam quarks, o que tornaria os átomos impossíveis; é responsável por não deixar que os prótons se desintegrem depressa demais ou que se repilam mutuamente com força exagerada, o que tornaria a química impossível. Como é possível que essa mesma força única

satisfaça tantos requisitos diferentes, quando parece que seria necessária uma força diferente para cada um desses processos?

POR TODO O MULTIVERSO

Contrária à idéia do desígnio divino, é a teoria do multiverso. Devo argumentar, porém, que a existência de um multiverso ainda não elimina a questão de uma Fonte divina. Um dos mais importantes proponentes do multiverso é o cosmólogo Martin Rees, que observa:

> Qualquer universo que hospede a vida — que poderíamos chamar de universo *biófilo* — tem de ser ajustado de uma certa maneira. Os pré-requisitos para qualquer vida dos tipos que conhecemos — estrelas de vida longa e estáveis, átomos estáveis, como de carbono, oxigênio e silício, capazes de se combinarem em moléculas complexas, etc. — são sensíveis às leis físicas e ao tamanho, à taxa de expansão e ao conteúdo do universo.

Isso poderia ser explicado, diz Rees, pela hipótese de que existem muitos "universos" com diferentes leis e constantes físicas, e que o nosso pertence a um subsistema de universos que conduzem à ocorrência de complexidade e consciência. Se esse for o caso, a sintonia perfeita não deve surpreender.

Rees menciona as mais influentes variações da idéia de um multiverso. Na idéia da "eterna inflação" dos cosmólogos Andrei Linde e Alex Vilenkin, os universos emergem de big bangs individuais com dimensões de espaço-tempo completamente diferentes daquelas do universo que conhecemos. A tese do buraco negro, de Alan Guth, David Harrison e Lee Smolin, sustenta que os universos surgem de buracos negros em regiões de espaço-tempo mutuamente inacessíveis. Por fim, Lisa Randall e Raman Sundrum propõem que há universos em diferentes dimensões espaciais que podem ou não interagir gravitacionalmente uns com os outros. Rees observa que essas idéias de multiverso são "altamente especulativas" e requerem uma teoria que descreva de modo consistente a física das densidades utra-altas, a configuração de

estruturas em dimensões extras, e assim por diante. Ele nota que apenas uma delas pode ser certa e acrescenta: "Muito possivelmente, nenhuma delas é certa. Há teorias alternativas que indicariam somente um universo".

UMA TEORIA BACAMARTE

Tanto Paul Davies como Richard Swinburne rejeitam a idéia de multiverso. Davies, físico e cosmólogo, escreve que "é verdade que, em um universo infinito, tudo o que puder acontecer, vai acontecer". Mas isso não é explicação. Se estamos tentando compreender por que o universo é favorável à vida, ouvir que todos os possíveis universos existem não vai nos ajudar. "Como um bacamarte, isso explica tudo e não explica nada." Com isso, Davies quer dizer que é uma afirmação vazia. Se dissermos que o mundo, com tudo o que há nele, surgiu cinco minutos atrás, completo, com nossas lembranças de vida e provas de acontecimentos ocorridos há milhares de anos, então nossa afirmação não pode ser refutada. Isso explica tudo e, no entanto, não explica nada.

Uma explicação verdadeiramente científica, diz Davies, é como uma única bala disparada com boa pontaria. A idéia de multiverso substitui o mundo real, racionalmente ordenado, por uma charada infinitamente complexa, e torna sem sentido toda a idéia de "explicação". Swinburne é igualmente firme em seu desdém pela explicação de multiverso: "É loucura propor um trilhão de universos — causalmente desconectados — para explicar as características de um universo, quando propomos que é uma única entidade — Deus — que as cria".

Três fatos devem ser considerados com referência aos argumentos sobre a sintonia perfeita. Primeiro, é fato indiscutível que vivemos em um universo que tem certas leis e constantes, e que a vida não seria possível, se algumas dessas leis e constantes fossem diferentes. Segundo, o fato de que as leis e constantes existentes permitem a sobrevivência da vida não responde à questão da origem da vida. Essa é uma questão muito diferente, como tentarei demonstrar, porque essas condições são necessárias para o surgimento da vida, mas não são suficientes. O terceiro fato é que é logicamente possível que existam múltiplos universos com suas próprias leis naturais, mas isso não demonstra que eles realmente existem. No momento, não temos nenhuma evidência

que sustente a hipótese de um multiverso. Essa idéia continua sendo especulativa.

O mais importante, aqui, é o fato de que a existência de um multiverso não explica a origem das leis da natureza. Martin Rees sugere que a idéia da existência de diferentes universos com suas próprias leis ergue a questão de quais leis governariam o multiverso todo, criando a teoria de um governo que abrangeria todo o conjunto. "*As leis que governassem o multiverso inteiro poderiam permitir variedade entre os universos",* ele escreve. "Algumas daquelas a que chamamos de *leis da natureza* teriam de ser regulamentos locais, em harmonia com a teoria de um governo que abrangeria todo o conjunto, mas não fixados para um único universo."

Perguntar como se originaram as leis governantes do multíverso é o mesmo que querer conhecer a origem das leis da natureza em geral. Paul Davies observa:

> Os proponentes do multíverso são geralmente vagos a respeito de como os valores parametrais são escolhidos através do conjunto definido. Se existe uma *lei das leis* que mostre como os valores parametrais são determinados, como um passa de um universo para outro, então apenas levamos o problema do favorecimento à vida para um nível superior. Por quê? Primeiro, porque precisamos explicar de onde vem a lei das leis.

Há aqueles que dizem que as leis da natureza são simplesmente resultados acidentais do resfriamento do universo após o big bang. Mas, como Rees observou, mesmo tais acidentes podem ser considerados manifestações secundárias de leis mais profundas que governam o conjunto de universos. Mas mesmo que a evolução das leis da natureza e as mudanças nas constantes sigam certas leis, "ainda ficamos com a questão de como surgiram essas leis mais profundas. Não importa o quanto rejeitemos as propriedades do universo como sendo, de alguma forma, *resultados,* seu próprio surgimento tem de seguir certas leis já existentes".

Assim, multíverso ou não, ainda temos de chegar a um acordo sobre a origem das leis da natureza. E a única explicação viável é a Mente divina.

7. Como surgiu a vida?

Quando a mídia divulgou que minha visão do mundo mudara, citaram uma declaração minha, na qual eu dizia que a pesquisa do DNA feita por biólogos mostrava, pela quase inacreditável complexidade dos arranjos necessários para produzir a vida, que uma inteligência devia estar envolvida nisso. Eu escrevera anteriormente que se abrira espaço para um novo argumento a favor do desígnio e para a explicação de como a vida surgiu de matéria não viva, principalmente porque essa primeira matéria viva já possuía a capacidade de se reproduzir geneticamente. Sustentei que não havia nenhuma satisfatória explicação naturalística para tal fenômeno.

Essa declaração provocou uma onda de protestos dos críticos que disseram que eu não conhecia o mais recente trabalho na área da abiogênese. Richard Dawkins declarou que eu estava apelando para um "deus das lacunas". Em minha nova introdução à edição de 2005 de *God and Philosophy,* escrevi: "Estou encantado pelo fato de amigos, biólogos cientistas, terem-me assegurado de que estão produzindo teorias sobre a evolução da primeira matéria viva, e que várias delas são coerentes com todas as evidências científicas confirmadas até agora". Mas a isso devo acrescentar a informação de que o trabalho mais recente que vi mostra que a atual opinião dos físicos a respeito da idade do universo deixa pouco tempo para que essas teorias de abiogênese cumpram sua tarefa.

Algo muito mais importante a se considerar é o desafio filosófico diante dos estudos da origem da vida. Muitos desses estudos são desenvolvidos por cientistas que raramente se ocupam do lado filosófico de suas descobertas. Filósofos, ao contrário, têm se manifestado pouco sobre a origem e a natureza da vida. A pergunta filosófica que não foi respondida pelos estudos da origem da vida é: como pode um universo de matéria sem inteligência produzir seres com intuitos intrínsecos, capacidade de reprodução e "química codificada"? Aqui não estamos lidando com biologia, mas com um tipo de problema totalmente diferente.

O ORGANISMO DIRIGIDO POR UM PROPÓSITO

Examinemos primeiro a natureza da vida de um ponto de vista filosófico. A matéria viva tem um objetivo inerente ou uma organização centrada num propósito que não existe em parte alguma da matéria que a precede. Em um dos poucos recentes trabalhos filosóficos sobre a vida, Richard Cameron apresentou uma análise bastante útil desse direcionamento dos seres vivos.

Algo que seja vivo, diz Cameron, também será teleo-lógico, isto é, terá intuitos, objetivos ou propósitos intrínsecos. "Biólogos contemporâneos, filósofos da biologia e trabalhadores do campo da vida artificial", ele escreve, "ainda precisam dar uma explicação do que significa ser vivo, e eu defendo a opinião de que Aristóteles pode nos ajudar a preencher essa lacuna. Aristóteles não acreditava que a vida e a teleologia se estendessem em conjunto simplesmente por acaso, mas definiu a vida em termos teleológicos, defendendo que a teleologia é essencial para a vida das coisas vivas".

A origem da auto-reprodução é o segundo maior problema. O ilustre filósofo John Haldane observa que as teorias da origem da vida "não oferecem explicação suficiente, porque pressupõem a existência em um estágio inicial de auto-reprodução, e não foi demonstrado que isso pode surgir de uma base material por meios naturais".

David Conway resume esses dois dilemas filosóficos numa resposta à alegação de David Hume de que a ordem do universo que sustenta a vida não foi planejada por qualquer forma de inteligência. O primeiro desafio é produzir uma explicação materialista para "a primeira vez em matéria viva surgiu de matéria não-viva". "Sendo viva, a matéria possui uma organização teleológica que está totalmente ausente em tudo o que a precedeu." O segundo desafio é produzir uma explicação igualmente materialista para "como foi que formas de vida com a capacidade de se reproduzir surgiram das mais primitivas formas de vida, que eram incapazes de se reproduzir". "Se não existisse tal capacidade, não teria sido possível o surgimento de diferentes espécies através de mutação aleatória e seleção natural. Assim também, tal mecanismo não pode ser usado para explicar como formas de vida com essa capacidade começaram a *evoluir* daquelas que não eram capazes disso." Conway conclui que esses fenômenos biológicos

"nos dão motivo para duvidar de que seja possível explicar as existentes formas de vida em termos puramente materialistas sem recorrer ao desígnio".

UM GRANDE DESAFIO CONCEITUAL

Um terceiro conceito filosófico da origem da vida refere-se à origem da codificação e do processamento de informações essenciais a todas as formas de vida. Isso é bem descrito pelo matemático David Berlinski, que salienta que há uma rica narrativa cercando nossa atual compreensão da célula.

A mensagem genética encerrada no DNA é reproduzida e depois transcrita de DNA para RNA. A seguir, acontece a tradução, através da qual a mensagem do RNA é transmitida aos aminoácidos e, finalmente, os aminoácidos são agrupados em proteínas. As duas fundamentalmente diferentes estruturas da célula, de gerenciamento de informações e de atividade química, são coordenadas pelo código genético universal.

A notável natureza desse fenômeno fica aparente quando enfatizamos a palavra "código". Berlinski escreve:

> Por si só, um código é bastante conhecido, um mapeamento arbitrário ou um sistema de ligações entre dois objetos combinatórios separados. O código Morse, para dar um exemplo conhecido, coordena traços e pontos com as letras do alfabeto. Observar que os códigos são arbitrários é observar a distinção entre um código e uma conexão puramente física entre dois objetos. Observar que os códigos incorporam mapeamentos é colocar o conceito de um código em linguagem matemática. Observar que os códigos refletem uma ligação de algum tipo é devolver o conceito de um código a seus usos humanos.

Isso, por sua vez, leva à grande pergunta: "Pode a origem de um sistema de química codificada ser explicada de uma maneira que não apele para os mesmos tipos de fatos que convocamos para

explicar códigos e linguagens, sistemas de comunicação, a impressão de palavras comuns no mundo de matéria?".

Carl Woese, líder no estudo da origem da vida, chama atenção para a natureza filosoficamente enigmática desse fenômeno. Em um artigo na revista *RNA,* ele diz: "As facetas mecânicas, evolucionárias e de codificação do problema agora se tornam assuntos separados. Acabou-se a idéia de que a expressão do gene, como sua re-plicação, é sustentada por algum princípio físico fundamental". Não apenas não existe um princípio físico que a sustente, como a própria existência de um código é um mistério. "As regras de codificação — o dicionário de tarefas dos códons — são conhecidas. No entanto, não dão nenhuma pista sobre por que o código existe e por que o mecanismo de tradução é como é." Ele admite francamente que não sabemos nada a respeito da origem de tal sistema. "As origens da tradução, isto é, antes de ela se tornar um legítimo mecanismo de decodificação, estão, por agora, perdidas na penumbra do passado, e não quero me entregar a discussões sem base sobre se os processos de polimerização a precederam e deram-lhe origem, nem fazer especulações a respeito das origens de tRNA, dos sistemas de energização do tRNA, ou do código genético."

Paul Davies focaliza o mesmo problema. Observa que a maioria das teorias de biogênese concentra-se na química da vida. "A vida é mais do que apenas reações químicas complexas", ele diz. "A célula é também um sistema de armazenamento, processamento e replicação. Precisamos explicar a origem dessas informações e o modo pelo qual o mecanismo de seu processamento veio a existir." Ele enfatiza o fato de que um gene não é nada além de um conjunto de instruções codificadas com uma receita precisa para a manufatura de proteínas. Mais importante, essas instruções genéticas não são do tipo que encontramos em termodinâmica e mecânica estatística, são, mais exatamente, informações semânticas. Em outras palavras, elas têm um significado específico. Essas informações só podem ser eficazes em um ambiente molecular capaz de interpretar o significado no código genético. A questão da origem agora se eleva acima de todas as outras. "O problema de como as informações significativas ou semânticas podem emergir espontaneamente de uma coleção de moléculas sem inteligência e sujeitas a forças

cegas e sem propósito apresenta-se como um grande desafio conceitual."

ATRAVÉS DE UM VIDRO ESCURECIDO

É verdade que os biólogos que estudam a origem da vida têm teorias sobre a evolução da primeira matéria viva, mas estão lidando com um tipo diferente de problema, ou seja, a interação de substâncias químicas, enquanto nossas questões são a respeito de como alguma coisa pode ser intrinsecamente guiada por um propósito e como a matéria pode ser controlada por processamento de símbolos. Mas o fato é que esses biólogos ainda estão muito longe de chegar a conclusões definitivas. Isso é enfatizado por dois proeminentes pesquisadores da origem da vida.

