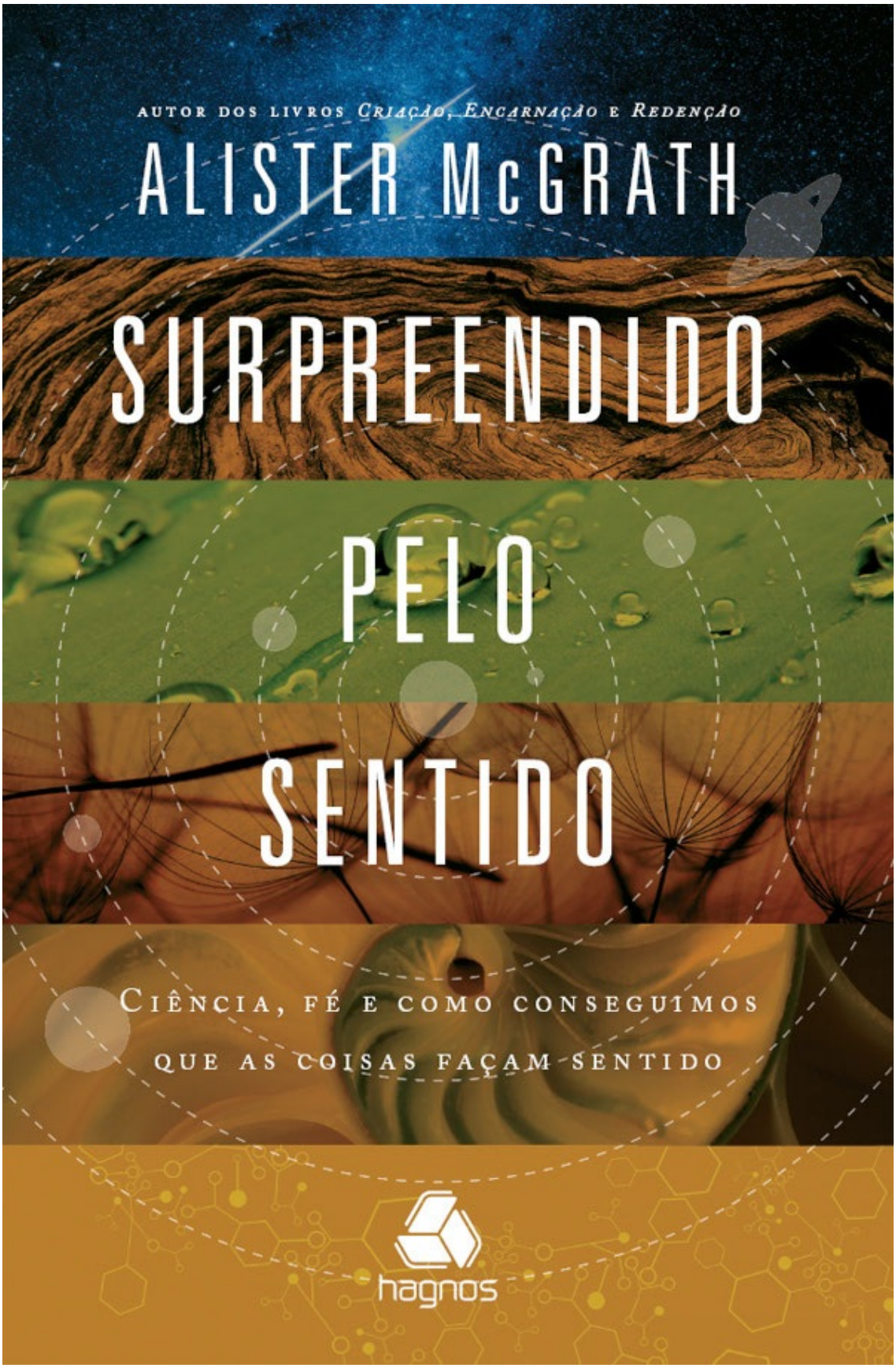
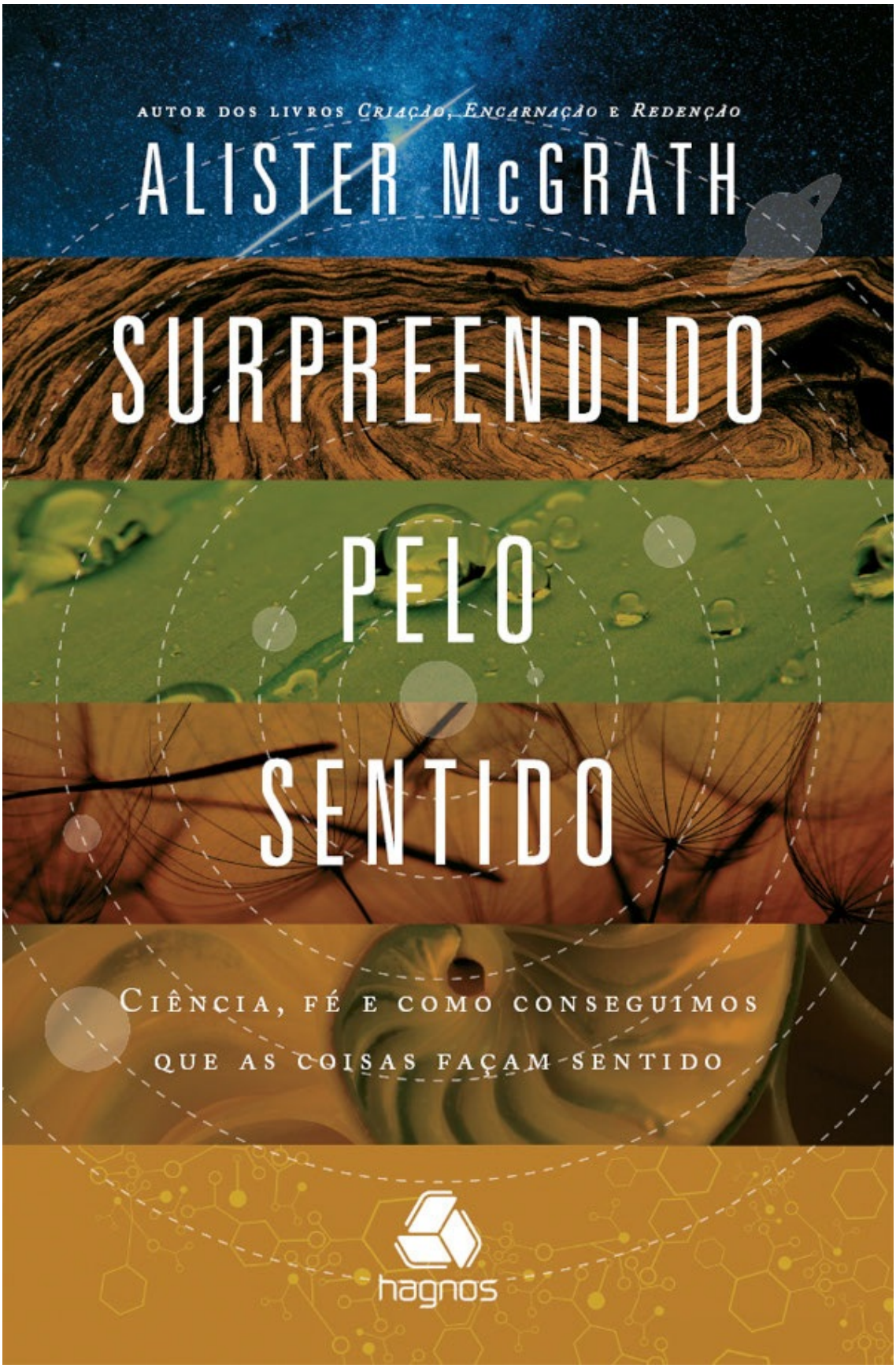

AUTOR DOS LIVROS *CRIAÇÃO, ENCARNAÇÃO E REDENÇÃO*
ALISTER McGRATH
SURPREENDIDO
PELO
SENTIDO
CIÊNCIA, FÉ E COMO CONSEGUIMOS
QUE AS COISAS FAÇAM SENTIDO
hagnos


AUTOR DOS LIVROS *CRIAÇÃO, ENCARNAÇÃO E REDENÇÃO*
ALISTER McGRATH
SURPREENDIDO
PELO
SENTIDO
CIÊNCIA, FÉ E COMO CONSEGUIMOS
QUE AS COISAS FAÇAM SENTIDO
hagnos

ALISTER MCGRATH

SURPREENDIDO PELO SENTIDO

CIÊNCIA, FÉ E COMO CONSEGUIMOS QUE AS COISAS FAÇAM SENTIDO


hagnos

©2011 by Alister E. McGrath

First edition published by Westminster John Knox Press

Louisville, Kentucky

Portuguese edition ©2015 by Editora Hagnos Ltda.

Tradução

Regina Aranha

Revisão

Andrea Filatro

Josemar de Souza Pinto

Capa

Maquinaria Studio

Diagramação

Catia Soderi

1a edição - Maio de 2015

Editor

Juan Carlos Martinez

Coordenador de produção

Mauro W. Terrengui

Impressão e acabamento

Imprensa da Fé

Todos os direitos desta edição reservados para:

Editora Hagnos

Av. Jacinto Júlio, 27

04815-160 - São Paulo - SP - Tel (11) 5668-5668

hagnos@hagnos.com.br - www.hagnos.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

McGrath, Alister E.

Surpreendido pelo sentido : ciência, fé e o sentido das coisas / Alister E. McGrath; tradução de Onofre Muniz. - São Paulo : Hagnos, 2015.

ISBN 978-85-7742-296-8

Título original: Surprised by meaning

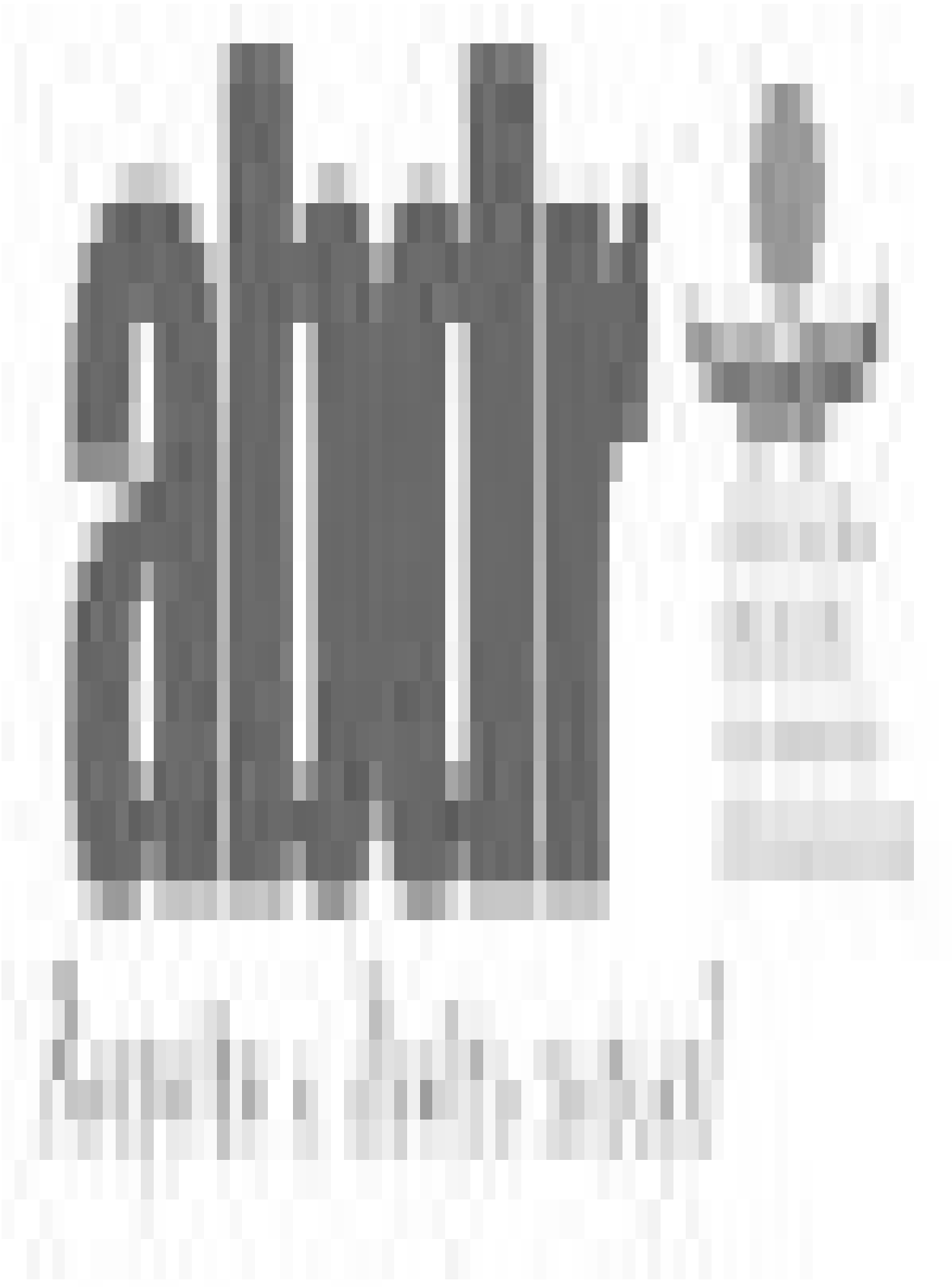
1. Significação (Filosofia) – Aspectos religiosos – Cristianismo 2. Religião e ciência 3. Fé 4. Vida I. Título II. Muniz, Onofre

15-0451 CDD 261.55

Índices para catálogo sistemático:

1. Cristianismo – Ciência

Editora associada à:



Sumário

Agradecimento

1. Em busca do quadro completo

2. O anseio pelo sentido das coisas

3. Os padrões nas margens do universo

4. Como atribuímos sentido às coisas

5. Reflexões de um ateu prescrito

6. Além do horizonte científico

7. Um ponto de vista cristão

8. A estrutura profunda do universo

9. O mistério da possibilidade de vida

10. Os acidentes da história biológica?

11. História, cultura e fé

12. O desejo do coração: anseio por relevância

13. Surpreendido pelo sentido

Conclusão

Agradecimento

Este livro é fundamentado em material originariamente preparado para a 2009 Drawbridge Lecture no King’s College, Londres; o 2009 Gifford Lectures na Universidade de Aberdeen, Escócia; uma reflexão sobre a relação da ciência com a fé transmitida no Lent 2010 pela British Broadcasting Corporation (BBC); o 2010 Laing Lecture na Escola de Teologia de Londres; e o 2010 Chaplaincy Lectures na Universidade Batista de Hong Kong. Sou grato às audiências originais por seus comentários inestimáveis na reelaboração do material para este livro.

Capítulo 1

EM BUSCA DO

quadro completo

Por que será que as pessoas gostam tanto de filmes de ficção criminal? Os detetives da televisão passaram a ser uma parte integral da cultura ocidental. As prateleiras das livrarias estão entulhadas com os últimos romances como os de Ian Rankin e Patricia Cornwell e também com os grandes nomes do passado. Escritores como sir Arthur Conan Doyle, Agatha Christie, Raymond Chandler, Erle Stanley Gardner e Dorothy L. Sayer construíram sua reputação conseguindo manter o interesse de seus leitores enquanto incontáveis casos de assassinatos misteriosos eram resolvidos diante dos olhos deles. Devoramos os casos de detetives de ficção como Sherlock Holmes, Philip Marlowe, Perry Mason, lorde Peter Wimsey e miss Jane Marple. Mas por que será que gostamos tanto desse tipo de história?

Dorothy L. Sayers tinha uma explicação para isso. No começo de 1940, Sayers foi convidada a fazer uma transmissão para a nação francesa, a fim de elevar o moral nos primeiros estágios da Segunda Guerra Mundial. Ela decidiu levantar a autoestima dos franceses ao enfatizar a importância da França como uma fonte de excelente literatura policial.[1] Infelizmente, Sayers ainda não tinha terminado de preparar sua fala em 4 de junho de 1940. O Quarto Comando Alemão, percebendo a oportunidade que esse adiamento lhe oferecia, invadiu a França uma semana depois. A fala de Sayer celebrando a literatura policial francesa nunca foi transmitida.