Andy Knoll, professor de biologia de Harvard e autor de *Life on a Young Planet: The first Three Billion Years of Life,* observa:

> Se tentarmos resumir, dizendo o que sabemos a respeito da longa história da vida na Terra — sua origem, seus estágios de formação —, que fez surgir a biologia que temos hoje, penso que teremos de admitir que estamos olhando através de um vidro escurecido. Não sabemos como a vida começou no planeta. Não sabemos exatamente quando começou, nem em que circunstâncias.

Antônio Lazcano, presidente da Sociedade Internacional para o Estudo da Origem da Vida, comenta: "Uma das características da vida, porém, é certa: a vida não poderia ter evoluído sem um mecanismo genético capaz de armazenar, reproduzir e transmitir para sua descendência informações que podem mudar com o tempo. Como, precisamente, o primeiro mecanismo genético desenvolveu-se permanece uma questão sem resposta. O caminho exato que nos leve à origem da vida pode nunca ser descoberto".

Quanto à origem da reprodução, John Maddox, editor emérito da revista *Nature,* escreve: "A questão prioritária é quando — e como — a reprodução sexual desenvolveu-se. A despeito de décadas de especulação, não sabemos". Por fim, o cientista Gerald

Schroeder observa que a existência de condições favoráveis à vida ainda não explica como a vida se originou. A vida pôde sobreviver apenas por causa das condições favoráveis em nosso planeta, mas não há nenhuma lei da natureza que ensine a matéria a produzir entidades dirigidas por um propósito e capazes de se reproduzir.

Então, como explicamos a origem da vida? O fisiologista ganhador do prêmio Nobel, Gerald Wald, fez um comentário que ficou famoso: "Optamos por acreditar no impossível, isto é, que a vida surgiu espontaneamente, por acaso". Anos mais tarde, ele concluiu que uma mente preexistente, que ele apresenta como a matriz da realidade física, compôs um universo físico que gera vida:

> Como é que, com tantas outras opções aparentes, estamos em um universo que possui um conjunto de propriedades peculiares que o torna capaz de gerar vida? Ocorreu-me, nos últimos tempos — devo confessar que isso causou um choque em minhas suscetibilidades científicas —, que essas duas questões podem apresentar um certo grau de congruência, levando à suposição de que a mente, em vez de ter emergido como uma conseqüência posterior na evolução da vida, tenha existido sempre como a matriz, a fonte e a condição da realidade física, e que a matéria de que é construída essa realidade seja matéria da mente. E a mente que compõe um universo físico que gera vida e que, com o tempo, desenvolve criaturas que sabem e criam: criaturas que produzem ciência, arte e tecnologia.

Essa, também, é a conclusão a que cheguei. A única explicação satisfatória para a origem dessa vida "dirigida por um propósito e capaz de se reproduzir", como a que vemos na Terra, é uma Mente infinitamente inteligente.

8. Alguma coisa vem do nada?

Numa cena do filme *A Noviça Rebelde,* a jovem Maria, personagem de Julie Andrews, e o capitão Von Trapp, personagem de Christopher Plummer, finalmente confessam que se amam. Cada um deles parece maravilhado com a descoberta de que é amado pelo outro, e os dois perguntam-se como aquele amor podia ter nascido. Mas acreditam que o amor veio de algum lugar. E cantam a letra escrita por Richard Rodgers:

> Nada vem do nada,
> Nada nunca pôde vir.

Mas isso é verdade ou pode alguma coisa vir do nada? Como essa pergunta afeta nossa compreensão de como o universo começou a existir?

Esse é o assunto da disciplina científica da cosmologia e o argumento cosmológico em filosofia. Em *The Presumption of Atheism,* defini argumento cosmológico como um que tem, como ponto de partida, a afirmação de que existe um universo. Por "universo", eu quis dizer um ou mais seres cuja existência é causada por algum outro ser, ou que podiam ser a causa da existência de outros seres.

O UNIVERSO COMO FATO DEFINITIVO

Em *The Presumption of Atheism* e outros escritos ateístas, argumentei que devíamos ver o universo e suas leis mais fundamentais como definitivos. Todo sistema de explicação deve começar em algum lugar, e esse ponto de partida não pode ser explicado pelo sistema. Assim, inevitavelmente, todo sistema inclui pelo menos alguns fundamentos que não são explicados. Essa é uma conseqüência da natureza essencial das explicações que mostram por que algo que é de fato o caso é o caso.

Suponhamos, por exemplo, que notamos que a nova tinta branca na parede acima de nosso fogão a gás ficou marrom. Investigamos o motivo. Descobrimos que é isso o que sempre acontece com aquele tipo de fogão e aquele tipo de tinta. Continuando a investigação, descobrimos que esse fenômeno é explicado por certas amplas e profundas regularidades de combinação química: o enxofre nos vapores do gás forma um composto com alguma coisa na tinta, e é isso que muda sua cor. Vamos ainda mais fundo em nossa investigação e chegamos à conclusão de que a sujeira na parede da cozinha é uma das inumeráveis conseqüências da verdade de uma teoria atômica molecular da estrutura da matéria. E por aí vai. A cada estágio, a explicação tem de levar em consideração que algumas coisas são fatos brutos.

Discutindo com aqueles que acreditavam em Deus, eu mostrava que eles se defrontavam com essa mesma inevitabilidade. Usando qualquer outra coisa em que os teístas pudessem pensar para explicar a existência e a natureza de seu Deus, eles não podiam deixar de aceitar esse fato como bruto e além de qualquer explicação. Não vejo como qualquer coisa em nosso universo possa ser bastante conhecida ou razoavelmente compreendida para poder ser apontada como uma realidade transcendente, atrás, acima ou além. Então, por que não ver o universo e suas mais fundamentais características como o fato definitivo?

Essas minhas discussões, em sua maior parte, foram conduzidas antes do desenvolvimento da moderna cosmologia. Na verdade, meus dois principais livros antiteológicos foram escritos muito tempo antes do desenvolvimento da cosmologia do big bang e da introdução do argumento da sintonia perfeita a partir de constantes físicas. Mas, no início da década de 1980, comecei a reconsiderar minhas opiniões. Admiti que os ateístas deviam sentir-se embaraçados diante do consenso cosmológico contemporâneo, pois parecia que os cosmólogos estavam fornecendo uma prova científica para aquilo que Santo Tomás de Aquino afirmava que não podia ser provado filosoficamente, ou seja, que o universo tinha um começo.

NO COMEÇO

Quando, ainda ateísta, conheci a teoria do big-bang, pareceu-me que ela fazia uma grande diferença, porque sugeria que o universo tinha um começo, e que a primeira frase do Gênesis — "E no princípio Deus criou o céu e a terra" — referia-se a um acontecimento no universo. Enquanto fosse possível, confortavelmente, considerar que o universo não tinha começo nem fim, ficaria fácil ver sua existência e suas mais fundamentais características como fatos brutos. E se não houvesse razão para pensarmos que ele tinha um começo, não haveria necessidade de se postular que alguma coisa o produzira.

A teoria do big-bang, porém, mudou tudo isso. Se o universo tinha um começo, era perfeitamente razoável, quase inevitável, perguntar o que produzira esse começo. Isso alterava a situação radicalmente.

Ao mesmo tempo, previ que os ateístas ficariam propensos a ver a cosmologia do big bang como algo que pedia explicação física — uma explicação que, reconhecidamente, pode continuar inacessível aos seres humanos para sempre. Mas admiti que os teístas podiam, também razoavelmente, aceitar a cosmologia do big bang como algo que tendia a confirmar sua crença de que "no início" o universo foi criado por Deus.

Os cosmólogos modernos pareciam tão perturbados quanto os ateístas a respeito das possíveis implicações teológicas de seu trabalho. Como resultado, inventaram rotas de escape que buscavam preservar o *status quo* não teísta. Essas rotas incluíam a idéia do multiverso, numerosos universos gerados por acontecimentos num vácuo infinito, e a idéia de Stephen Hawking, de um universo autônomo.

ATÉ QUE APAREÇA UM COMEÇO

Como já mencionei, não achei muito útil a alternativa do multiverso. A hipótese de múltiplos universos, sustentei, era uma alternativa desesperada. Se a existência de um único universo requer uma explicação, universos múltiplos requerem uma muito maior: o problema é aumentado pelo fator de que teríamos de descobrir o número total desses universos. Vejo isso um pouco como o caso do menino cujo professor não acredita que o cachorro

comeu sua lição de casa e que muda a primeira versão da história, dizendo que não foi apenas um cachorro que fez aquilo, mas um enorme bando deles.

Stephen Hawking fez uma abordagem diferente em seu livro *Uma breve história do tempo:* "Se o universo teve um começo, podemos supor que teve um criador. Mas se o universo é realmente autônomo, se não tem limites nem fronteiras, não teve começo, nem terá fim, simplesmente existe. Há lugar, então, para um criador?". Fazendo a crítica do livro, quando ele foi lançado, observei que a sugestão embutida nessa pergunta retórica não pode deixar de ser atraente para os ateus. No entanto por mais que essa conclusão seja agradável, acrescentei, qualquer um que não seja físico teórico ficará tentado a responder, como um personagem de um dos contos de Damon Runyon: "Se o big-bang não foi o começo, ele pelo menos servirá, até que um começo apareça". O próprio Hawking teria simpatizado com essa resposta, porque disse: "Um universo em expansão não elimina um criador, mas limita o tempo em ele pode ter feito esse trabalho!".

Hawking também comentou: "Pode-se dizer que o tempo começou com o big-bang, no sentido de que tempos anteriores simplesmente não seriam definidos". Com essa discussão, concluí que, mesmo que fosse aceito que o universo, como o conhecemos, começou com o big bang, os físicos poderiam continuar radicalmente agnósticos: é fisicamente impossível descobrir o que causou esse big-bang.

A revelação de um universo em fluxo, em vez de uma entidade estática e eternamente inerte, certamente faria diferença nessa discussão. Mas a moral da história era que, no final das contas, os assuntos em jogo eram mais filosóficos do que científicos, e isso me levou de volta ao argumento cosmológico.

ALGO GRANDE DEMAIS PARA A CIÊNCIA EXPLICAR

O maior crítico filosófico do argumento cosmológico a favor da existência de Deus foi David Hume. Embora eu houvesse endossado os argumentos de Hume em meus livros anteriores, começara a ter dúvidas sobre sua metodologia. Por exemplo, num ensaio para uma coletânea do filósofo Terence Penelhum, observei que certas pressuposições de Hume resultavam em erros graves.

Isso incluía sua tese de que o que chamamos de "causa" nada mais é do que uma questão de associação de idéias ou da falta dessa associação. Eu disse que a origem de nossos conceitos causais — ou pelo menos a validação deles —, a base sobre a qual se ergue nosso conhecimento causai, reside na abundante e repetida experiência que temos como criaturas de carne e osso, operando num mundo independente da mente, a experiência de tentar puxar e empurrar as coisas, de conseguir puxar ou empurrar algumas, mas não outras; experiência de imaginar "o que aconteceria se..."; de experimentar e, assim, descobrir, experimentando, "o que acontece quando...". É funcionando como agentes que adquirimos, aplicamos e validamos a idéia de causa e efeito e a noção do que é necessário e do que é impossível. Concluí que uma história puramente humeana não abrangia os significados estabelecidos de "causa" e de "lei da natureza".

Mas no *Rediscovery of Wisdom* e na edição de 2004 do *The Existence of God,* de Richard Swinburne, encontrei respostas especialmente eficientes para as críticas feitas por Hume, e também por Kant, ao argumento cosmológico. Conway lida sistematicamente com cada uma das objeções de Hume. Por exemplo, Hume sustentava que não existe outra causa para a existência de qualquer seqüência de seres físicos, além da soma de cada membro dessa seqüência. Se existe uma seqüência sem início de seres não necessários, então isso é causa suficiente para o universo como um todo. Conway rejeitou essa objeção com base em que "as explicações causais das partes de qualquer todo, em termos de outras partes, não podem resultar em uma explicação causai do todo se os itens mencionados como causas são itens cuja própria existência continua precisando de uma explicação causai". Assim, por exemplo, consideremos um vírus de software capaz de reproduzir-se em computadores conectados por uma rede. O fato de que milhões de computadores são infectados pelo vírus não explica a existência do vírus auto-reprodutor.

Swinburne, sobre esse mesmo argumento de Hume, disse:

> A seqüência infinita como um todo não terá nenhuma explicação, pois não haverá, fora da seqüência, causas dos membros da seqüência. Nesse caso, a existência do universo no tempo

infinito será um fato bruto inexplicável. Mas será explicado — em termos de leis — por que, uma vez existente, ele continua a existir. O que será inexplicável é sua existência através do tempo infinito. A existência de um complexo universo físico no tempo finito ou infinito é algo *grande demais* para a ciência explicar.

A NECESSIDADE DE UM FATOR CRIATIVO

Uma vez refutada a crítica de Hume, é possível aplicar-se o argumento cosmológico no contexto da moderna cosmologia. Swinburne argumenta que podemos explicar um estado de coisas apenas em termos de outro estado de coisas. As leis sozinhas não podem explicar. "Precisamos de um estado de coisas, assim como de leis, para explicarmos as coisas", ele escreve. "E se não os temos, no caso do começo do universo, porque não existem estados anteriores, então não podemos explicar esse começo." Se houver uma lei plausível para explicar o começo do universo, essa lei deverá dizer algo como "um espaço vazio necessariamente faz surgir matéria-energia". Aqui, "espaço vazio" não é o nada, mas antes um "algo identificável", algo que já está lá. Acreditar que leis fizeram o universo surgir de um "espaço vazio" ergue outra questão: por que a matéria-energia foi produzida no tempo T°, e não em algum outro tempo?

O filósofo da ciência, John Leslie, demonstrou que nenhuma das especulações cosmológicas em voga hoje elimina a possibilidade de um Criador. Vários cosmólogos teorizam que o universo emergiu do "nada". Em 1973, Edward Tyron sugeriu que o universo era uma flutuação no vácuo de um espaço maior. Argumentava que a energia total do universo era zero, porque a energia coesiva gravitacional é mostrada como uma quantidade negativa nas equações dos físicos. Usando outra abordagem, Jim Hartle, Stephen Hawking e Alex Vilenkin teorizaram que o universo surgiu do "nada" por flutuação quântica. O "nada" é, em certas ocorrências, uma espuma caótica de espaço-tempo com uma densidade de energia fantasticamente alta. Outra sugestão — de Hawking — é a de que "o tempo se torna cada vez mais semelhante ao espaço em momentos cada vez mais anteriores no big-bang".