Um dos temas centrais da palestra de Sayer era que a ficção policial recorre aos nossos anseios mais profundos para construir sentido do que, para alguns, parece ser uma série de eventos sem relação uns com os outros. Ainda assim, nesses eventos estão os indícios, as marcas da relevância, que podem levar à solução do mistério. Os indícios precisam ser identificados e colocados no contexto. Conforme Sayer, usando uma imagem da mitologia grega, coloca: “Seguimos passo a passo o fio de Ariadne e, por fim, chegamos ao centro do labirinto”.[2] Ou, conforme outra imagem popularizada pelo grande filósofo da ciência inglês William Whewell (1794-1866), encontramos o fio certo no qual enfileirar as pérolas das nossas observações para que revelem seu verdadeiro padrão.[3]

Sayers, uma das novelistas inglesas de maior sucesso e muitíssimo talentosa, estava inquestionavelmente certa ao enfatizar a importância do anseio humano de que as coisas façam sentido. A “era de ouro da ficção criminal”, da qual ela foi uma ilustre representante, é um testemunho poderoso do nosso anseio em descobrir padrões, encontrar sentido e deslindar segredos escondidos. O romance policial apela à nossa crença implícita na racionalidade do mundo que nos rodeia e à nossa habilidade de descobrir seus padrões mais profundos. Somos confrontados com algo que precisa ser explicado — como em um dos casos mais conhecidos de Sherlock Holmes, a morte misteriosa de sir Charles Baskerville. O que aconteceu de fato ali? Não estávamos presentes para observar o evento. Ainda assim, por meio da análise cuidadosa das pistas, podemos identificar a explicação mais provável do que realmente aconteceu. Precisamos tecer uma rede de sentidos à qual esses eventos se ajustam de forma natural e convincente. As pistas, às vezes, apontam para diversas soluções possíveis. Elas não podem estar todas corretas. Precisamos decidir qual é a melhor explicação para o que é observado. A genialidade de Holmes está em sua habilidade de encontrar a melhor maneira de atribuir sentido às pistas que ele descobre durante o curso da investigação.

De incontáveis maneiras, vemos em nosso mundo esse anseio humano por entender os enigmas e as charadas da vida, passados e presentes. Os anglo-saxões amavam provocar uns aos outros com charadas complexas, cuja solução bem-sucedida era a contrapartida intelectual de provar ser um herói na batalha. Mais recentemente, o surgimento das ciências naturais reflete um anseio humano

fundamental de encontrar sentido por meio da nossa observação do mundo.[4] Que quadro completo une nossas observações díspares? Como os fios da evidência e da observação podem ser tecidos em uma tapeçaria de verdade? É uma visão que cativa a imaginação humana, inspirando-nos a explorar e descobrir as estruturas mais profundas da realidade.

Ansiamos por encontrar o sentido das coisas. Ansiamos por ver o quadro completo, por conhecer a história em sua totalidade, da qual nossa história é uma pequena parte, mas ainda assim importante. Discernimos com acerto a necessidade de organizar nossa vida em torno de alguma estrutura ou narrativa reguladora. O mundo à nossa volta parece estar salpicado de pistas para uma visão maior da vida. Contudo, como podemos ligar os pontos para descobrir o quadro completo? O que acontece se estamos tão sobrecarregados de pontos que não conseguimos discernir um padrão? E se não conseguirmos ver o que é importante em uma situação porque estamos dando atenção demais aos detalhes?

Ansiamos por encontrar o sentido das coisas. Ansiamos por ver o quadro completo, por conhecer a história em sua totalidade, da qual nossa história é uma pequena parte, mas ainda assim importante. Contudo, como podemos ligar os pontos para descobrir o quadro completo?

Edna St. Vincent Millay (1892-1950), poetisa norte-americana, falou de “uma chuva meteórica de fatos” caindo do céu.[5] Contudo, estes “permanecem inquestionados, separados”. São como fios que precisam ser tecidos em uma tapeçaria, pistas que precisam ser reunidas para revelar o quadro completo. Conforme Millay observou, estamos sobrecarregados de informação, mas não conseguimos extrair sentido da “chuva de fatos” com a qual somos bombardeados. Parece não haver “nenhuma narrativa para ligá-los”. Confrontados com um excesso de informação que não conseguimos processar, encontramo-nos vivendo no limite da incoerência e da falta de sentido. Parece que o sentido nos foi sonegado — se é que há algum sentido a ser encontrado.

Muitos consideram intolerável o pensamento de um mundo sem sentido. Se não há sentido, então não há nenhum propósito na vida. Vivemos em uma época na qual o crescimento da internet tornou mais fácil que nunca ter acesso à informação e acumular conhecimento. Mas informação não é a mesma coisa que sentido, e conhecimento não é a mesma coisa que sabedoria. Muitos se sentem engolidos por um tsunami de fatos no qual não conseguem encontrar sentido.

Esse tema é desenvolvido em uma passagem profunda e poderosa do Antigo Testamento, na qual Ezequias, rei de Israel, reflete sobre sua experiência de chegar perto do colapso mental (Is 38.9-20). Ele se compara a um tecelão que foi separado de seu tear (v. 12). Para usar a imagem de Millay que examinamos antes, deveríamos dizer que Ezequias foi bombardeado por "uma chuva meteórica de fatos" que ele não conseguia tecer em um padrão coerente. Os fios caíam dos céus sobre ele. Mas não havia como tecer esses fios a fim de revelar um padrão. Ele não conseguia criar um tecido com aqueles fios, que pareciam desconectados, apontando para nada, símbolos enigmáticos e assustadores da falta de sentido. O meio para fazer que esses fatos fizessem sentido fora tirado do rei. Ele se encontra reduzido ao desalento e ao desespero.

Para alguns, não há nenhum quadro completo, nenhum padrão de sentido, nenhuma estrutura mais profunda do cosmo. O que você vê é o sentido que consegue atribuir a tudo. Encontramos essa posição nos escritos do destacado ateu Richard Dawkins, que, de forma corajosa e confiante, declara que a ciência oferece as melhores respostas para o sentido da vida. E a ciência nos informa que não há sentido profundo na estrutura do universo. O universo não tem "nenhum desígnio, nenhum propósito, nenhum mal e nenhum bem, nada além de indiferença cega e impiedosa".[6]

Esse é um credo nítido, neutro e dogmático que oferece certezas confortáveis para o fiel. Mas será que Dawkins está correto? Essa parece ser uma leitura surpreendentemente superficial da natureza que arranha apenas a superfície, em vez de procurar padrões e estruturas mais profundos. Dawkins, em última análise, faz pouco mais que expressar uma predisposição contra o fato de o

universo ter algum sentido, mesmo que esta esteja disfarçada na forma pouco convincente de argumento. Suspeito que o verdadeiro problema para Dawkins é que ele está preocupado de que o universo possa vir a ter um sentido que ele não aprove.

Para a maioria dos cientistas naturalistas, as ciências têm de ser pensadas como representando uma jornada interminável em direção a um entendimento mais profundo do mundo. As ciências são simplesmente incapazes de oferecer respostas brilhantes e simples para as grandes questões da vida, como as preferidas por Dawkins. Forçar as ciências a responderem à questão que está além do escopo delas é abusar dessas ciências, não lhes respeitando a identidade e os limites. Dawkins parece tratar a ciência como se fosse uma ideologia ateia predeterminada, em vez de uma ferramenta investigativa por meio da qual podemos adquirir entendimento mais profundo do nosso mundo.