Leslie não considera essas especulações importantes, porque diz:

> Não importa o modo como descrevemos o universo, como desde sempre existente ou originado de um ponto no espaço-tempo, ou no espaço mas não no tempo, ou como surgindo de maneira tão quanticamente confusa que não houve um ponto de origem definido, ou como tendo uma energia total igual a zero. Pessoas que vêem a pura existência de Algo Mais Do Que O Nada como um problema estarão pouco inclinadas a concordar em que o problema foi solucionado.

Se tivéssemos uma equação que detalhasse a probabilidade de algo emergir de um vácuo, ainda assim teríamos de perguntar por que essa equação se aplica. Hawking de fato notara a necessidade de um fator criativo que instilasse vida nas equações.

Em uma entrevista, logo após a publicação de *Uma breve história do tempo,* ele admitiu que seu modelo não tinha nenhuma relação com a existência de Deus. Quando dizemos que as leis da física determinam como o universo começou, estamos apenas dizendo que Deus não escolheu "dar início ao universo de uma maneira arbitrária que não poderíamos entender. Isso não diz nada sobre se Deus existe ou não, só afirma que Ele não é arbitrário".

UM BOM ARGUMENTO C-INDUTIVO

A antiga tentativa de explicar o universo referindo-se a uma série infinita de causas tem sido passada a limpo na linguagem da moderna cosmologia. John Leslie, porém, acha isso insatisfatório. Algumas pessoas, ele observa, alegam que a existência do universo em dado momento qualquer pode ser explicada pelo fato de que ele existia em um momento anterior, e assim por diante, *ad infinitum.* Então, há físicos que acreditam que o universo passou a existir no decorrer do tempo infinito, tanto através de uma infinita série de

explosões e esfacelamentos, ou como parte de uma realidade eternamente em expansão que produz novos universos big-bang.

Em resposta a essas opiniões, Leslie afirma que "a existência, mesmo de uma série infinita de acontecimentos passados, não poderia tornar-se auto-explicativa através de um processo em que cada acontecimento fosse explicado por outro anterior". Se há uma série de livros sobre geometria que devem seu padrão à cópia de livros anteriores, isso ainda não explica adequadamente por que o livro é do jeito que é, ou por que, afinal, existe um livro. A série inteira precisa de uma explicação. "Pensem numa máquina do tempo que viaja para o passado para que ninguém nunca precisasse projetá-la e construí-la. Sua existência forma um anel temporal auto-explicativo! Mesmo que viajar no tempo fizesse sentido, isso certamente seria um contra-senso."

Richard Swinburne resume sua explicação do argumento cosmológico dizendo: "Se Deus existe, há uma grande chance de Ele compreender a finitude e a complexidade de um universo. É muito improvável que um universo exista sem uma causa, mas é muito provável que Deus exista sem uma. Portanto, o argumento que vai da existência do universo para a existência de Deus é um argumento C-indutivo". Em uma recente discussão com Swinburne, comentei que sua versão do argumento cosmológico parece estar fundamentalmente certa. Alguns de seus aspectos podem precisar de correção, mas o universo é algo que pede uma explicação. O argumento cosmológico de Richard Swinburne oferece uma explicação bastante promissora, talvez a certa, finalmente.

9. Abrindo espaço para Deus

No primeiro ato de *Macbeth,* uma das mais famosas peças de Shakespeare, Macbeth e Banquo, dois generais do exército real, encontram três bruxas. Elas falam com eles, então desaparecem. Banquo, espantado, comenta:

— A terra tem bolhas, como a água tem, e essas três são justamente isso. Mas onde sumiram?

— No ar — responde Macbeth. — E o que nos parecia corpóreo, dissolveu-se como nosso hálito no vento.

Isso é teatro que nos distrai, e excelente literatura. Mas embora a idéia de que uma pessoa possa dissolver-se como "hálito no vento" raramente seja um problema para os amantes do teatro e da literatura, no passado representou um obstáculo para este filósofo que buscava "seguir o argumento até onde ele o levasse".

NÃO HÁ NINGUÉM LÁ

Em *God and Philosophy* e outras publicações posteriores, argumentei que o conceito de Deus não era coerente porque pressupunha a idéia de um Espírito onipresente e incorpóreo. Meu raciocínio era muito claro. Compreendemos, de acordo com o significado comum, que uma pessoa é uma criatura de carne e osso. Assim, a expressão "pessoa sem corpo" parecia absurda, como a pequena poesia creditada a Hughes Mearns:

> Quando eu estava subindo a escada,
> Encontrei um homem que não estava lá.
> Ele não estava lá hoje também.
> Ah, como eu queria que ele fosse embora.

Dizer "uma pessoa sem corpo" é como dizer "alguém que não está lá". Se quisermos falar de "uma pessoa sem corpo",

precisaremos encontrar algum meio apropriado de identificá-la, dando algum novo sentido à palavra "pessoa".

Mais tarde, filósofos como Peter Strawson e Bede Rundle continuaram a desenvolver essa crítica. E mais recentemente, encontramos uma versão desse argumento na obra de John Gaskin, professor de filosofia e membro do Trinity College, em Dublin. Ele escreve: "A ausência de um corpo não apenas nos dá uma base factual para duvidarmos que uma pessoa existe (não há ninguém lá!). Isso também é base para que duvidemos que tal entidade sem corpo possa ser um agente".

Desde as décadas de 1980 e 1990 tem havido um renascimento do teísmo entre filósofos analíticos. Muitos desses pensadores desenvolvem extensos estudos sobre os atributos tradicionalmente atribuídos a Deus e conceitos como eternidade. Dois deles, Thomas Tracy e Brian Leftow, têm respondido ao desafio de defender a coerência da idéia de um "Espírito onipresente incorpóreo". Enquanto Tracy lida com a questão de como um agente sem corpo pode ser identificado, Leftow tenta mostrar por que um ser divino deve estar fora do espaço e do tempo e como um ser sem corpo pode agir no universo.

A PERFEIÇÃO DA AÇÃO

Nos livros *God, Action and Embodiment* e *The God Who Acts,* Tracy respondeu longamente à minha pergunta sobre como é possível existir uma pessoa sem corpo e como tal pessoa poderia ser identificada. Para ele, pessoas — humanas e divinas — são agentes capazes de agir intencionalmente. Ele vê a pessoa humana como um organismo agente, um corpo capaz de ação intencional. Mas, embora todos os agentes corporalizados — tais como pessoas humanas — devem ser unidades psicofísicas, e não mentes mais corpos, nem todos os agentes têm de ser corporalizados. Nenhum argumento antidualista mostra que é preciso ter um corpo para ser um agente porque a condição para isso é simplesmente ter a capacidade de agir intencionalmente. Deus é um agente, Tracy observa, cujas atividades são todas ações intencionais. Falar de Deus como de um ser pessoal é falar dele como de um agente de ações intencionais. O poder de ação de Deus é único, e as ações atribuídas a ele não podem, em princípio, ser atribuídas a outros

agentes. Por exemplo, Deus, através de sua ação intencional, é o agente que dá vida a todos os outros seres.

Tracy observa que Deus pode ser identificado por seu modo único de agir. "Se virmos Deus como a perfeição da ação, diremos que ele é um agente autocriativo cuja vida mostra perfeita unidade de intenção, e que é o onipotente criador de todas as coisas." Dizer que Deus é amoroso é dizer que ele ama de maneira concreta, mostrada em suas ações, e que essas ações representam sua identidade como agente. Deus, porém, é um agente cujo modo de vida e poder de ação são fundamentalmente diferentes dos nossos. Como "o âmbito e o teor da ação de Deus são únicos, assim também é única a natureza de seu amor, sua paciência e sua sabedoria". Tal compreensão das ações divinas pode ajudar a dar substância à descrição que fazemos de Deus como amoroso e sábio, mas ainda temos de admitir que nossa compreensão é extremamente limitada.

O VERDADEIRO EQUIPAMENTO DO MUNDO

Brian Leftow, atualmente Professor Nolloth em Oxford, lida com esses temas em seu livro *Time and Eternity*. Em nossa discussão, ele observou que a idéia de que Deus está fora do espaço e do tempo é coerente com a teoria da relatividade especial. "Há muitos argumentos que poderíamos usar para tentar mostrar que Deus está fora do tempo", ele disse. "Um que me impressiona é o de que, se levarmos a relatividade especial muito a sério, acreditaremos que tudo o que está no tempo também está no espaço. É simplesmente uma seqüência contínua com quatro dimensões. Nenhum teísta jamais pensou que Deus está literalmente no espaço. Se ele não está no espaço, e como tudo o que está no tempo também está no espaço, então, ele não está no tempo. Como podemos compreender um ser semelhante a uma pessoa existindo fora do tempo? Essa é a questão."

Então, Leftow continuou:

> Bem, é óbvio que muitas características pessoais não se aplicam a Deus. Ele não pode esquecer. Só podemos esquecer o que está em nosso passado. Ele não pode parar de fazer alguma coisa. Só

> podemos parar de fazer alguma coisa que ficou no passado. Mas há outras características que parecem não fazer uma referência essencial ao tempo, coisas como *saber,* que só pode ser um estado de disposição sem referência temporal. E concordo em que isso inclui também *intencionar.* Ter uma intenção pode ser um estado de disposição que, quando certas coisas acontecem, nos leva a fazer alguma coisa. Então, estou inclinado a acreditar que há razões para pensarmos que Deus está fora do tempo. E também que podemos ter uma certa compreensão que não nos leve a uma confusão de mistérios.

Outra questão que Leftow abordou foi a de como sentido falarmos de um Espírito onipresente agindo espaço ou no mundo.

> Se Deus é intemporal, tudo o que ele faz, faz de uma vez, numa simples ação. Não poderia fazer uma coisa primeiro, e depois outra. Mas uma única ação poderia causar efeitos em diferentes momentos. Ele pode, num só ato de vontade, fazer com que o sol se erga hoje e amanhã, e isso tem efeitos hoje e amanhã. Essa, entretanto, não é a questão mais importante. A questão mais importante é: como pode haver uma conexão causai entre um ser que não é limitado por tempo ou espaço e o todo formado por espaço e tempo? Compreender isso depende muito de nossa teoria a respeito de causação. Se acharmos que o conceito de causa envolve uma referência temporal essencial — isto é, que a causa é ligada ao tempo —, por exemplo, que uma causa é um acontecimento que precede um outro acontecimento e tem outras relações com ele, então essa compreensão se torna impossível. Mas há análises de causa que não envolvem referências temporais essenciais. Estou inclinado a aceitar a opinião de que o conceito de causa na verdade não tem uma análise, que é apenas um conceito

> primitivo, e que a própria causação é uma relação primitiva. Faz parte do verdadeiro equipamento do mundo. Se o conceito de causa não tem uma análise, não há nada que possamos extrair dele através de uma análise que eliminaria uma conexão causal primitiva entre um Deus não temporal e o todo do tempo.

UMA POSSIBILIDADE COERENTE

No mínimo, os estudos de Tracy e Leftow mostram que a idéia de um Espírito onipresente não é intrinsecamente incoerente, se virmos tal Espírito com um agente fora do espaço e do tempo e que executa suas intenções de modo único na seqüência contínua espacial-temporal. A questão de se tal Espírito existe, como temos visto, está no centro dos argumentos a favor da existência de Deus.

Quanto à validade desses argumentos, concordo com a conclusão de Conway:

> Se o raciocínio do capítulo anterior é correto, não existem bons argumentos filosóficos para negar que Deus é a explicação do universo e da forma de ordem que ele exibe. Sendo assim, não há nenhuma boa razão para os filósofos recusarem-se a voltar, mais uma vez, para o clássico conceito de seu ramo de estudo, a não ser que haja meios melhores de se alcançar sabedoria.

10. Aberto à onipotência

A ciência, como ciência, não pode fornecer um argumento a favor da existência de Deus. Mas as três peças de evidência que analisamos neste livro — as leis da natureza, a vida com sua organização teleológica e a existência do universo — só podem ser explicadas à luz de uma Inteligência que explica tanto sua própria existência, como a existência do mundo. A descoberta do Divino não vem através de experimentos e equações, mas por uma compreensão das estruturas que eles revelam e mapeiam.

Agora, tudo isso pode parecer abstrato e impessoal. Alguém pode perguntar como eu, como pessoa, reajo a essa descoberta de uma suprema Realidade que é um Espírito onipresente e onisciente. Volto a dizer que minha jornada para a descoberta do Divino tem sido, até aqui, uma peregrinação da razão. Segui o argumento até onde ele me levou, e ele me levou a aceitar a existência de um Ser auto-existente, imutável, imaterial, onipotente e onisciente.

E óbvio que a existência do mal e do sofrimento precisa ser considerada. Contudo, filosoficamente falando, esse é um assunto separado da questão da existência de Deus. A partir da existência da natureza, chegamos aos fundamentos de sua existência. A natureza pode ter suas imperfeições, mas isso não nos diz se ela teve uma Fonte fundamental. Assim, a existência de Deus não depende da existência do mal, justificado ou injustificado.

Com respeito à presença do mal, há duas explicações para aqueles que aceitam a existência do Divino. A primeira é aquela do Deus de Aristóteles, que não interfere no funcionamento do mundo. A segunda é a defesa do livre-arbítrio, a idéia de que o mal é sempre uma possibilidade se os seres humanos são realmente livres. No sistema de Aristóteles, assim que completou o trabalho de criação, Deus deixou o universo sujeito às leis da natureza, embora, talvez, às vezes provendo um distante endosso dos fundamentais princípios de justiça. A defesa do livre-arbítrio depende da prévia aceitação de uma revelação divina, a idéia de que Deus tem se revelado.

DISPOSTO A APRENDER MAIS

Para onde vou agora? Em primeiro lugar, estou inteiramente disposto a aprender mais sobre a divina Realidade, especialmente à luz do que sabemos sobre a história da natureza. Em segundo, a questão sobre se o Divino tem se revelado na história humana continua sendo um válido tópico de discussão. Não podemos limitar as possibilidades da onipotência, apenas excluir o que for logicamente impossível. Tudo o mais é acessível à onipotência.

O Apêndice B deste livro é uma reprodução de meu diálogo com o estudioso bíblico e bispo anglicano N. T Wright sobre esse último tema, com especial referência à alegação cristã de que Deus tornou-se homem na pessoa de Jesus Cristo. Como tenho dito várias vezes, nenhuma outra religião tem tanto apreço por alguma coisa como a cristã pela combinação da carismática figura de Jesus e a do magnífico intelectual São Paulo. Essa seria a que teria de ser superada se fosse para a Onipotência estabelecer uma religião.