A vitalidade intelectual das ciências naturais está em sua capacidade de dizer algo sem ter de dizer tudo. A ciência simplesmente não consegue responder às questões sobre o sentido da vida, e não se devia esperar — muito menos, forçar — que fizesse isso. Exigir que a ciência responda às questões que estão além da sua esfera de competência tende potencialmente a levá-la ao descrédito. Essas questões são metafísicas, e não empíricas. Sir Peter Medawar (1915-1987), um sereno cientista racionalista ganhador do Prêmio Nobel de Medicina por seu trabalho sobre imunologia, insiste em que os limites da ciência devem ser identificados e respeitados. Do contrário, argumenta ele, a ciência passa a ser desrespeitada, ao ser prejudicada e explorada pelos indivíduos com agendas ideológicas. Há importantes questões transcendentais “às quais a ciência não pode responder e que nenhum avanço concebível da ciência a capacitaria a fazê-lo”.[7] O tipo de questões que Medawar tem em mente são o que alguns filósofos denominam as “questões últimas”: Por que estamos aqui? Qual é o sentido da vida? Essas são questões reais e importantes. Ainda assim, não são questões a que a ciência pode legitimamente responder: estão além do escopo do método científico.

Medawar, com certeza, está certo. No fim, a ciência não nos fornece as respostas que a maioria de nós está buscando e ela não pode mesmo fazer isso. Por exemplo, a busca pela vida boa sempre esteve no cerne da existência humana, e isso desde o alvorecer da civilização. Richard Dawkins, com certeza, está certo quando declara que "a ciência não tem métodos para decidir o que é ético".[8] No entanto, isso deve ser visto como uma declaração dos limites da ciência, e não como um desafio para a possibilidade de moralidade. A incapacidade da ciência em revelar valores morais apenas nos faz seguir em frente a fim de buscá-los em outro lugar, em vez de declarar a busca inválida e sem sentido. A ciência é amoral. Até mesmo o filósofo ateu Bertrand Russell, talvez um dos defensores menos críticos da ciência como o árbitro do sentido e do valor, estava ciente da inquietante ausência de direção moral da ciência. A ciência, se "usada de forma insensata", leva à tirania e à guerra.[9]

A ciência é moralmente imparcial precisamente porque é moralmente cega, colocando-se a serviço do ditador que quer forçar seu governo opressivo por meio das armas de destruição em massa; e, da mesma forma, colocá-la a serviço dos que desejam curar uma humanidade destruída e enfraquecida por meio de novas drogas e procedimentos médicos. Precisamos de narrativas transcendentes para nos fornecer orientação moral, propósito social e senso de identidade pessoal. Embora a ciência possa nos fornecer conhecimento e informação, ela é impotente para conferir sabedoria e sentido.

Então, como a fé cristã entra nesse cenário? O cristianismo defende que no esquema das coisas há uma porta escondida que abre para outro mundo: um novo modo de entendimento, um novo modo de viver e um novo modo de esperar. A fé é uma ideia complexa que ultrapassa em muito a simples asserção ou defesa de que determinadas coisas são verdades. É uma ideia relacional que aponta para a capacidade de Deus de cativar nossa imaginação, de nos estimular, de nos transformar e de nos acompanhar na jornada da vida. A fé ultrapassa o que é demonstrável pela lógica; ainda assim, é capaz de motivação e fundamentação racionais.

A fé, portanto, tem de ser vista como uma forma de crença motivada ou justificada. Não é um salto cego no escuro, mas a jubilosa descoberta de um quadro mais abrangente das coisas, do qual fazemos parte. É algo que induz e convida à sanção racional, e não algo que a compele. A fé diz respeito a ver as coisas que os outros deixaram passar e apreender sua relevância mais profunda. Não é por acidente que o Novo Testamento fala sobre vir à fé em termos de recuperar a visão, enxergando as coisas com mais clareza, ou como escamas caindo dos olhos do indivíduo (Mc 8.22-25; 10.46-52; At 9.9-19). A fé diz respeito a intensificar a capacidade da visão, permitindo-nos ver e apreciar os indícios que estão ali de fato, mas que são negligenciados ou mal-entendidos pelos outros.

Contudo, o Novo Testamento também fala a respeito da fé como algo incitado, produzido e sustentado por Deus, e não como uma realização humana. O Senhor cura nossa visão, abre nossos olhos e nos ajuda a ver o que realmente existe. A fé não contradiz a razão, mas a transcende por meio de uma jubilosa libertação divina dos frios e austeros limites da razão e da lógica humanas. Somos surpreendidos e deleitados por um sentido da vida que não poderíamos imaginar por nós mesmos. No entanto, uma vez que o vemos, tudo faz sentido e se encaixa. É como ler um romance de mistério de Agatha Christie já sabendo qual é o desenlace final. Somos, como Moisés, levados a subir o monte Nebo e ter um vislumbre da terra prometida — uma terra que realmente existe, mas está além da nossa capacidade normal de ver, escondida pelo horizonte das limitações humanas. A estrutura da fé, uma vez apreendida, nos concede uma nova maneira de ver o mundo e encontrar sentido em nosso lugar no esquema maior das coisas.

Uma das formas mais familiares de contemplar a presença de Deus na vida é estabelecida no Salmo 23, que fala de Deus como nosso pastor. Deus está sempre conosco, uma presença graciosa e consoladora na jornada da vida, mesmo quando tiver[mos] de andar pelo vale da sombra da morte (23.4). A tradição cristã se refere a Deus como nosso companheiro e operador de cura, alguém que dá sentido às perplexidades e enigmas da vida. O mundo pode parecer uma terra de sombras; todavia, Deus é a luz que ilumina nosso caminho enquanto viajamos. Conforme o poeta Paul Murray descreve, Deus é “o buraco

da agulha através do qual todos os fios do universo são puxados”.

Então como tentamos atribuir sentido às coisas? No capítulo seguinte, examinaremos esse assunto em detalhes.

Capítulo 2

O ANSEIO PELO

sentido das coisas

Terry Eagleton, o principal crítico cultural inglês, em sua avaliação brilhantemente apresentada sobre o “novo ateísmo”, ridiculariza aqueles que acham que a religião foi inventada para explicar as coisas.[10] Eagleton tem em mente os exageros um tanto lúdicos de Christopher Hitchens sobre esse assunto, como sua asserção leviana de que a religião, desde a invenção do telescópio e do microscópio, “não oferece mais uma explicação para nenhuma coisa importante”.[11] “A princípio, nunca se pretendeu que o cristianismo fosse uma explicação para qualquer coisa”, rebate Eagleton. “Seria o mesmo que dizer que, graças à torradeira elétrica, podemos deixar Chekhov de lado.” Para Eagleton, acreditar que a religião é uma “tentativa malfadada de tentar explicar o mundo” está no mesmo patamar intelectual de “ver o balé como uma tentativa malfadada de correr para pegar um ônibus”.

Contudo, os cristãos, apesar do julgamento correto de Eagleton de que há muito mais no cristianismo que uma tentativa de atribuir sentido às coisas, acreditam que determinadas coisas são verdade, que é possível confiar nelas e que elas iluminam nossas percepções, decisões e ações. A fé nos capacita a ver as coisas de forma distinta; e nos leva a agir de formas consistentes com isso. A fé cristã, independentemente do que possa ser, está inquestionavelmente preocupada com a crença de que Deus existe e de que essa existência possui relevância para a identidade, a atividade e a ação humanas. Conforme William James, psicólogo de Harvard, mencionou muitos anos atrás, a fé religiosa é basicamente a “fé na existência de uma ordem invisível de algum tipo em que podem ser encontrados e explicados os enigmas da ordem natural”.[12]

Os cristãos sempre sustentaram que sua fé faz sentido em si mesma e dá sentido aos enigmas e mistérios da nossa experiência. O evangelho é como uma radiação iluminadora que clareia a paisagem da realidade, permitindo que vejamos as coisas como são de fato. Simone Weil (1909-1943), filósofa e ativista social francesa, apresentou esse ponto de forma especialmente interessante. Embora tenha se convertido tardiamente ao cristianismo, Weil veio a ter profundo apreço por seu poder de lançar luz sobre nossa experiência do mundo.

Se acendo uma luz elétrica à noite do lado de fora da porta, não julgo seu poder ao olhar para o bulbo, mas ao ver quantos objetos ela ilumina. A claridade de uma fonte de luz é avaliada pela iluminação que projeta sobre objetos não luminosos. O valor de uma religião ou, de forma mais geral, de uma forma espiritual de vida é avaliado pela quantidade de esclarecimento lançado sobre as coisas deste mundo.[13]

A habilidade de esclarecer a realidade é uma importante medida da confiabilidade de uma teoria e um indicador de sua verdade.