DISPOSTO A ME CONECTAR

Quero voltar agora à parábola com que comecei esta parte do livro. Falávamos do telefone via satélite descoberto por uma tribo que habitava uma ilha e das tentativas que as pessoas faziam para explicar a natureza do objeto. A parábola terminou com o sábio da tribo sendo ridicularizado e ignorado pelos cientistas.

Mas vamos imaginar um fim diferente. Os cientistas adotam, como hipótese, a sugestão do sábio, de que o telefone é um meio de contato com outros humanos. Depois de muito estudo, confirmam que o telefone está conectado a uma rede que transmite a voz de pessoas reais. Agora, eles aceitam a teoria de que seres inteligentes existem "lá fora".

Alguns dos mais intrépidos cientistas vão ainda mais longe e trabalham para decifrar o que ouvem ao telefone. Reconhecem padrões e ritmos que os tornam capazes de compreender o que está sendo dito. O mundo deles muda por completo. Eles sabem que não estão sozinhos. E, em um certo momento, fazem contato.

A analogia é fácil de ser aplicada. A descoberta de fenômenos como as leis da natureza — a rede de comunicações da parábola —

tem levado cientistas, filósofos e outros a aceitar a existência de uma Mente infinitamente inteligente. Alguns alegam ter feito contato com essa Mente. Eu não fiz... ainda. Mas quem sabe o que pode acontecer daqui para frente?

Algum dia eu talvez ouça uma Voz me perguntando: "Agora você pode me ouvir?".

APÊNDICES

Ao longo deste livro, delineei os argumentos que me levaram a mudar minha opinião a respeito da existência de Deus. Como observado anteriormente, *The Rediscovery of Wisdom,* de David Conway, teve um papel significativo para tal mudança de posição. Outro livro que já recomendei em outros fóruns é *The Wonder of the World,* de Roy Abraham Varghese. Em minha nova introdução a *God and Philosophy* afirmei que qualquer livro subseqüente ''deveria levar em conta *The Wonder of the World, o* qual provê uma discussão extensa do argumento indutivo da ordem da natureza". Uma vez que Varghese colaborou comigo na produção do presente livro, pedi a ele que suplementasse minhas reflexões com uma análise dos argumentos apresentados pela atual geração de ateístas. Seu artigo, intitulado "O 'Novo Ateísmo': Uma Apreciação Crítica de Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris e Stenger", constitui o Apêndice A.

O Apêndice B concentra-se na afirmação de que há uma auto-revelação de Deus na história humana, na pessoa de Jesus Cristo. Essa afirmação é defendida pelo mais importante estudioso do Novo Testamento da atualidade, o bispo N. T. Wright. A meu ver, as respostas de Wright às minhas críticas anteriores sobre a tese da auto-revelação divina, apresentadas tanto neste volume quanto em seus próprios livros, constituem a defesa do Cristianismo mais poderosa que já observei.

Ambos os apêndices foram incluídos neste livro porque os dois são exemplos do tipo de raciocínio que me levou a mudar de idéia sobre a existência de Deus. Achei apropriado apresentá-los integralmente, uma vez que são contribuições originais que levaram ao avanço significativo desta discussão, enquanto também apresentam aos leitores algum vislumbre sobre a direção de minha jornada contínua. Quando tomados em conjunto com a Segunda Parte, "Minha descoberta do divino", eles constituem um todo orgânico que provê uma visão poderosa e inovadora da filosofia da religião.

Apêndice A

O "Novo Ateísmo":
Uma apreciação crítica de Dawkins,
Dennett, Wolpert, Harris e Stenger
— ROY ABRAHAM VARGHESE

Na base do "novo ateísmo" reside a crença de que não existe Deus, de que não há uma Fonte eterna e infinita de tudo o que existe. Essa é a crença-chave que precisa ser estabelecida para que a maioria dos outros argumentos faça sentido. Minha presente alegação é a de que os "novos ateístas", Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris e Victor Stenger não apenas falham na defesa de sua tese, como também ignoram os fenômenos que são particularmente relevantes à questão da existência de Deus.

A meu ver, cinco fenômenos apresentam-se evidentes em nossa experiência imediata que podem apenas ser explicados em termos da existência de Deus. A saber: em primeiro lugar, a racionalidade implícita a toda nossa experiência do mundo físico; em segundo, a vida, a capacidade de agir de forma autônoma; em terceiro, a consciência, a capacidade de estar ciente; em quarto, o pensamento conceitual, o poder de articular e entender símbolos com significado, tais como aqueles inerentes à linguagem e, por fim, em quinto lugar, a personalidade humana, o "centro" da consciência, do pensamento e da ação. Três coisas devem ser ditas sobre esses fenômenos e sua aplicação à existência de Deus. Em primeiro lugar, estamos acostumados a ouvir falar de argumentos e provas da existência de Deus. De meu ponto de vista, tais argumentos são úteis na articulação de certas percepções fundamentais, mas não podem ser considerados "provas", cuja validade formal determinaria se há ou não um Deus. Em vez disso, cada um dos cinco fenômenos tratados aqui pressupõe, a sua maneira, a existência de uma Mente eterna e infinita. Deus é a condição que dá suporte a tudo aquilo que, em nossa experiência,

é evidente por si só. Em segundo lugar, como se torna evidente a partir da primeira observação, não estamos falando sobre probabilidades e hipóteses, mas sim sobre encontros com realidades fundamentais que não podem ser negadas sem que se caia em contradição. Em outras palavras, não aplicamos teoremas de probabilidade a certos conjuntos de dados, mas consideramos a questão muito mais básica sobre como, afinal, a ação de avaliar dados é possível. Da mesma forma, não se trata de uma questão de se deduzir Deus a partir da existência de certos fenômenos complexos. Ao contrário, a existência de Deus é pressuposta por todos os fenômenos. Em terceiro lugar, os ateístas, os velhos e os novos, têm se queixado de que não há evidências da existência de Deus, enquanto certos teístas respondem que nosso livre-arbítrio só pode ser preservado se tal evidência não for coerciva. A abordagem tomada aqui é a de que temos toda a evidência necessária em nossa própria experiência direta da realidade, e que apenas uma recusa proposital de "olhar" poderia ser responsável pelo ateísmo, em qualquer de suas formas.

Ao considerarmos nossa experiência imediata, vamos fazer um experimento mental. Imagine estar diante de uma mesa de mármore. Você acha que, após um trilhão de anos, ou mesmo um tempo infinito, aquela mesa poderia tornar-se, repentina ou gradualmente, consciente, ciente do ambiente que a circunda, de sua própria identidade, da mesma forma que você? E simplesmente inconcebível que tal coisa viesse ou pudesse vir a acontecer. E o mesmo é verdade para qualquer tipo de matéria. Uma vez que você compreende a natureza da matéria, da relação massa-energia, percebe que, por sua própria natureza, a matéria nunca poderia tornar-se "ciente", nunca poderia "pensar", nunca poderia vir a pronunciar "eu". Mas a posição ateísta é a de que, em algum ponto da história do universo, o impossível e o inconcebível aconteceram. Matéria não diferenciada — e aqui nós incluímos energia —, em algum ponto do tempo, tornou-se "viva", depois consciente, depois conceitualmente proficiente e finalmente um "eu". Mas voltando a nossa mesa, vemos que tal idéia é simplesmente ridícula. A mesa não tem nenhuma das propriedades de um ser consciente e, dado um tempo infinito, não pode "adquirir" tais propriedades. Mesmo que se recorra a algum cenário absurdo sobre a origem da vida, será necessário abrir mão da própria razão para sugerir que, dadas certas condições, um pedaço de mármore poderia passar a produzir conceitos. E, num

nível subatômico, aquilo que é válido para a mesa é válido para toda a matéria restante do universo.

Ao longo dos últimos trezentos anos, a ciência empírica desvendou mais dados sobre o mundo físico do que jamais poderia ser imaginado por nossos ancestrais. Isso inclui um entendimento amplo da genética e das redes neurais que sustentam a vida, a consciência, o pensamento e o ser. Mas além de dizer que esses quatro fenômenos operam sobre uma infra-estrutura que é mais bem compreendida hoje do que jamais foi, a ciência nada pode afirmar sobre a natureza e a origem dos próprios fenômenos. Embora alguns cientistas tenham tentado explicá-los como manifestações da própria matéria, não há maneira possível de se demonstrar que meu entendimento dessa sentença nada mais é do que uma transação neurológica específica. Concordo que há transações neurais que acompanham meus pensamentos, e a neurociência moderna já identificou precisamente as regiões do cérebro que dão suporte a diferentes tipos de atividade mental. Mas afirmar que dado pensamento é apenas uma transação neurológica específica é tão insensato quanto sugerir que a idéia de justiça nada mais é que algumas marcas de tinta sobre o papel. É incoerente, portanto, sugerir que a consciência e o pensamento sejam apenas e tão somente transações físicas.

Dado o espaço limitado deste documento, apresento uma revisão extremamente condensada dos cinco fenômenos fundamentais que dão suporte a nossa experiência do mundo e que não podem ser explicados dentro da estrutura do "novo ateísmo". Um estudo mais detalhado poderá ser encontrado em meu próximo livro, *The Missing Link* (O elo perdido).

RACIONALIDADE

Dawkins e outros perguntam quem criou Deus. Nesse ponto, claramente, teístas e ateístas podem concordar sobre uma coisa: se algo existe, deve ter havido algo que o precedeu, que sempre havia existido. Como essa realidade eternamente existente poderia ter surgido? A resposta é que ela nunca "surgiu". Faça sua escolha: seja Deus ou o universo, alguma coisa sempre existiu.

É precisamente neste ponto que o tema da racionalidade volta ao primeiro plano. Contrariamente aos protestos dos ateístas, há

uma grande diferença entre o que teístas e ateístas afirmam sobre essa entidade que sempre teria existido. Os ateístas dizem que a explicação para o universo é a de que simplesmente ele sempre teria existido, mas não conseguimos explicar como esse estado eternamente existente teria surgido. Esse seria um fato inexplicável e deveríamos aceitá-lo como tal. Os teístas, no entanto, são determinados em afirmar que, em última análise, Deus não é algo inexplicável: a existência de Deus é inexplicável para nós, mas não para o próprio Deus.

Tal existência eterna de Deus deve ter sua própria lógica interna e visível, porque só pode haver racionalidade no universo se ela estiver baseada em uma racionalidade definitiva e maior. Em outras palavras, fatos singulares tais como nossa capacidade de entender e explicar verdades, a correlação entre o funcionamento da natureza e nossas descrições abstratas desse funcionamento — aquilo que o físico Eugene Wigner chamou de eficácia irracional da matemática —, e o papel dos códigos — sistemas de símbolos que atuam no mundo físico —, tais como o código genético e o neuronal, nos níveis mais fundamentais da vida, manifestam, por sua própria existência, a natureza abrangente e fundamental da racionalidade. O que essa lógica interior realmente é, não podemos ver exatamente, embora idéias tradicionais sobre a natureza de Deus certamente dêem alguns indícios. Por exemplo, Eleonore Stump e Norman Kretzmann argumentam que o atributo divino da simplicidade absoluta, quando completamente compreendido, ajuda a mostrar por que Deus não pode não existir. Alvin Plantinga afirma que Deus, entendido como Ser necessário, existe em todos os mundos possíveis.

Os ateístas podem responder de duas maneiras: o universo pode ter uma lógica interna motivando sua existência, que não podemos ver, e/ou não precisamos acreditar que tem de haver um Ser (Deus) com sua própria lógica interior para existir. Sobre o primeiro ponto, os teístas afirmarão que não há tal coisa como um "universo" que existe além da soma total de todas as coisas que o constituem, e sabemos, de fato, que nenhuma das coisas do universo tem qualquer lógica interior motivando uma existência sem fim. Sobre o segundo ponto, os teístas simplesmente argumentam que a existência da racionalidade que nós inequivocamente percebemos — desde as leis da natureza até nossa capacidade de pensamento racional — não pode ser

explicada se não estiver baseada em um substrato definitivo, que não pode ser nada menos do que uma Mente infinita. "O mundo é racional", afirmou o grande matemático Kurt Gödel. A relevância dessa racionalidade é que "a ordem do mundo reflete a ordem da mente suprema que o governa". A realidade da racionalidade não pode ser evitada com qualquer apelo à seleção natural. A seleção natural pressupõe a existência de entidades físicas que interagem de acordo com leis específicas e de um código que rege os processos da vida. Falar de seleção natural é assumir que há alguma lógica naquilo que acontece na natureza — adaptação —, e que nós somos capazes de compreender essa lógica.

Voltando ao exemplo anterior, da mesa de mármore, estamos dizendo que a racionalidade fundamental ao nosso pensamento, e que encontramos em nosso estudo de um universo matematicamente preciso, não poderia ter sido gerada por uma pedra. Deus não é um fato bruto, mas sim a Racionalidade definitiva que permeia cada dimensão do ser.

Uma nova, apesar de implausível, proposta à questão da origem da realidade física é a tese de Daniel Dennett de que o universo "cria a si mesmo *ex nihilo,* ou a partir de algo que é virtualmente indistinguível do nada". Essa idéia foi apresentada com maior clareza por outro novo ateísta, o físico Victor Stenger, que apresenta sua própria solução para as origens do universo e as leis da natureza em *Not By Design: The Origin of The Universe, Has Science Found God?; The Comprehensible Cosmos* e em *God: The Failed Hipothesis.*

Entre outras coisas, Stenger oferece uma nova crítica à idéia das leis da natureza e de suas supostas implicações. Em *The Comprehensible Cosmos,* ele sustenta que essas assim chamadas leis não são impostas "do alto", nem são restrições inerentes ao comportamento da matéria. Elas são simplesmente restrições à maneira como os físicos conseguem formular as afirmações matemáticas sobre suas observações. A defesa de Stenger é baseada em sua interpretação de uma idéia chave na física moderna, a idéia de simetria. De acordo com diversas explicações da física moderna, *simetria* é qualquer tipo de transformação que preserva inalteradas as leis físicas que se aplicam a um sistema. A idéia foi aplicada inicialmente às equações diferenciais da mecânica clássica e eletromagnetismo e, então, aplicada de novas maneiras à relatividade especial e aos problemas da mecânica quântica.

Stenger fornece a seus leitores uma visão geral desse poderoso conceito, mas então chega a duas conclusões incoerentes. Uma delas é a de que os princípios de simetria eliminam a idéia de leis da natureza, e a outra é a de que o nada pode produzir algo porque "o nada" é instável!