Portanto, como procedemos no desenvolvimento de teorias sobre a realidade? Como fazemos teares que teçam os fios dos fatos em tapeçarias que mostrem padrões? Como construímos estruturas de sentido? Às vezes, nós as herdamos da nossa família ou as tomamos emprestado dos nossos amigos — um tipo de herança intelectual, uma forma de pensar que funcionou para outra pessoa e que esperamos também funcione para nós. Às vezes, absorvemos estruturas de outras culturas. Todo mundo parece acreditar em algo: então seguimos a corrente e também acreditamos. A maioria das pessoas que conheço acredita que o século 21 começou no dia 1º de janeiro de 2000. Na verdade, ele começou no dia 1º de janeiro de 2001.[14] No entanto, ninguém parece se incomodar com essa discrepância entre a opinião popular e o fato.

Vivemos em uma cultura na qual algumas pressuposições e convenções sociais parecem estar além de questionamento. No entanto, o famoso sociólogo polonês Zygmunt Bauman critica amplamente nossa tendência de confiar na “moda ideológica prevalente na atualidade, cujos atributos comuns são tomados por prova de seu sentido”.[15] A prevalência de uma crença pode não ser um indicador confiável de sua verdade, mas apenas um reflexo das modas intelectuais ou culturais transitórias. O que hoje parece ser permanente e globalmente aceito é com frequência descartado amanhã como uma forma ultrapassada de pensar. O pós-modernismo, por exemplo, inverte muitos julgamentos da modernidade que eram aparentemente inatacáveis, abrindo assim uma relevante diferença geracional no pensamento contemporâneo ocidental. Não há nada de errado em avaliar criticamente as ideias que encontramos ao nosso redor. Os problemas começam a surgir quando apenas aceitamos o que nos é informado e nos recusamos a pensar por nós mesmos.

Contudo, há uma alternativa para absorver passivamente nosso ambiente cultural e intelectual: podemos desenvolver nossa forma de pensar, conduzir nosso caminho e resolver as dúvidas por nós mesmos. Então, como podemos fazer isso? Uma abordagem clássica a essa questão foi estabelecida pelo grande filósofo norte-americano Charles Sanders Pierce (1839-1914). Ele chamou sua abordagem de “abdução”, embora em anos recentes ela tenha passado a ser amplamente conhecida como “inferência da melhor explicação”. Hoje, concorda-se amplamente que é a filosofia para investigar o mundo característica das ciências naturais. Então como isso funciona?

Pierce define o processo de pensamento que leva ao desenvolvimento de novas teorias científicas ou formas de pensar sobre a realidade conforme segue:

O fato surpreendente, C, é observado.

Mas, se A fosse verdade, C seria algo óbvio.

Por essa razão, há motivo para suspeitar de que A é verdade.[16]

A abdução é o processo por meio do qual observamos determinadas coisas e, a seguir, desenvolvemos a estrutura intelectual que pode conferir sentido a elas. Sherlock Holmes, o grande detetive ficcional, usa esse mesmo método, embora o denomine erroneamente de “dedução”. Às vezes a abdução, conforme sugere Peirce, “nos chega em um lampejo, com um ato de discernimento”. Às vezes, ela sucede por meio da reflexão lenta e metódica, enquanto tentamos criar cada possibilidade que construa sentido daquilo que observamos.

Peirce reflete muitíssimo sobre como os cientistas desenvolvem suas ideias e identifica esse processo como o método científico subjacente. A ciência começa reunindo uma série de observações e, depois, prossegue perguntando que estrutura de interpretação faz mais sentido daquilo que é observado. Pode ser uma teoria herdada, emprestada de uma época anterior. Ou pode ser uma forma de pensar completamente nova. A questão que precisa ser respondida é: Quão boa é a adequação entre a teoria e a observação? A fase da pesquisa denominada “adequação empírica” é com frequência usada em alusão a essa correspondência entre o que é visto no mundo e o que pode ser acomodado por uma teoria.

Considere os movimentos dos planetas contra os céus estrelados. Estes são observados há milhares de anos. Mas qual é a melhor maneira de encontrar sentido neles? Na Idade Média, pensava-se que a melhor explicação para essas observações era com frequência o modelo denominado “ptolemaico”. Essa teoria sustentava que a terra permanece no centro de todas as coisas, e o sol, a lua e os planetas giram em torno da terra. Era um modelo muito bem organizado, mas, no fim da Idade Média, ficou claro que não era suficientemente bom. As observações não se ajustavam à teoria. O modelo ptolemaico agonizava, incapaz de acomodar a evidência observacional cada vez mais acurada e detalhada sobre os movimentos dos planetas. Ficou claro que era necessária uma nova abordagem. No século 16, Nicolau Copérnico e Johannes Kepler propuseram

que todos os planetas, incluindo a terra, giravam em torno do sol. Esse modelo "heliocêntrico" provou ser muito mais bem-sucedido em encontrar o sentido dos movimentos dos planetas contra o céu escuro. A adequação empírica estreita entre a teoria e a observação sugeria firmemente que essa teoria estava certa. Ela ainda é o modelo padrão adotado pelos astrônomos.

Mas não é apenas a ciência que funciona dessa maneira. O próprio Peirce deixou claro que os advogados também dependiam da abdução para seu sucesso profissional. Eles têm de desenvolver uma lente teórica que ilumine a evidência e a leve a um foco agudo. O sistema de justiça criminal envolve chegar a um acordo sobre a melhor explicação da evidência apresentada diante da corte. Qual é o "quadro completo" que faz mais sentido com base na evidência? No fim, a teoria que convence um júri é aquela que combina tantos indícios quanto possível em uma narrativa coerente. Se há formas conflitantes de interpretar essa evidência, a melhor teoria é provavelmente a mais abrangente, a mais simples e a mais elegante. A questão essencial diante do júri é: Qual é a melhor explicação da evidência — a teoria da acusação ou a teoria da defesa?

Aqui observamos a busca do quadro completo que dá sentido a instantâneos individuais, a grande narrativa que confere sentido a histórias individuais, a grande teoria que conecta os indícios em um todo satisfatório e coerente. Pois o que se aplica a teorias científicas e legais também se aplica à nossa tentativa de entender o sentido da vida como um todo.

É como se nossa antena intelectual estivesse sintonizada a fim de discernir indícios para o propósito e o sentido ao nosso redor, alicerçados na estrutura do mundo. Precisamos de uma estrutura de referência que nos ajude a entender quem somos, por que temos importância e o que espera que façamos.

A história reforça nossa avaliação de como essa busca por sentido é importante

para a identidade humana. Nossos ancestrais distantes estudavam as estrelas, cientes de que conhecer esse movimento os capacitaria a navegar nos oceanos do mundo e predizer a cheia do Nilo. Contudo, o interesse humano no céu noturno ia muito além das questões da mera utilidade. Será que esses silenciosos pontinhos de luz no escuro veludo dos céus, conforme especulavam alguns, revelam algo mais profundo sobre a origem e o objetivo da vida? Será que eles testificam a respeito de uma ordem moral e de uma ordem intelectual mais profundas de coisas com as quais os seres humanos poderiam se alinhar? Será que a natureza está cravejada e estampada com indícios dos seus sentidos, e a mente humana foi modelada de tal modo que eles possam ser identificados e sua relevância possa ser apreendida? Será que um anseio pela eternidade foi plantado em nosso coração, para nos levar de volta para casa?

Pensamentos como esses, do início da civilização até hoje, cativam a imaginação de gerações. A verdadeira sabedoria diz respeito a discernir a estrutura mais profunda da realidade, subjacente à sua aparência externa. O livro de Jó, um dos mais excelentes exemplos da literatura de sabedoria do antigo Oriente Médio, fala sobre a sabedoria como algo que está oculto nas profundezas da terra, e cujo verdadeiro sentido está escondido de um vislumbre casual e superficial (Jó 28). A sabedoria é algo que temos de buscar; ela não é encontrada em uma leitura superficial da natureza. Não podemos nos contentar com apenas arranhar a superfície da realidade: precisamos encontrar os padrões mais profundos da verdade sob a aparência superficial e por trás dela. Sábios são aqueles que encontram um padrão que os outros não percebem. Conforme observa com sagacidade o filósofo Michael Polanyi, onde algumas pessoas apenas ouvem um ruído, outras ouvem uma melodia.[17]

Então por que precisamos de estruturas de referência? Por que tantas pessoas acham que essas estruturas são tão importantes? A resposta está em parte em nossa busca por um alicerce confiável para nossa vida. Todos nós precisamos edificar nossa vida sobre a rocha estável, sólida e segura da verdade, em vez de sobre as inconstantes areias da opinião. Contudo, há uma questão mais profunda aqui. A vida diz respeito a mais que apenas entender as coisas: diz respeito a conseguir lidar com a ambiguidade e a perplexidade e, depois, encontrar algo que valha a pena para nos dar direção e sentido. Para usar uma frase

desenvolvida pelo grande historiador e intelectual britânico sir Isaiah Berlin (1909-1997), precisamos de “óculos do pensamento” que nos permitam discernir os complexos padrões que vemos à nossa volta e os tragam a um foco aguçado.[18] Mas que conjunto de lentes desses óculos nos permite ver as coisas com mais clareza? Que quadro revelam? E onde nos encaixamos nisso?

A importância desse ponto foi enfatizada por Vicktor Frankl (1905-1997), cuja experiência em campos de concentração nazistas levou-o a perceber a importância de discernir o sentido em lidar com situações traumáticas.[19] A sobrevivência depende da vontade de viver que, por sua vez, depende do discernimento e do propósito até mesmo nas situações mais degradantes — experimentadas diretamente como ameaças à sobrevivência e à autopreservação. Quem as enfrentam melhor são aqueles que têm estruturas de sentido que os capacitam a acomodar suas experiências em seu mapa mental. Frankl cita o filósofo alemão Friedrich Nietzsche: a pessoa “que tem um motivo para viver consegue aguentar quase qualquer coisa”. Frankl está falando sobre o discernimento do sentido, e não sobre a invenção do sentido. Sem a capacidade de entender o sentido dos eventos e das situações e atribuir sentido a eles, somos incapazes de lidar com a realidade.

Precisamos de um mapa mental da realidade que nos permita nos posicionar, ajudando-nos a encontrar nosso caminho ao longo da estrada da vida. Precisamos de lentes, óculos, que ponham em foco claro as questões fundamentais sobre a natureza humana, o mundo e Deus. E precisamos de uma forma de checar se a realidade garantida a cada um de nós é apenas um minúsculo fragmento de uma verdade muito maior que está além de nós. Conforme Paulo comenta de forma excelente: Agora vemos como por um espelho, de modo obscuro (1Co 13.12). A fé cristã declara que existe um mapa confiável e que este nos ajuda a nos posicionar em relação às grandes questões da vida. Talvez seja apenas um esboço de um mapa, em vez de um mapa detalhado do terreno. Mas é bastante bom para as nossas necessidades. Não vemos o quadro completo neste mundo; mas vemos indícios suficientes para saber que existe um quadro e que somos parte importante desse quadro.

Então, que indícios nos ajudam encontrar essa camada mais profunda de sentido? Examinaremos essa questão no capítulo seguinte.

Capítulo 3

OS PADRÕES NAS

margens do universo

Conta-se a história do antigo filósofo grego Arístipo de Cirene (c. 435 – c. 356 a.C.) que, vítima de um naufrágio, foi arrastado para a costa da ilha mediterrânea de Rodes. Ele não tinha ideia de onde havia desembarcado. Será que a ilha não era habitada? Conforme caminhava ao longo da costa, encontrou alguns padrões geométricos indicados na areia. “Regozijemo-nos!”, declarou ele. “Deve haver pessoas aqui!”[20]

Arístipo vira características da paisagem natural que lhe pareciam apontar para a inteligência humana. Os padrões se destacavam como sendo designados e desenhados por pessoas iguais a ele mesmo. A própria natureza não podia ter produzido essas estruturas. A única explicação que fazia sentido para ele era que havia outras pessoas na ilha.

Essa é uma excelente história; ainda assim não devemos negligenciar sua relevância mais profunda. Arístipo observou um indício, algo que ele percebeu apontar para algo mais. As marcas geométricas nas areias de Rodes eram sinais de uma presença humana na ilha. Outra história que fala muito do mesmo ponto é o famoso romance de Daniel Defoe, Robinson Crusoé (1719). Crusoé naufragou em uma ilha e acreditava estar ali por conta própria. Um dia, ele se espanta ao encontrar a marca de um pé humano na areia da praia. A conclusão que tira dessa observação é tão simples quanto inevitável: tinha de haver alguém mais em sua ilha. Ele não está sozinho. Crusoé não tem certeza se fica deleitado

ou aterrorizado. Seria essa outra pessoa um amigo ou um inimigo? Um aliado ou uma ameaça?

Aqui vemos um padrão de pensamento que é particularmente característico das ciências naturais. Observamos determinadas coisas. Contudo, conforme meditamos sobre elas, percebemos que elas parecem apontar para algo além — para algo desconhecido e ainda não observado.

Aqui vemos um padrão de pensamento que é particularmente característico das ciências naturais. Observamos determinadas coisas. Contudo, conforme meditamos sobre elas, percebemos que elas parecem apontar para algo além — para algo desconhecido e ainda não observado. Os indícios no mundo ao nosso redor nos alertam para a provável existência de realidades até aqui escondidas e desconhecidas. Graças à curiosidade intelectual humana, ansiamos por descobrir essas verdades secretas. O que vemos nos faz ansiar por ir além do horizonte do nosso conhecimento e verificar o que está além dele. Será que conseguimos descobrir para o que esses indícios parecem apontar? Será que conseguimos entrar no novo mundo que eles sugerem?

Em 1781, William Herschel, astrônomo inglês, descobriu um novo planeta. A descoberta provocou grande entusiasmo, uma vez que a elite científica de sua época assumira que não havia nenhum planeta além dos conhecidos pelos astrônomos antigos: Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Após alguma discórdia, a comunidade científica internacional concordou em denominar o novo planeta de “Urano”.[21] Nos anos seguintes à sua descoberta, os astrônomos observaram o novo planeta, calculando sua órbita e distância do sol. Ficou imediatamente claro que Urano está muito distante de Saturno, tornando o sistema solar maior do que se pensara antes.

No entanto, logo ficou claro que algo estava errado. Em 1821, tornou-se cada vez mais óbvio que o novo planeta não se comportava exatamente conforme o

previsto. Matemáticos franceses e ingleses calcularam sua órbita com base na clássica teoria do movimento planetário demonstrada, no século 17, por sir Isaac Newton. Então qual seria o problema?

Uma explicação possível era que a teoria de Newton estava errada. Talvez fosse necessário rever toda a teoria do movimento planetário. Talvez a atração gravitacional do sol não seguisse as predições de Newton em grandes distâncias como essa. Ainda assim, havia outra forma de extrair sentido dessas observações enigmáticas. E se houvesse outro planeta desconhecido além de Urano? Sua tração gravitacional podia distorcer a órbita de Urano e fazê-lo se comportar dessa forma incomum.

Dois matemáticos empreenderam de forma independente a tarefa de investigar essa possibilidade. John Couch Adams, em Cambridge, e Urbain Le Verrier, em Paris, chegaram a prognósticos semelhantes de onde um planeta, até aquele momento desconhecido, podia ser observado no céu noturno. No fim, Urbain Le Verrier, em setembro de 1846, escreveu a um colega do Observatório de Berlim informando-o onde procurar o hipotético novo planeta no céu noturno. O astrônomo alemão Johann Gottfried Galle, uma hora após iniciar sua busca, encontrou o planeta agora conhecido como “Netuno”.[22]

Essa história famosa é contada com frequência para enfatizar o poder preditivo das ciências naturais. As ciências, com frequência, entendem as coisas de forma equivocada, fazendo predições que mostram estar fundamentadas em pressuposições incorretas. Ainda assim, até mesmo esses fracassos são instrutivos. Afinal, eles ajudam a identificar as pressuposições falsas e forçam a correção delas. John Couch Adams e Urbain Le Verrier estavam confiantes de que o comportamento incompreensível de Urano só era intrincado porque estava sendo interpretado em um contexto equivocado. Quando usaram uma lente teórica, perceberam que ela estava opaca e fora de foco. Mas eles estavam confiantes de que era possível encontrar outra lente teórica que daria ao comportamento do planeta um foco aguçado, lançando luz sobre o movimento celestial e oferecendo uma explicação de por que Urano se comportava dessa

maneira. E essa confiança, conforme os eventos comprovaram, provou ser justificada.