De forma impressionante, *Fearful Symmetry,* um livro de Anthony Zee, uma autoridade em simetrias, usa os mesmos fatos reunidos por Stanger para chegar a uma conclusão muito diferente:

> Simetrias têm tido um papel cada vez mais central em nosso entendimento do mundo físico... Físicos fundamentais são sustentados pela fé de que o desígnio definitivo é coberto de simetrias. A física contemporânea não teria sido possível sem simetrias para nos orientar... À medida que a física se distancia cada vez mais da experiência cotidiana e fica mais próxima da mente do Planejador Supremo, nossa mente é puxada para longe de seus atracadouros mais familiares... Eu gosto de pensar em um Planejador Supremo como definido por simetria, um *Deus Congruentiae.*

Stenger argumenta que "o nada" é perfeitamente simétrico porque não há posição absoluta, tempo, velocidade ou aceleração no vazio. A resposta à questão "de onde vieram as simetrias?", ele diz, é que elas são exatamente as simetrias do vazio, porque as leis da física são exatamente aquilo que se esperaria que elas fossem se viessem do nada.

O engano fundamental de Stenger é bastante antigo e consiste no erro de tratar o "nada" como sendo um tipo de "algo". Ao longo dos séculos, pensadores que consideraram o conceito de "nada" foram bastante cuidadosos em apontar que o "nada" não é um tipo de entidade. O nada absoluto significa a ausência de leis, de vácuos, campos, energia, estruturas, de entidades físicas ou mentais de qualquer tipo — e ausência de "simetrias". O "nada" não tem propriedades ou potencialidades. O nada absoluto não

pode produzir algo, dado um tempo infinito. Na verdade, não pode existir tempo no nada absoluto.

O que dizer sobre a idéia de Stenger, fundamental para seu livro *God: The Failed Hipothesis,* de que o surgimento do universo a partir do "nada" não viola os princípios da física, porque a energia líquida do universo é zero? Essa é uma idéia primeiramente lançada pelo físico Edward Tryon, que afirmou ter demonstrado que a energia líquida do universo é quase zero e que, portanto, não haveria contradição na afirmação de que o universo surgira do nada, uma vez que ele era "nada". Somando-se a energia coesiva da atração gravitacional, que é negativa, e o resto de toda a massa do universo, que é positiva, chega-se a quase zero. Assim, nenhuma energia seria necessária para criar o universo, portanto nenhum criador seria necessário.

Com respeito a essa e outras afirmações similares, o filósofo ateísta J. J. C. Smart aponta para o fato de que a postulação de um universo com energia líquida nula ainda não responde à pergunta de por que, afinal, deveria existir alguma coisa. Smart observa que as hipóteses e suas formulações modernas ainda pressupõem um espaço-tempo estruturado, um campo quântico e leis da natureza. Conseqüentemente, elas não respondem à questão de por que o universo existe, nem encaram a questão sobre se há uma causa atemporal para a existência do universo espaço-temporal.

Torna-se aparente, a partir dessa análise, que Stenger deixa sem resposta duas questões fundamentais: por que as coisas existem, em vez do nada absoluto? E por que as coisas que existem adaptam-se a simetrias ou formam estruturas complexas?

Zee lança mão dos mesmos elementos de simetria referenciados por Stenger para chegar à conclusão de que a Mente do Planejador Supremo é a fonte da simetria.

As leis da natureza, de fato, refletem simetrias fundamentais na natureza. E é a simetria, não apenas as leis da natureza, que revela a racionalidade e inteligibilidade do cosmo — uma racionalidade enraizada na Mente de Deus.

A VIDA

Outro fenômeno a ser considerado é a vida. Diante do tratamento que Tony Flew dá ao assunto neste livro, não há muito mais a ser dito sobre a questão da origem da vida. Devemos notar, porém, que as atuais discussões sobre essa questão parecem não abordar os assuntos de maior importância. Há quatro dimensões de seres vivos. Esses seres são agentes, tem metas e se reproduzem e são movidos semioticamente, isto é, sua existência depende da interação entre códigos e química. Cada ser vivo age ou é capaz de agir. E cada um deles é a força unificada e o centro de todas as suas ações. Como esses agentes são capazes de sobreviver e agir de modo independente, suas ações são, de certo modo, guiadas por metas — nutrição —, e eles se reproduzem, portanto, são agentes autônomos que buscam alcançar metas e são auto-reprodutores. Como Howard H. Patee observa, encontramos nos seres vivos a interação de processos semióticos — regras, códigos, linguagens, informações, controle — e sistemas físicos — leis, dinâmica, energia, forças, matéria.

Dos livros estudados aqui, apenas o de Dawkins aborda a questão da origem da vida. Wolpert é muito franco sobre a situação desse campo: "Não se pode dizer que todas as questões científicas relacionadas à evolução foram resolvidas. Pelo contrário, a própria origem da vida, a evolução da célula miraculosa da qual todas as coisas vivas evoluíram, ainda é muito pouco compreendida". Dennett, em obras anteriores, simplesmente admitiu que algumas explicações materialistas devem ser certas.

A abordagem de Dawkins, infelizmente, até mesmo em nível físico-químico, é inadequada, ou pior. "Mas como a vida começou?", ele pergunta. "A origem da vida foi um acontecimento químico, ou uma série de acontecimentos que deram origem às condições vitais para a seleção natural. Assim que o ingrediente vital — algum tipo de molécula genética — aparece, a verdadeira seleção natural de Darwin pode entrar em ação." Como isso acontece? "Cientistas recorrem à magia dos grandes números... A beleza do princípio antrópico é que ele nos diz, contra toda intuição, que um modelo químico precisa apenas predizer que a vida emergirá em um planeta daqui a um bilhão de anos para nos dar uma boa e totalmente satisfatória explicação para a presença da vida aqui."

Dado esse tipo de raciocínio, que pode ser mais bem descrito como um audacioso exercício de superstição, qualquer coisa que desejamos pode existir em algum lugar, bastando para isso que "recorramos à magia dos grandes números". Unicórnios ou o elixir da juventude podem começar a existir "contra toda a intuição", e o único requisito para isso é "um modelo químico" que "precisa apenas predizer" que isso vai acontecer "em um planeta, daqui a um bilhão de anos".

CONSCIÊNCIA

As coisas não estão tão ruins no estudo da consciência, felizmente. Hoje, há uma crescente percepção da percepção.

Somos conscientes, e conscientes de que somos conscientes. Ninguém pode negar isso sem se contradizer, embora haja quem negue. O problema se torna insolúvel quando entendemos a natureza dos neurônios. Primeiro, os neurônios não tem nenhuma semelhança com nossa vida consciente. Segundo, e isso é mais importante, suas propriedades físicas não dão nenhuma razão para acreditarmos que eles podem ou que irão produzir consciência. A consciência está relacionada a certas regiões do cérebro, mas quando os mesmos sistemas de neurônios estão presentes no tronco do cérebro, não há "produção" de consciência. Na verdade, como o físico Gerald Schroeder observa, não há diferença essencial nos constituintes físicos fundamentais de um monte de areia e o cérebro de um Einstein. Só uma fé cega e infundada na matéria está por trás da alegação de que certas porções de matéria podem, de repente, "criar" uma nova realidade que não tem semelhança com a matéria.

Embora os estudos sobre corpo e mente hoje reconheçam a realidade e o resultante mistério da consciência, Daniel Dennett é um dos poucos filósofos que continuam a negar o óbvio. Ele diz que a questão de se alguma coisa é "realmente consciente" não é interessante, nem exige resposta, e afirma que máquinas podem ser conscientes porque são máquinas que são conscientes!

O funcionalismo, a "explicação" de Dennett para consciência, diz que não devemos nos preocupar com o que cria os assim chamados fenômenos mentais, mas que devemos investigar as funções desempenhadas por esses fenômenos. Uma dor cria uma

reação de rejeição, um pensamento é um exercício de solução de problema. Nada é para ser considerado um acontecimento particular em algum lugar particular. O mesmo vale para todos os outros supostos fenômenos mentais. Ser consciente significa desempenhar essas funções. Como essas funções podem ser executadas por sistemas não vivos — por exemplo, um computador resolve problemas —, não há nada de misterioso na consciência. E certamente não há razão para irmos além do físico.

Mas o que essa explicação deixa de fora é o fato de que todas as ações mentais são acompanhadas por estados conscientes, nos quais temos percepção do que estamos fazendo. De modo algum o funcionalismo explica o estado de estar consciente, de perceber, o estado em que sabemos o que estamos pensando — computadores não sabem o que estão fazendo. E muito menos nos diz quem é que está consciente, percebendo e pensando. Dennett, de modo engraçado, diz que a base de sua filosofia é "o absolutismo da terceira pessoa", que o deixa na posição de afirmar "eu não acredito em 'eu' ".

Alguns dos mais fortes críticos de Dennett e do funcionalismo são, de modo interessante, fisicalistas: David Papineau, John Searle e outros. John Searle é especialmente ríspido: "Se você está tentado a aderir ao funcionalismo, acredito que não precisa de refutação, mas de ajuda".

Ao contrário de Dennett, Sam Harris tem defendido fortemente a suprafísica realidade da consciência. "O problema, porém, é que nada relacionado ao cérebro, quando pesquisado como sistema físico, indica que ele é portador daquela dimensão particular, interior, que cada um de nós percebe como consciência." A conclusão é impressionante: "A consciência pode ser um fenômeno muito mais rudimentar do que as criaturas vivas e seus cérebros, e parece não haver uma maneira de rejeitar essa tese experimentalmente".

Para seu crédito, Dawkins reconhece a realidade, tanto da consciência e da linguagem, como do problema que isso representa. "Nem Steve Pinker nem eu podemos explicar a consciência subjetiva humana, que os filósofos chamam de *qualia",* ele disse uma vez. "Em seu livro *Como a mente funciona,* Steve elegantemente aborda o problema da consciência subjetiva, pergunta de onde ela vem e qual sua explicação. Então, é bastante

honesto para dizer que não sabe. Eu digo o mesmo. Não sabemos. Não compreendemos." Wolpert deliberadamente evita a questão da consciência: "Tenho fugido propositalmente de qualquer discussão sobre a consciência".

PENSAMENTO

Além da consciência, há o fenômeno do pensamento, da compreensão. Cada uso da linguagem revela uma condição do ser que é, por natureza, intangível. Na base de todo nosso pensamento, comunicação e uso da linguagem, está um poder miraculoso. É o poder de notar diferenças e similaridades, de generalizar e universalizar — o que os filósofos chamam de conceitos ou idéias universais. Isso é natural nos humanos, é único e simplesmente misterioso. Como é que, ainda criança, você conseguia pensar, sem nenhum esforço, tanto em seu cachorro Caesar como em cachorros em geral? Podemos pensar em vermelhidão sem pensar em uma específica coisa vermelha. Abstraímos, distinguimos e unificamos sem pensar na capacidade que temos de fazer essas coisas. E podemos até refletir sobre coisas que não têm características físicas, como a idéia de liberdade ou a atividade dos anjos. Esse poder de pensar em conceitos é, por sua própria natureza, algo que transcende a matéria.

Se há aqueles que refutam isso, a coerência pede que parem de falar e pensar. Cada vez que usam a linguagem, estão ilustrando o papel, em nossa vida, dos significados, conceitos, intenções e raciocínio. É simplesmente absurdo dizer que a intelecção tem um correspondente físico, pois não há nenhum órgão que desempenhe a função de compreender, embora, naturalmente, os dados fornecidos pelos sentidos ofereçam um pouco da matéria-prima utilizada pelo pensamento. Se alguém pensar nisso por alguns minutos, saberá instantaneamente que é totalmente absurda a idéia de que o pensamento sobre alguma coisa é, em qualquer sentido, algo físico. Digamos que você pense em um piquenique que está planejando fazer com a família e os amigos. Pensa em vários locais possíveis, nas pessoas que quer convidar, nas coisas que vai levar, no veículo que vai usar, e assim por diante. É coerente supor que qualquer um desses pensamentos é, em algum sentido, fisicamente constituído?

Falando estritamente, nosso cérebro não compreende. Nós compreendemos. O cérebro nos capacita a compreender, mas não porque nossos pensamentos ocorram nele, ou porque fazemos com que certos neurônios entrem em ação. O ato de compreender que acabar com a pobreza é algo bom, por exemplo, é um processo holístico que é suprafísico em essência — significado — e físico na execução — palavras e neurônios. O ato não pode ser dividido em suprafísico e físico porque é o ato indivisível de um agente intrinsecamente físico e suprafísico. Existe uma estrutura para o físico e uma para o suprafísico, mas sua integração é tão completa que não faz sentido perguntar se nossos atos são físicos ou suprafísicos, ou mesmo híbridos.

Muitas idéias errôneas sobre a natureza do pensamentos vêm de idéias errôneas sobre computadores. Digamos que você esteja lidando com um supercomputador que faz mais de duzentos trilhões de cálculos por segundo. Nosso primeiro erro é presumir que computador é "algo", como uma bactéria, mas, no caso da bactéria, estamos lidando com um agente, um centro de ação que é organicamente unificado, um organismo. Todas as suas ações são incentivadas pela meta de mantê-la existindo e se reproduzindo. O computador é uma porção de peças que, juntas ou separadamente, desempenham funções "implantadas" e dirigidas pelos criadores do conjunto.

Essa coleção de peças não sabe o que o "algo" está fazendo quando executa uma operação. Os cálculos e operações executados por esse supercomputador em reação a dados e instruções são simplesmente uma questão de pulsos elétricos, circuitos e transistores. Os mesmos cálculos e operações feitos por uma pessoa envolvem o mecanismo do cérebro, mas são executados por um centro de consciência que está consciente do que está acontecendo, compreende o que está sendo feito e intencionalmente os executa. Não há percepção, compreensão, sentido, intenção ou pessoa, quando um computador faz as mesmas ações, mesmo que tenha múltiplos processadores operando ,em velocidades sobre-humanas. O que é produzido pelo computador tem "sentido" para nós — a previsão do tempo, ou o saldo bancário —, mas, no que se refere ao conjunto de peças chamado computador, são só dígitos binários que ativam certas atividades mecânicas. Sugerir que o computador compreende o que está fazendo é como dizer que uma linha de força pode meditar

sobre a questão de livre-arbítrio e determinismo, ou que as substâncias químicas em um tubo de ensaio podem aplicar o princípio da não contradição para a solução de um problema, ou que um aparelho de DVD compreende e aprecia a música que toca.