Vemos aqui o clássico esboço da tentativa científica de construir sentido de suas observações do mundo. As coisas não acontecem simplesmente. Elas se ajustam a um padrão, um quadro completo, um esquema global das coisas. Que teoria faz mais sentido daquilo que experimentamos e observamos no mundo? A necessidade de “preservar o fenômeno” na explicação científica é percebida desde os tempos de Aristóteles, na época clássica. As teorias científicas mudam com o tempo por dois principais motivos. Primeiro, são feitas novas descobertas, o que significa que as formas existentes de pensar têm de ser reavaliadas. Segundo, é desenvolvida uma nova teoria que confere mais sentido à evidência observacional que as teorias existentes.

A nova explicação do misterioso comportamento orbital do planeta Urano foi facilmente examinada e mostrou estar correta. Mas nem sempre as coisas são tão diretas e claras. Às vezes, uma teoria parece fazer muitíssimo sentido daquilo que é observado; todavia, ela não pode ser provada porque simplesmente não há informação disponível suficiente. Um exemplo clássico disso é a teoria da seleção natural de Charles Darwin, apresentada em sua obra Origem das espécies (1859).

Darwin foi confrontado com uma série de observações sobre o mundo natural que, conforme ele mesmo concluiu, não se encaixavam bem nas teorias existentes da origem das espécies. Por exemplo, por que algumas espécies tinham estruturas vestigiais, como os mamilos dos mamíferos machos? Darwin acreditava que sua teoria da seleção natural fazia mais sentido dessas observações que qualquer outra teoria. Mas ele não podia provar que a teoria estava certa. Havia pontas soltas em todas as partes. Sua teoria lança luz sobre muitas observações do mundo natural — mas não sobre todas elas. Darwin, não obstante, estava convencido de que sua teoria era correta. Era simplesmente boa demais para ser falsa: explicava muitas coisas, e as explicava muito bem.

É difícil supor que uma falsa teoria explicaria, de maneira tão satisfatória quanto a teoria da seleção natural explica, as diversas e grandes classes de fatos especificados acima. Recentemente, tem-se objetado que esse é um método inseguro de argumentar; mas é um método usado no julgamento dos eventos comuns da vida e, com frequência, é usado pelos maiores filósofos naturais.[23]

O ponto que Darwin estava apresentando era simples e não controverso da perspectiva científica. Apenas em raros casos, é possível provar além de qualquer dúvida que uma teoria científica é verdade. As teorias, na maioria dos casos, são aceitas como verdade porque dão sentido suficiente às coisas a ponto de nos convencer a levá-las a sério. Apesar de alguns escritores ateus recentes sugerirem que Darwin limitou sua percepção da realidade ao que podia ser provado, Darwin deixou claro que muitas teorias científicas tinham de ser aceitas pela fé e pela confiança. Darwin foi um campeão da inquirição científica, e não do ateísmo dogmático. Darwin estava convencido de que sempre haveria um elemento de dúvida em qualquer teoria que oferecesse tal "quadro completo" das coisas. Nem tudo tinha um encaixe perfeito. Mas sua teoria da seleção natural acomodava muitas coisas tão bem que sua verdade parecia assegurada, a despeito das anomalias, das aparentes contradições e de algumas evidências que pareciam não se ajustar à teoria.

Uma multidão de dificuldades ocorrerá ao leitor. Algumas das quais são tão graves que até hoje nunca refleti sobre elas sem ficar abalado; mas, no meu melhor julgamento, o grande número é apenas aparente, e os que são reais não são, acho eu, fatais para minha teoria.[24]

A capacidade de sua teoria para explicar, na percepção de Darwin, era um indicador confiável de sua verdade.

Nem todo mundo estava convencido disso.[25] Havia muitas pontas teóricas e

comprobatórias soltas, argumentava-se. Muitas delas foram resolvidas nas décadas seguintes quando algumas das dificuldades observadas por Darwin provaram não ser problemas, afinal. Mas Darwin acreditava que não precisava esperar que todas as pontas soltas fossem amarradas ou que cada aspecto de sua teoria fosse confirmado. Sua teoria era muito boa em explicar as coisas, para que estivesse errada.[26]

É isso que a maioria dos cientistas acha. Darwin não foi uma exceção: de muitas maneiras, ele é um modelo do pensamento científico hoje expresso com frequência em termos de "inferência da melhor explicação". Algumas das ideias de Darwin ecoam no famoso ensaio The Sentiment of Rationality [O sentido de racionalidade], do psicólogo William James (1842-1910), que argumenta que todos os seres humanos precisam do que ele denomina "hipóteses funcionais" para atribuir sentido à nossa experiência de mundo.[27] Essas hipóteses funcionais, com frequência, ficam além da prova total, mas são aceitas e trabalhadas porque se acha que elas oferecem pontos de vista confiáveis e satisfatórios por meio dos quais é possível engajar o mundo real. Para William James, a fé é uma forma particular de crença, difundida na vida diária atual. Ele entende a fé como a "crença em algo a respeito do qual a dúvida ainda é teoricamente possível". William James, levando essa ideia um estágio adiante, declara que a "fé é sinônimo de hipóteses funcionais". Sustentamos que determinadas coisas são verdade e confiamos nelas — enquanto percebemos que não podemos provar que elas são verdade da maneira que provamos uma proposição da geometria de Euclides.

Assim, William James afirma a possibilidade de acreditar em uma teoria, uma forma de identificar o sentido das coisas, uma "hipótese funcional" que não é finalmente confirmada e, em última análise, não é capaz de confirmação final — mas, ainda assim, é considerada confiável. A teoria de Darwin é um excelente exemplo do tipo de coisa que William James tem em mente. Mas a ideia de William James de uma "hipótese funcional" vai além da teoria de Darwin da seleção natural como uma explicação do mundo natural, e além de qualquer outra teoria científica. Ela diz respeito a uma das realidades mais profundas da existência humana: coisas em que realmente vale a pena acreditar estão além de qualquer prova. Nossas crenças mais importantes são as que simplesmente não

podem ser provadas.

Esse é um ponto inquietante, um ponto que precisa de mais atenção. Há várias declarações que podem ser provadas além de qualquer dúvida. Eis três delas:

2 + 2 = 4.

O todo é maior que a parte.

A fórmula química da água é H2O.

Ao mesmo tempo que todas elas são verdade, não se pode dizer exatamente que alguma delas nos dê um motivo para viver. Nenhuma delas nos dá um motivo para levantar de manhã com uma canção no coração e um senso de propósito para nossa vida.

Os cristãos acreditam que existe um Deus, cuja presença e graça amorosa transformam a natureza humana e nos dão motivo para viver e ter esperança. Isso não pode ser provado. Mas é uma crença que, se for verdade, transforma totalmente a vida. Enxergamos tudo de uma nova maneira e sob uma nova luz. O ateu acredita que não existe Deus. Esse artigo de fé também não pode ser provado. Tanto o cristianismo quanto o ateísmo são tipos de fé, o que William James denomina “hipóteses funcionais”. São da máxima importância para a vida das pessoas. Mas não podem ser provadas.

Lembro-me de uma conversa que tive com um ateu em Londres após um debate. Ele era uma pessoa muito cortês e agradável, que me explicou que não acreditava em Deus e não acreditava que precisava acreditar em Deus. O que dava sentido à sua vida, disse-me ele, era a bondade da natureza humana. Sua vida, sem essa estrela-guia filosófica e moral, não tinha nenhum sentido. Eu lhe disse que minha crença em Deus era um pouquinho isso. Observei, no que espero ter sido uma forma gentil e bondosa, que na verdade ele tinha fé. Gostasse ou não, ele tinha fé na bondade da natureza humana. Expliquei que essa não era uma fé que eu sentia poder compartilhar com ele. E disse-lhe a razão para isso. Falei da profunda ambiguidade da natureza humana e dos horrores que os seres humanos infligiram uns aos outros. Falei de Auschwitz e das armas nucleares. Simplesmente eu não podia compartilhar sua fé. Havia evidências demais contra ela. Talvez sejamos capazes de praticar o bem, mas parece que também somos capazes de praticar o mal. Eu não podia compartilhar sua fé na bondade da natureza humana. Sua fé não se ajustava à evidência.