O SER

De modo paradoxal, o mais importante engano dos novos ateístas é o mais óbvio de todos os detalhes: eles mesmos. A maior realidade suprafísica/física que conhecemos por experiência é quem a experimenta, isto é, nós mesmos. Assim que percebemos que há uma perspectiva de primeira pessoa, "eu", "me", "mim", "meu", e assim por diante, encontramos o maior e mais excitante mistério. Eu existo. Parafraseando Descartes, "eu existo, logo penso, percebo, intento, interajo". Quem é esse "eu"? Onde está? Como surgiu? O ser não é apenas alguma coisa física, assim com também não é apenas alguma coisa suprafísica. Você não está numa particular célula cerebral ou em alguma outra parte de seu corpo. As células de seu corpo não param de mudar, no entanto *você* é sempre o mesmo. Se estudar os neurônios, verá que nenhum deles tem a propriedade de ser um "eu". Claro que seu corpo faz parte integral do que você é, mas é um corpo porque é formado como tal pelo ser. Ser humano é estar num corpo e numa alma.

Numa famosa passagem de seu livro *Tratado da natureza humana,* Hume declara: "Quando entro mais intimamente naquilo que chamo de mim mesmo, nunca posso me encontrar sem uma percepção e nunca posso observar nada além dessa percepção". Aqui, Hume nega a existência de um ser simplesmente argumentando que "eu" não consegue encontrar o "mim". Mas o que unifica suas várias experiências, que permite que ele esteja consciente do mundo externo, que permanece o mesmo o tempo todo? Quem está fazendo essas perguntas? Ele presume que "mim" é um estado observável, como seus pensamentos e sentimentos. Mas o ser não é alguma coisa que possa ser assim observada. É um constante fato de experiência e, na verdade, o terreno de toda experiência.

De todas as verdades disponíveis para nós, o ser é, ao mesmo tempo, o mais óbvio e inexpugnável, e o mais letal para todas as formas de fisicalismo. Para começar, a negação do ser não pode

nem ser declarada sem contradição. À pergunta "como eu sei que existo", um professor replicou: E quem está perguntando? O ser é o que somos, e não o que temos. É o "eu" do qual emerge nossa perspectiva de primeira pessoa. Não podemos analisar o ser porque não é um estado mental que pode ser observado ou descrito.

A realidade mais fundamental da qual todos nós temos consciência, então, é o nosso ser, e uma compreensão do ser lança luz sobre todas as questões de origem e revela o sentido de realidade como um todo.

Sabemos que o ser não pode ser descrito, muito menos explicado, em termos de física ou química. A ciência não descobre o ser, o ser descobre a ciência. Entendemos que nenhuma explicação da história do universo é coerente se não pode explicar a existência do ser.

A ORIGEM DO SUPRAFÍSICO

Então, como a vida, a consciência, o pensamento e o ser começaram? A história do mundo mostra o repentino surgimento desses fenômenos, a vida aparecendo logo depois do resfriamento do planeta, a consciência misteriosamente manifestando-se na explosão cambriana, a linguagem emergindo na "espécie simbólica", sem nenhum precursor. Os fenômenos em questão vão dos sistemas de processamento de símbolos e códigos, de agentes que buscam metas e manifestam intenção, até a percepção subjetiva, o pensamento conceitual e o ser humano. O único modo coerente de descrever esses fenômenos é dizer que eles são dimensões diferentes de existência, suprafísicas, de uma maneira ou de outra. Estão totalmente integrados ao físico e, ainda assim, totalmente "novos". Não estamos falando de espíritos em máquinas, mas de agentes de diferentes tipos, alguns conscientes, outros conscientes e pensantes. Não há vitalismo ou dualismo, mas uma integração que é total, um holismo que incorpora o físico e o mental.

Embora os novos ateístas tenham falhado em compreender a natureza ou a fonte da vida, a consciência, o pensamento e o ser, a resposta para a questão da origem do suprafísico parece óbvia: o suprafísico só pode ter sua origem numa fonte suprafísica. A vida, a consciência, a mente e o ser só podem vir de uma Fonte viva,

consciente e pensante. Se somos centros de consciência e pensamento capazes de conhecer, amar, intentar e executar, não vejo como esses centros poderiam vir de algo incapaz de tudo isso. Embora simples processos físicos pudessem criar complexos fenômenos físicos, não estamos preocupados com a relação entre simples e complexo, mas com a origem dos "centros". É simplesmente inconcebível que qualquer matriz material possa gerar agentes que pensam e agem. A matéria não pode produzir conceitos e percepções. Um campo de força não planeja nem pensa. Assim, através da razão e da experiência, ganhamos a percepção de que um mundo de seres vivos, conscientes, pensantes, tem de ter como origem uma Fonte viva, uma Mente.

Apêndice B

A auto-revelação de Deus
na história humana: diálogo
com N. T. Wright sobre Jesus

ANTONY FLEW: PERGUNTAS SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA

Até agora, falei sobre os dados que me levaram a aceitar a existência de uma Mente divina. As pessoas que ouvem esses argumentos quase infalivelmente me perguntam o que acho das alegações sobre uma revelação divina. Tanto em meus livros antiteológicos como nos vários debates, discordei das alegações de revelação ou intervenção divina.

Minha posição atual, porém, é mais receptiva a pelo menos algumas dessas alegações. Na verdade, acho que a religião cristã é a que mais merece ser honrada e respeitada, seja ou não verdadeira sua alegação de que é uma revelação divina. Não existe nada igual à combinação da figura carismática de Jesus e a de um notável intelectual como São Paulo. Todos os argumentos sobre o conteúdo da religião foram, praticamente, produzidos por São Paulo, que tinha uma brilhante mente filosófica e sabia falar e escrever em todas as línguas mais importantes.

Nas primeiras edições de *God and Philosophy,* abordei as alegações do cristianismo, argumentando que os enormes avanços feitos no estudo crítico do Novo Testamento e outras fontes da história das origens dessa religião significavam que não havia "esconderijo" para aqueles que faziam amplas alegações históricas. A ocorrência de milagres não tem provas históricas, e isso desacredita a afirmação de que a ressurreição pode ser vista como um fato da história.

Nos vários debates que tive a respeito da ressurreição de Cristo, fui acrescentando novos argumentos. Para começar, os primeiros documentos relatando esse suposto acontecimento foram escritos depois de cerca de trinta anos, ou mais. Meu

segundo argumento foi de que não temos meios de verificar se Jesus ressuscitado realmente apareceu para algumas pessoas, porque temos apenas um documento que alega que esses fatos extraordinários aconteceram. Por fim, as evidências da ressurreição são muito limitadas. Na verdade, os primeiros documentos do Novo Testamento sobre a ressurreição foram as epístolas de Paulo, não dos Evangelhos, e essas apresentam pouquíssimos detalhes físicos a respeito do fato.

Hoje, eu diria que a alegação referente à ressurreição é mais impressionante do que qualquer outra feita pela concorrência religiosa. Ainda acredito que, quando os historiadores estão procurando provas, eles precisam de muito mais recursos do que os disponíveis. Precisam de provas de um tipo diferente.

Penso que a afirmação de que Deus encarnou em Jesus Cristo é realmente singular. É muito difícil descobrir como julgá-la, quer se acredite nela, ou não. Não vejo princípios gerais que possam nos servir de guia.

No contexto do meu novo ponto de vista, envolvi-me num diálogo sobre Jesus com o conhecido explicador do cristianismo histórico, pesquisador do Novo Testamento em Oxford, o bispo N. T. Wright. Em seguida, transcrevo suas respostas a algumas das questões que levantei em meus escritos.

N. T. Wright: Resposta

Como podemos saber que Jesus existiu?

É muito difícil saber por onde começar, porque as evidências de que Jesus existiu são tão fortes que, como historiador, digo que são tão boas quanto as referentes a qualquer figura do mundo antigo. É claro que há alguns personagens do mundo antigo dos quais temos estátuas e anotações. Por outro lado, temos também estátuas de deuses e deusas da mitologia, de modo que nunca podemos ter muita certeza a respeito disso. Mas, no caso de Jesus, todas as evidências apontam firmemente para a existência dessa grandiosa figura nos vinte até trinta anos do primeiro século. E as evidências encaixam-se tão bem no que sabemos do judaísmo naquele período — embora muitas coisas tenham sido anotadas gerações mais tarde —, que penso que poucos historiadores de hoje duvidariam da existência de Jesus. Na verdade, não conheço

nenhum que duvide, mas há um ou dois. Um homem chamado G. A. Wells é o único que tem se manifestado sobre isso recentemente. De tempos em tempos aparece alguém como J. M. Allegro que, uma geração atrás, escreveu um livro baseado nos pergaminhos do mar Morto, dizendo que o cristianismo tinha tudo que ver com um culto do cogumelo sagrado. Nenhum erudito judeu, cristão, ateu ou agnóstico levou isso a sério. É bastante claro que, de fato, Jesus é um personagem muito, muito bem-documentado da história real. Então, penso que essa questão pode ser deixada de lado.

QUE BASE EXISTE PARA A ALEGAÇÃO ENCONTRADA NOS EVANGELHOS DE QUE JESUS É DEUS ENCARNADO?

Minha fé em Jesus como Filho de Deus encarnado não se apóia nessa alegação dos Evangelhos. Tem raízes muito mais profundas, vai até a importante questão a respeito de como os judeus do primeiro século compreendiam Deus e sua ação no mundo. E, claro, como judeus, eles se baseavam nos Salmos, em Isaías, Deuteronômio, no Gênesis, e assim por diante. Podemos ver, nas tradições judaicas do tempo de Jesus, como eles interpretavam esses textos. Falavam de um único Deus que fizera o mundo, que era o Deus de Israel, falavam desse Deus como tendo participação ativa no mundo, sempre presente e fazendo coisas tanto no mundo como em Israel. E falavam disso de cinco maneiras diferentes — nenhuma relação com as Cinco Maneiras de Tomás de Aquino!

Falavam sobre a Palavra de Deus: Deus falava, e algo era criado; Deus disse "haja luz", e a luz se fez. A Palavra de Deus era viva e ativa, e em Isaías temos a imagem poderosa dessa Palavra caindo do céu como chuva ou neve e fazendo coisas no mundo.

Falavam da sabedoria de Deus. Vemos isso em Provérbios, naturalmente, mas também em várias outras

passagens. Nesses textos, a sabedoria torna-se a personificação, digamos assim, do "segundo ser" de Deus. A sabedoria era ativa no mundo, habitava em Israel e fazia coisas que ajudavam os seres humanos a tornarem-se sábios.

Falavam da glória de Deus habitando o Templo. Nunca podemos esquecer que, para os judeus do primeiro século, o

Templo era a habitação do Criador do universo, que prometera viver ali, naquele edifício em Jerusalém. Não entendemos isso realmente até irmos a Jerusalém e pensar a respeito, mas é algo extraordinário.

E, claro, eles falavam sobre a lei de Deus, que é perfeita e restaura a alma — como no Salmo 19. A lei, como a sabedoria, não é apenas uma lei escrita. É uma força e uma presença ontologicamente existentes através da qual Deus se faz conhecer.

E, por fim, falavam sobre o Espírito de Deus. O Espírito de Deus desce sobre Sansão no livro de Juízes, faz com que pessoas se tornem profetas, reside em humanos, para que eles possam fazer coisas extraordinárias para a glória de Deus.

Essas cinco maneiras de falar sobre a ação de Deus no mundo eram aquelas pelas quais os judeus do primeiro século expressavam sua crença de que o Único, que eles conheciam como o Deus Eterno, o Criador do mundo, estava presente e em atividade no mundo e, particularmente, em Israel. Podemos ver isso em toda parte, não apenas no Velho Testamento, mas também nas pegadas que ele deixa no judaísmo do primeiro século, os ensinamentos dos rabinos, os pergaminhos do mar Morto e outros textos similares.

Agora, quando passamos para o Novo Testamento com essas cinco maneiras de falar na mente, descobrimos Jesus se comportando — não só falando, mas se comportando — como se essas maneiras se tornassem verdadeiras de um jeito novo, naquilo que ele está fazendo. Em especial, vemos isso na parábola do semeador. O semeador semeia a Palavra, e a Palavra faz seu próprio trabalho. Mas, espere um minuto! Quem é que sai para dar esse ensinamento? O próprio Jesus.

De modo parecido, Jesus fala da sabedoria de várias maneiras: a sabedoria de Deus diz "estou fazendo isso, estou fazendo aquilo". E podemos perceber as tradições de sabedoria do Velho Testamento não apenas nas palavras de Jesus, mas na maneira como ele fazia o que estava fazendo. O que ele disse sobre homem sábio que construiu sua casa na rocha, e o homem tolo que construiu a sua na areia são exemplos típicos de ensinamentos sobre a sabedoria. Mas, espere um pouco! O homem sábio é "aquele que ouve essas *minhas* palavras e as segue". Então, sabedoria e Jesus estão ligados muito estreitamente.

E agora, falando particularmente do Templo, Jesus comportava-se como se fosse o Templo em pessoa. Quando ele dizia "seus pecados estão perdoados", isso causava um choque, porque o perdão dos pecados era geralmente declarado quando a pessoa ia ao Templo e oferecia um sacrifício. No entanto, Jesus dizia que um indivíduo estava perdoado, ali mesmo, na rua. Quando se está com Jesus, é o mesmo que estar no Templo, contemplando a glória de Deus.

No que diz respeito à lei judaica, descobrimos algo fascinante. Um dos grandes acadêmicos judeus de nosso tempo, Jacob Neusner, que escreveu vários livros importantes sobre o judaísmo, escreveu um sobre Jesus. Nesse livro, diz que, quando lê que Jesus falava coisas como "vocês têm ouvido que foi dito assim e assim, mas eu lhes digo isto, isto e isto", gostaria de perguntar-lhe: quem você pensa que é? Deus? Jesus estava, realmente, dando uma nova lei e declarando, de certo modo," que rejeitava o modo como a lei estava sendo compreendida e interpretada.

E agora, falemos do Espírito. "Se eu, pelo Espírito de Deus, expulso demônios, então o Reino de Deus está entre vocês", disse Jesus.

Então, o que vemos não é Jesus indo de um lado para outro dizendo "eu sou a Segunda Pessoa da Trindade, acreditem, ou não". Não é assim que os Evangelhos são lidos. Lendo-os como historiadores do primeiro século, podemos ver que os comportamentos de Jesus dizem que toda essa grande história sobre um Deus que vem estar com seu povo está de fato acontecendo. E ele não vem através da Palavra, da sabedoria e do resto, mas como uma pessoa. O que junta tudo isso — como expliquei no penúltimo capítulo de meu livro *Jesus and the Victory of God* — é o fato de que muitos judeus do tempo de Jesus acreditavam que, um dia, Jeová, o Deus de Israel, voltaria em pessoa para viver no Templo. Encontramos isso nos livros de Ezequiel, Isaías, Zacarias e em vários textos posteriores aos tempos bíblicos.

Então, tinham essa esperança de que um dia Deus voltaria, porque, naturalmente, ele expulsaria os romanos, reconstruiria o Templo adequadamente, não do jeito que Herodes estava fazendo, e assim por diante. Havia uma longa série de expectativas relacionadas ao retorno de Deus. Então, encontramos nos

Evangelhos esse extraordinário quadro de Jesus fazendo uma viagem final para Jerusalém, *contando histórias sobre o rei que volta para seu povo.*

Tenho, como outros, argumentado que Jesus, contando essas histórias sobre o rei que volta para seu povo, o senhor que volta para seus servos, não estava falando de uma Segunda Volta em algum tempo no futuro. Os discípulos não estavam preparados para isso. Nem sabiam que ele ia ser crucificado. Suas histórias eram sobre o significado de sua própria jornada para Jerusalém, e ele estava convidando aqueles que tivessem ouvidos para ouvir a guardar na mente o quadro pintado no Velho Testamento de Jeová retornando a Sião, enquanto o viam como um jovem profeta entrando em Jerusalém montado em um jumento.

Acredito que Jesus apostou sua vida na crença de que fora chamado para *incorporar o* retorno de Jeová a Sião. E acho que isso foi tremendamente assustador para ele. Penso que ele sabia que podia estar errado. Afinal, uma pessoa que acredita em tal tipo de coisa pode acabar como o homem que acredita que é um bule de chá. Penso que Jesus sabia que aquela era sua missão, que ele precisava agir e viver daquela forma porque fora chamado para encarnar a volta do Deus de Israel para seu povo. É por isso que eu diria que ele, logo depois de sua morte e ressurreição — essa é uma outra história, de que trataremos mais tarde —, foi reconhecido por seus seguidores como tendo sido, o tempo todo, a encarnação do Deus de Israel. Confrontados com a ressurreição de seu mestre, eles recordaram todas as coisas que haviam visto, ouvido e aprendido a respeito dele e devem ter batido na testa, com súbita compreensão, perguntando uns aos outros: Percebem com quem estivemos esse tempo todo? Estivemos com aquele que encarnou o Deus de Israel. E, então, contaram e recontaram as histórias contadas por Jesus maravilhados e reverentes, enquanto refletiam sobre tudo o que acontecera nos anos que haviam passado com ele.

Essa é uma idéia extraordinária. No entanto, faz sentido profundo, historicamente enraizado, que Jesus devia pensar a mesma coisa a respeito de si mesmo. "Bem, talvez você esteja certo", alguém pode me dizer. "Talvez Jesus acreditasse naquelas coisas a seu respeito. Talvez os discípulos também acabaram acreditando. Mas Jesus devia estar errado, porque sabemos, *a priori,* que, se houvesse um Deus, ele nunca poderia tornar-se

humano, ou porque sabemos, *a priori,* que qualquer um que pense isso a respeito de si mesmo só pode estar louco, perturbado, iludido."

A isso, eu responderia: tudo bem, mas apenas retire esse *"a priori"* por um momento e pense em um judeu do primeiro século acreditando em tudo o que eu disse, fazendo tudo aquilo. Depois, pergunte sobre a ressurreição. Pergunte o que queremos dizer com a palavra "Deus". Porque, é lógico, os primeiros cristãos diziam enfaticamente que a palavra "Deus" era vaga, e que só quando olhamos para Jesus é que descobrimos que ela se torna mais clara. João escreveu: "Ninguém jamais viu Deus, a não ser seu Filho unigênito, que vive no seio do Pai e que o fez conhecido". Em grego, isso significa literalmente "ele forneceu uma exegese de si mesmo, mostrou-nos quem de fato é Deus".

Essa é uma resposta longa para uma pergunta vital, mas acho que não posso deixá-la mais curta. De acordo com minha experiência, quase ninguém reflete dessa forma sobre a questão de Jesus e Deus. Mas era assim, acredito, que pensavam o próprio Jesus, os primeiros cristãos e aqueles que escreveram os Evangelhos, e faríamos bem compreendendo isso.

QUE PROVA HÁ DA RESSURREIÇÃO DE CRISTO?

Tentarei resumir essa resposta. Meu pai leu meu longo livro *The Resurrection of the Son of God* quando estava com oitenta e três anos de idade. Levou apenas três dias para ler setecentas páginas. Só lia, não fazia mais nada. Então, me ligou e disse:

— Acabei de ler o livro.

— Você o quê? — perguntei.

— Já li o livro e, para dizer a verdade, comecei a gostar depois de ler seiscentas páginas.

Achei aquilo um elogio deliciosamente duvidoso. Pensando que ele trabalhara como madeireiro, eu disse:

— Papai, as primeiras quinhentas páginas, mais ou menos, são as raízes. Se uma árvore não tem raízes, não fica em pé e não produz frutos.

— É, acho que foi o que pensei — ele replicou. — Mas sempre gostei mais dos galhos de cima.

Então, preciso falar um pouco das raízes. Uma das coisas de que mais gostei, escrevendo o livro, foi voltar ao meu território clássico e pesquisar antigas crenças sobre a vida e a morte. E há muitas delas, mas "ressurreição" não aparece no mundo greco-romano. Na verdade, Plínio, Ésquilo, Homero, Cícero e todos os outros escritores antigos dizem "é claro que sabemos que ressurreição é uma coisa que não acontece". Na mesma época, os judeus haviam desenvolvido uma teologia bastante específica sobre a ressurreição, a de que os membros do povo de Deus se levantariam de entre os mortos no fim dos tempos. O elemento tempo é muito importante, porque os cristãos do mundo ocidental usam a palavra "ressurreição" como um termo vago que significa "vida após a morte" e que nunca teve esse significado no mundo antigo. É um termo específico para o que chamo de "vida *após a vida* após a morte". Em outras palavras, primeiro morremos, estamos mortos, sem vida corporal, e depois "ressuscitamos", o que significa que começamos uma nova vida corporal, uma nova vida após seja lá o que for essa "vida após a morte".

Podemos ver como a crença na ressurreição ocorria no judaísmo. Ressurreição é uma seqüência de duas etapas: lodo depois que morremos, ficamos em estado de espera, e depois temos essa vida inteiramente nova, chamada "ressurreição". No livro sobre o assunto, eu me diverti muito desenhando um mapa das crenças judaicas sobre da vida após a morte, dentro de um mapa maior das crenças antigas a esse respeito. No judaísmo há algumas variações. Os fariseus acreditavam na ressurreição, e parece que essa era a crença principal no judaísmo palestino do tempo de Jesus. Os saduceus não acreditavam em vida após a morte, muito menos em ressurreição. E pessoas como Fílon, e talvez os essênios, acreditavam em uma imortalidade espiritual em uma única etapa, na qual, após a morte, nós simplesmente vamos para onde temos de ir e ficamos lá, em vez de passar por uma posterior ressurreição.

Isso tudo torna-se ainda mais interessante porque, em todas as sociedades estudadas, as crenças sobre a vida após a morte são muito conservadoras. Diante da morte, parece que as pessoas voltam às práticas e crenças que conhecem, à maneira como a tradição, a família, a vila, e assim por diante, cultivam costumes

fúnebres. Assim, é verdadeiramente notável que, até o fim do segundo século, quando os gnósticos começaram a usar a palavra "ressurreição" num sentido muito diferente, todos os primeiros cristãos que conhecemos acreditavam em uma futura ressurreição do corpo, embora muitos deles viessem do mundo pagão, onde esse assunto era considerado pura bobagem.

Um mito moderno circula por aí, dizendo que fomos apenas nós, com nossa ciência contemporânea pós-Esclarecimento, que descobrimos que pessoas mortas não se levantam do túmulo. Os antigos, pobrezinhos, não eram esclarecidos, então acreditavam em todos esses milagres malucos. Mas isso é simplesmente falso. Um adorável trecho literário de C. S. Lewis é sobre isso. Ele fala da virginal concepção de Jesus e diz que José ficou preocupado com a gravidez de Maria não porque não soubesse de onde vinham os bebês, mas porque sabia. Acontece o mesmo com a ressurreição de Jesus. As pessoas do mundo antigo eram incrédulas quanto à alegação cristã porque sabiam perfeitamente bem que quando alguém morre, permanece morto.

Então, descobrimos — e isso é absolutamente fascinante para mim — que podemos rastrear, no cristianismo nascente, variações da clássica crença judaica na ressurreição. Primeiro, em vez de a ressurreição ser algo que simplesmente ia acontecer a todo o povo de Deus no fim dos tempos, era, para os cristãos, algo que acontecera antecipadamente a uma pessoa. Bem, nenhum judeu do primeiro século, pelo que eu saiba, podia acreditar que uma pessoa ressuscitasse antes de todas as outras. Era uma inovação radical, mas todos os cristãos acreditavam nisso.

Segundo, as pessoas acreditavam que a ressurreição envolveria a *transformação* do corpo físico. Os judeus que acreditavam na ressurreição estavam divididos. Uns diziam que teriam um corpo físico exatamente igual ao que tinham em vida, e outros diziam que novo corpo seria luminoso, brilhante como uma estrela. Os primeiros cristãos não diziam nem uma coisa nem outra. Falavam de um novo tipo de forma física — isso fica muito claro nos ensinamentos de Paulo, e não apenas nos dele —, definitivamente corporal no sentido de ser sólido e substancial, mas transformado, de modo que não fosse mais suscetível à dor ou à morte. Isso é algo novo. Essa descrição de ressurreição não é encontrada no judaísmo.

Terceiro, naturalmente, os cristãos acreditavam que o Messias ressurgira de entre os mortos, no que nenhum judeu do Segundo Templo acreditava porque, de acordo com o judaísmo do Segundo Tempo, o Messias jamais morreria. Então, isso também era uma novidade.

Quarto, os cristãos usavam a idéia de ressurreição de um modo diferente. No judaísmo, a idéia fora usada como metáfora para "retorno do exílio", como vemos em Ezequiel, capítulo 37. Mas no cristianismo iniciante — e estou falando bem do início, por exemplo, do tempo de Paulo —, encontramos essa idéia usada em conexão com batismo, santidade e vários outros aspectos que não faziam parte do judaísmo. Isso mostra uma radical inovação, algo muito diferente do ponto de vista judaico.

Quinto, achamos que, para os primeiros cristãos, "ressurreição" era algo para o que o povo de Deus contribuía. Os cristãos eram chamados para trabalharem juntamente com Deus para implementar o que fora iniciado na Páscoa e, assim, antecipar o novo mundo que Deus, um dia, criaria. Isso também era novo, mas explicável apenas como uma mutação dentro do judaísmo.

Sexto, vemos que no cristianismo emergente a ressurreição deixou de ser uma doutrina entre muitas outras — importante, mas não demais —, o que continua a ser no judaísmo, para tornar-se o centro de tudo. Tire essa idéia, digamos, dos livros de Paulo, de I Pedro, do Apocalipse, e destruirá toda sua estrutura. Temos de concluir que algo deve ter acontecido para tirar "ressurreição" da periferia para o ponto mais central.

Sétimo, descobrimos que no cristianismo iniciante não havia crenças variadas sobre o que acontece após a morte. No judaísmo havia vários pontos de vista, e no mundo pagão, ainda mais, mas no cristianismo havia apenas uma; a ressurreição. Levando em consideração como as pessoas são conservadoras em suas opiniões sobre a vida após a morte, isso é realmente notável. Parece, de fato, que o cristianismo nascente tinha boas razões para repensar até essa mais pessoal e importante questão de crença. Vemos que os primeiros cristãos discordam sobre uma porção de coisas, mas eram notavelmente unânimes em sua opinião de que a ressurreição devia ser sua crença, mas também a respeito de como ela funciona.

Tudo isso força-nos, como historiadores, a fazer uma pergunta muito simples: por que os primeiros cristãos tinham essa muito nova, mas admiravelmente unânime, opinião a respeito da ressurreição? Essa é uma pergunta histórica de fato interessante. É claro, todos os primeiros cristãos diziam que tinham essa opinião por causa do que acreditavam a respeito de Jesus. Agora, se a idéia de que Jesus se ergueu dos mortos só aparecesse depois de vinte ou trinta anos de cristianismo, como muitos estudiosos céticos têm suposto, encontraríamos muitas facções que não aceitariam a ressurreição, e aquelas que aceitassem lhe dariam uma forma diferente daquela específica do cristianismo primitivo. Assim, a ampla e unânime aceitação da crença na ressurreição pelos primeiros cristãos força-nos a dizer que alguma coisa certamente *aconteceu* para moldar e colorir todo o movimento cristão.

A esta altura, temos de perguntar: e as narrativas encontradas no Evangelhos? O que dizer de Mateus 28, do curto relato em Marcos 16, do um pouco mais longo em Lucas 24 e do muito mais longo em João 20-21? E, claro, eu, como praticamente todos os estudiosos dos Evangelhos, acredito que eles foram escritos muito mais tarde. Não sei quando foram escritos. Ninguém sabe, apesar de alguns eruditos insistirem em nos dizer que sabem. Os Evangelhos podem ter sido escritos cedo, por volta do ano 50 do primeiro século, talvez ainda antes, ou no ano 70 e até 80 ou 90. Mas, para o argumento que defendo no momento, isso não faz diferença.

O que importa é que as narrativas sobre a ressurreição e o material relacionado ao assunto, encontrado no começo do livro de Atos, têm certas características importantes, comuns aos quatro Evangelhos, demonstram historicamente que, embora fossem escritos mais tarde, relatam os fatos de uma forma que deixa claro que não foram muito alterados, que foram editados, mas não substancialmente modificados. Isso é, obviamente, de enorme importância.

A primeira característica é o retrato de Jesus nas narrativas da ressurreição. Já foi dito, muitas e muitas vezes, que: 1) o Evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito, e ali há pouca coisa sobre a ressurreição; 2) o de Mateus veio depois, e nele não há muito mais; 3) já próximo do fim do século, apareceram os Evangelhos de Lucas e João, e só então encontramos histórias de

Jesus comendo peixe assado, preparando o desjejum à beira do mar, convidando Tomé a tocá-lo, e assim por diante. De acordo com a teoria, havia cristãos já quase no fim do primeiro século que começaram a acreditar que Jesus não era genuinamente humano, que não era um homem real, de modo que Lucas e João inventaram aquelas histórias a fim de dizer que sim, que ele era humano, que o Jesus ressuscitado tinha corpo real, e assim por diante.

O problema com essa teoria que, diga-se de passagem, é bem popular é que aquelas narrativas sobre Jesus estar cozinhando na praia, partindo o pão em Emaús, convidando Tomé a tocá-lo, e outras mais, mostra esse mesmo Jesus passando por portas fechadas, às vezes sendo reconhecido, e às vezes não sendo, desaparecendo de um momento para o outro e, finalmente, subindo ao céu. Suponhamos que eu estivesse inventando uma história no ano 95 d.C., porque sabia que algumas pessoas estavam um pouco inseguras a respeito da questão de Jesus verdadeiramente humano. Eu não poria todo esse material em minha história. Seria como marcar um gol contra.

Do outro ponto de vista, se você fosse um judeu do primeiro século e quisesse inventar uma história sobre Jesus ter sido erguido do meio dos mortos, o mais natural seria recorrer a Daniel 12, um dos grandes textos sobre ressurreição para o judaísmo do Segundo Templo. Em Daniel 12 está escrito que, no reino do Pai, o justo brilhará como uma estrela. Jesus cita essa passagem em Mateus 13. Por isso, o mais fascinante é que nenhuma narrativa da ressurreição mostra Jesus brilhando como uma estrela. Se os evangelistas estivessem se aproveitando desses textos para dar credibilidade ao que estavam inventando teriam dito que isso acontecera.

Assim, a partir desses dois pontos de vista, o retrato de Jesus nos relatos da ressurreição é muito, muito estranho. Não é o que se poderia esperar que fosse. Não há nenhuma descrição como essa nas narrativas judaicas da época. Mas, de modo notável, ela é uniforme nos Evangelhos de Mateus, Lucas e João. No de Marcos, o relato é curto demais para que possamos saber o que mais ele teria contado se houvesse continuado um pouco mais. Então, realmente, algo muito bizarro aconteceu. É como se os evangelistas estivessem querendo no dizer: "Sei que vocês vão achar muito difícil acreditar, mas foi isso verdadeiramente o que aconteceu". O

acontecimento foi tão extraordinário que deixou sua marca nas narrativas. Quatro pessoas não tirariam a mesma coisa da cabeça. Qualquer um que escrevesse um relato fictício do acontecimento naquela Páscoa teria tornado Jesus mais claramente reconhecível.

Deixem-me fazer um comentário à parte. Quem lê os relatos de Mateus, Marcos, Lucas e João no original grego e os compara, vê que são muito diferentes, embora todos contassem a mesma história, que mostra as mulheres indo ao túmulo, e assim por diante. Os quatro usam palavras diferentes, então, podemos supor que um copiou do outro, simplesmente.

O segundo fato é que há uma ausência quase completa de alusões ao Velho Testamento nos relatos da ressurreição. Nas narrativas da crucificação, fica claro que a história da morte de Jesus foi contada vezes sem conta na comunidade cristã primitiva, com alusões ao Salmo 22, Isaías, capítulo 53, Zacarias e outras passagens do Velho Testamento. Mas quando se trata da ressurreição, não encontramos essas alusões na narrativa dos quatro evangelistas. Vale lembrar que o apóstolo Paulo, em Coríntios I, capítulo 15, ergueu-se de entre os mortos "de acordo com as Escrituras". No início da década de 50 do primeiro século, ele tinha uma rica coleção de textos do Velho Testamento a que recorrer para interpretar a ressurreição. Teria sido muito fácil para Mateus, que adorava nos falar sobre o cumprimento das Escrituras, dizer que aquilo acontecera para que as Escrituras se cumprissem. Ele, porém, não faz isso. Do mesmo modo, João explica que, quando os discípulos foram ao túmulo, ainda não conheciam a passagem das Escrituras que diz que ele ressurgiria de entre os mortos. Mas também não cita a passagem, nem diz em que parte do Velho Testamento se encontra. E, na estrada de Emaús, Lucas pede a Jesus que explique as Escrituras, mas também não conta o que foi que Jesus explicou.

Isso é muito estranho. Ou dizemos que a igreja primitiva escrevia narrativas da ressurreição repletas de citações ao Velho Testamento, e que Mateus, Marcos, Lucas e João, agindo de forma independente, usaram essas referências, ou dizemos que essas histórias remontam ao início de uma tradição oral que precede a reflexão teológica. Em minha opinião, essa segunda explicação é, de longe, a mais provável.

A terceira característica fascinante das narrativas é o lugar ocupado pelas mulheres. No mundo judeu e pagão antigo, as mulheres não tinham credibilidade para serem aceitas como testemunhas em um julgamento. E, quando fala da tradição pública sobre Jesus, em Coríntios I, capítulo 15, Paulo diz: "Esta é a história como a contamos. Ele foi crucificado por causa de nossos pecados, de acordo com as Escrituras, e então foi visto por...". Segue-se uma lista de nomes masculinos. "Por Cefas, Tiago, pelos primeiros discípulos, por quinhentos ao mesmo tempo e, por último, por mim." Então, perguntamos: Desculpe, Paulo, mas onde estão as mulheres? A resposta é que, já naquela época, a tradição pública varrera as mulheres do relato porque sabia que elas teriam problemas se não fossem eliminadas. Vimos o problema que enfrentaram quando lemos Celsus que, um século mais tarde, escarnece da ressurreição dizendo: "Essa fé baseia-se apenas no testemunho de algumas mulheres histéricas".

Então, é fascinante que em Mateus, Marcos, Lucas e João, temos Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e outras mulheres. E Maria Madalena, justo ela — sabemos de seu passado —, é escolhida como principal testemunha e aparece em todos os quatro relatos. Como historiadores, somos obrigados a comentar que, se essas histórias foram inventadas cinco anos depois da morte de Jesus, para não falar em trinta, quarenta ou cinqüenta anos depois, eles nunca poriam Maria Madalena nesse papel. Do ponto de vista dos defensores cristãos que querem explicar a uma platéia cética que Jesus realmente ressurgiu dos mortos, pôr Maria Madalena nesse papel é o mesmo que dar um tiro no próprio pé. Mas para nós, historiadores, esse tipo de coisa é puro ouro em pó. *Os primeiros cristãos nunca, nunca inventariam isso.* As histórias sobre as mulheres descobrindo o túmulo vazio e depois encontrando Jesus ressuscitado devem ser vistas como solidamente históricas.

Passemos, então, à quarta e última característica fascinante dos relatos. Aqui falo como pregador que pregou praticamente em todos os domingos de Páscoa nos últimos trinta e cinco anos. Pregadores, de acordo com a tradição ocidental, fazem na Páscoa sermões sobre a ressurreição de Jesus, nossa vida futura, nossa própria ressurreição ou nossa ida para o céu. Mas nas narrativas de Mateus, Marcos, Lucas e João, não há nenhuma menção a uma vida futura. Paulo, no entanto, cada vez que menciona a

ressurreição fala também dessa nossa futura vida. Em Hebreus, lemos sobre a ressurreição de Jesus e a nossa. No livro do Apocalipse, mais uma vez encontramos um vínculo entre nossa própria ressurreição e a de Jesus. Justino, o Mártir, Inácio de Antioquia e Irineu usam esse vínculo. "Pensamos na ressurreição de Jesus a fim de refletir sobre a nossa."

Mas Mateus, Marcos, Lucas e João não dizem "se Jesus ressuscitou, nós também vamos ressuscitar um dia". Dizem, e isso surpreende as pessoas, que Jesus ressuscitou, e que por isso era realmente o Messias. "Começou a nova criação de Deus. Temos uma tarefa a cumprir e, o mais importante, somos levados a adorar esse Jesus, porque sabemos que ele encarnou o Deus de Israel, o criador do universo." Em outras palavras, essas histórias, como as lemos nos Evangelhos, remontam a um modo primitivo de contar a história que nem mesmo nos diz que também seremos ressuscitados porque Cristo ressuscitou, como nos diz Paulo no final da década de 40 do primeiro século. Assim, temos de concluir que essas narrativas surgiram antes de Paulo, no tempo em que a igreja estava apenas começando, ainda em choque diante do acontecimento totalmente inesperado da ressurreição e tentando compreender o que ele significava.

Tirei certas conclusões de tudo isso. A fim de explicar o surgimento do cristianismo, a fim de explicar a existência desses quatro relatos da ressurreição, mais o que encontramos a respeito em Atos e nas epístolas de Paulo, precisamos dizer que a igreja nascente de fato acreditava que Jesus se levantara corporalmente do túmulo. Não existe nenhuma evidência que nos leve a pensar que algum dos primeiros cristãos não acreditava. Mas como podemos, como historiadores, explicar isso?

É óbvio que, como cristãos, podemos interromper o andamento desse argumento. Muitos cristãos têm feito isso, o que é uma pena, porque é sinal de que não entenderam o ponto vital. "Claro, ele era o Filho de Deus, podia fazer qualquer coisa", é uma alegação freqüente.

Eu, porém, não quero fazer isso. Quero ser fiel aos textos, que não fazem essa alegação. O que devemos perguntar é como podemos explicar esse fenômeno extraordinário, o fato de o cristianismo primitivo tomar essa forma específica e de contar-nos as histórias muito específicas que nos contou. Quando procuro

explicações históricas, descubro que duas coisas em particular devem ter acontecido: 1) devia haver um túmulo vazio, que era conhecido como o que recebera o corpo de Jesus, e não podia haver engano; 2) deve ter havido aparições de Jesus ressuscitado.

Por que as duas coisas devem ter acontecido? Porque, se houvesse um túmulo vazio e nenhuma aparição, todo o mundo antigo chegaria à óbvia conclusão — óbvia para eles, não para nós — de que o corpo fora roubado. Os túmulos eram sempre assaltados, principalmente se as pessoas sepultadas eram ricas ou famosas, porque podia haver jóias lá dentro. Então, as pessoas diriam o que Maria disse: "Roubaram o corpo. Não está lá, não sei o que aconteceu". E ninguém jamais falaria em ressurreição, se tudo se resumisse a um túmulo vazio.

Do mesmo modo, não podemos explicar os dados históricos que comentamos, dizendo simplesmente que os discípulos devem ter tido algum tipo de experiência que tomaram como um encontro com Jesus. Sabiam que Jesus fora morto. Todos sabiam a respeito de alucinações, espíritos e visões. A antiga literatura judaica e a pagã estão cheias dessas coisas. Isso remonta a Homero, a Virgílio. Algumas pessoas, recentemente, têm dito, para argumentar que a ressurreição não pode ter acontecido, coisas assim: "Ah, bem, quando morre um ente querido nosso, às vezes o vemos junto de nós, sorrindo, até mesmo conversando, então a visão desaparece. Talvez fosse isso o que aconteceu aos discípulos". E é verdade, li sobre isso. Trata-se de um fenômeno bem-documentado que faz parte do processo de luto, e cada um pode explicá-lo como quiser. Mas o caso é que *os cristãos primitivos também conheciam tais fenômenos.* Sabiam perfeitamente que havia coisas como visões, alucinações, sonhos, espíritos, e assim por diante. Se elas tivessem a experiência, por mais vivida, de estar com Jesus, mas o túmulo não estivesse vazio, teriam dito: "Nossa, isso foi muito forte e, de certa forma, consolador, mas ele não ressuscitou, é claro, porque os mortos não se levantam — até que todos se levantem no fim dos tempos — e, seja como for, o corpo dele continua no túmulo".

Neste ponto, precisamos lembrar a maneira como os judeus daquele tempo enterravam os mortos. Um funeral, na Palestina da época, era feito em duas etapas. Na primeira, embrulhavam o corpo em panos, com especiarias, e o colocavam numa laje em uma tumba cavada na rocha, ou talvez até no porão da casa. Não o enterravam da maneira que é usada no mundo ocidental moderno,

em uma cova na terra, que depois é preenchida, porque depois, quando a carne se decompunha, os ossos eram retirados. Daí a necessidade de especiarias, que disfarçavam o mau cheiro da decomposição. Então, decomposta a carne, os ossos eram recolhidos e colocados em um ossuário, uma caixa que era guardada num lóculo — um nicho no fundo do túmulo ou em algum outro lugar conveniente. Os arqueólogos voltam a fazer escavações em Jerusalém, em busca de ossuários, cada vez uma nova estrada é aberta, um novo hotel Hilton ou um condomínio são construídos. Eles têm centenas, até mesmo milhares de ossuários.

A razão de eu estar dizendo isso é que, se o corpo de Jesus ainda estivesse no túmulo, os discípulos não teriam dificuldade em descobrir e diriam que, por mais fortes que fossem, as visões que haviam tido não passavam de alucinações e que Jesus, afinal, não se levantara de entre os mortos. Então, nós, como historiadores, dizemos que realmente deve ter existido um túmulo vazio, que as aparições de Jesus devem realmente ter acontecido, embora ele parecesse estranhamente transformado, de um jeito que os discípulos não esperavam, de um jeito que nós achamos muito desconcertante.

Chegamos, finalmente, ao último movimento neste jogo de xadrez. Como eu, um historiador, explico essas coisas que para mim são fatos: o túmulo vazio e as aparições de Jesus? A explicação mais fácil é que isso tudo aconteceu porque Jesus realmente se ergueu dos mortos, e os discípulos realmente o viram, embora com corpo renovado e transformado, de modo que agora parecia que ele podia viver em duas dimensões ao mesmo tempo. Essa, na verdade, talvez seja a melhor maneira de compreendermos o fenômeno: Jesus agora estava vivendo na dimensão de Deus e na nossa, ou, se preferirem, no céu e na terra, simultaneamente.

A ressurreição de Jesus nos dá *suficiente* explicação para o túmulo vazio e seus encontros com os discípulos. Tendo examinado todas as outras possíveis hipóteses que li a respeito do assunto, essa explicação, além de suficiente, é também *necessária.*

ANTONY FLEW: REFLEXÕES FINAIS

Estou muito impressionado com a abordagem do bispo Wright, que é absolutamente nova. Ele apresenta o argumento do cristianismo como algo novo, e isso é de enorme importância, principalmente para o Reino Unido, onde a religião cristã praticamente desapareceu. É uma explicação absolutamente maravilhosa, absolutamente radical e muito poderosa.

É possível que tenha havido ou que possa haver uma revelação divina? Como eu disse, não se pode limitar as possibilidades da onipotência, a não ser a de produzir o logicamente impossível. Tudo o mais está acessível à onipotência.