Meu amigo — espero poder chamá-lo assim — empalideceu. Conversamos mais um pouco. Comentei como eu e muitos outros acreditavam que a democracia era melhor que o fascismo, que a liberdade era melhor que a opressão. Essas eram crenças apaixonadas e profundamente morais. Contudo, não se podia provar que elas fossem verdade. Então perguntei ao meu amigo: Será que eu estou errado em defendê-las? Não está, não, respondeu ele, acrescentando que ele mesmo acreditava nessas coisas. Enquanto nos preparávamos para seguir nossos caminhos distintos, deixei-o com o pensamento de que as coisas que realmente importam na vida são, em última análise, questões de fé. Elas não podem ser provadas. Mas continuamos a acreditar nelas e somos justificados por fazer isso. Essa é apenas a maneira como as coisas são. Suas palavras finais para mim quando nos despedimos foram simples: “Tenho algumas reflexões a fazer”.

Uma das características mais desconcertantes do novo ateísmo é sua aversão a qualquer sugestão de que os ateus têm crenças. No entanto, todos nós temos crenças. É assim que somos. Acreditar é humano. Isso não nos impede de tentar resolver quais crenças são mais confiáveis. Então, como encontramos o sentido das coisas e chegamos a um julgamento confiável sobre a melhor estrutura de referência? Examinaremos esse assunto mais profundamente no capítulo

seguinte.

Capítulo 4

COMO ATRIBUÍMOS

sentido às coisas

A ciência diz respeito a atribuir sentido. As ciências naturais tentam identificar os padrões no mundo natural e, a seguir, busca as estruturas mais profundas que podem explicar esses padrões:

A marca da filosofia natural é sua ênfase na inteligibilidade; ela toma um fenômeno natural e tenta explicá-lo de maneiras que não só o conectam de forma lógica, mas também se fundamentam em ideias e pressuposições que parecem certas e fazem sentido.[28]

Michael Polanyi, o químico húngaro que explorou as implicações e as consequências filosóficas do método científico, resume com perfeição a dinâmica do esforço científico: “A busca da descoberta”, escreve ele, é “orientada pela percepção da presença de uma realidade oculta em direção à qual nossos indícios apontam”.[29]

Observamos as coisas na superfície da realidade e tentamos conceber suas estruturas mais profundas. O grande pioneiro científico Isaac Newton (1643-1727) percebeu que havia uma “realidade oculta” comum por trás dos movimentos dos corpos na terra, como a queda de uma maçã da árvore e o

movimento dos planetas ao redor do sol. Newton denominou essa realidade oculta, invisível e inatingível de “gravidade” e nunca teve certeza de que a noção fazia de fato sentido. A explicação de Newton a respeito das coisas parecia levantar tantas questões quanto respondia a outras. Conforme a história registra, uma galeria de interferentes protestou contra essa ideia de força invisível, inatingível e inobservável. Mas Newton deixou claro que essa parecia ser a melhor maneira de explicar o que observou. A existência da gravidade hoje é tida como certa; é parte do equipamento da visão de mundo científica.

Observamos determinadas coisas, mas qual é seu sentido? C. S. Lewis descreveu de forma magistral coisas como o senso humano de certo e errado, considerando-os “indícios de sentido no universo”. Esses indícios não são provas cabais, mas apenas indicadores tênues e frágeis.

Portanto, pensa-se na ciência como uma busca pelo que Polanyi denominou “uma realidade oculta em direção à qual nossos indícios apontam”. Aqui o uso da palavra “indício” é relevante porque esse termo aponta imediatamente para um grau de incerteza em nosso conhecimento. Observamos determinadas coisas, mas qual é seu sentido? C. S. Lewis descreveu de forma magistral coisas como o senso humano de certo e errado, considerando-os “indícios de sentido no universo”. Esses indícios não são provas cabais, mas apenas indicadores tênues e frágeis. Contudo, o acúmulo desses indícios tem com frequência uma intensidade intelectual que transcende o poder de algumas das ditas provas.

Pode-se pensar na explicação científica como a busca por uma “realidade oculta”, uma estrutura mais profunda, que dê sentido à nossa observação e às experiências do mundo. Então, como essa “estrutura mais profunda” pode explicar algo? Três importantes entendimentos da explicação científica são amplamente usados na filosofia da ciência:

A explicação como a identificação das causas.[30]

A identificação da “melhor explicação” que faça mais sentido com base naquilo que observamos.[31]

A “unificação explicativa” que estabelece uma estrutura comum para o que antes se pensava ser eventos não relacionados.[32]

Examinaremos cada uma dessas abordagens com um pouco mais de detalhe e consideraremos de que maneira elas esclarecem a busca humana pelo sentido das coisas.

1. A EXPLICAÇÃO CAUSAL

O tipo mais familiar de explicação é a causal. Se A causa B, então A explica B. Essa é uma ideia familiar a todos. Se jogo uma bola de futebol na janela do vizinho e ela quebra, então minha ação é uma explicação de por que a janela quebrou. As explicações causais desempenham um papel importante na ciência. No intenso debate atual sobre o aquecimento global, a questão-chave é se os seres humanos causaram as mudanças ambientais por intermédio da produção de gases estufa. Se o mundo está ficando mais aquecido, como isso tem de ser explicado? A identificação das causas do aquecimento global é essencial para a tendência ser ao menos detida, que dirá revertida.

Mas e quanto a questões ainda mais difíceis? Por exemplo, como explicar as

origens do universo? O universo foi causado por algo ou por alguém? A antiga ideia da eternidade do universo, característica de boa parte da ciência primitiva, agora é em geral abandonada por conta da evidência cada vez maior de que o universo teve um princípio. O século 20 testemunhou mudanças drásticas em nosso entendimento das origens e do desenvolvimento do universo.[33] As duas primeiras décadas do século 20 foram dominadas pela suposição de que o universo era estático. Contudo, durante a década de 1920, começou a surgir evidências sugerindo que o universo estava de fato se expandindo. Até esse ponto, assumia-se geralmente (embora não universalmente) que a nebulosa observada no céu noturno — como a M31 em Andrômeda, ou a M42 em Órion — fazia parte da Via Láctea, a galáxia em que nosso sistema solar está localizado. Com base nas observações no recém-construído telescópio de 2,5 metros no observatório do monte Wilson, um pico das montanhas de São Gabriel, na Califórnia, Edwin Hubble (1889-1953) propôs que esses objetos eram galáxias distintas, ficando muito além da nossa galáxia. Edwin Hubble, ao desenvolver um trabalho sobre o espectro do desvio para o vermelho dessas galáxias, conseguiu propor que, quanto maior a distância entre quaisquer duas galáxias, maior a velocidade relativa de separação delas. O universo estava se expandindo em velocidade cada vez mais rápida e, aparentemente, de forma irreversível.

Na época de Hubble, essa era uma ideia difícil de aceitar, uma vez que parecia sugerir que o universo evoluiu de um estado inicial muito denso; em outras palavras, a ideia sugeria que o universo teve um início. Mas essa era apenas uma sugestão, uma forma de extrair sentido das observações. Com certeza, havia outras maneiras possíveis de extrair sentido das observações astronômicas. A mais conhecida delas foi instituída em 1948, quando Fred Hoyle e outros desenvolveram uma teoria do estado estacionário do universo, a qual sustentava que não se podia dizer que o universo, embora em expansão, houvesse tido um início. Assim, a matéria era continuamente criada para preencher os espaços vazios resultantes da expansão cósmica.

A opinião começou a mudar na década de 1960, principalmente por causa da descoberta da radiação cósmica de fundo por Arno Penzias e Robert Wilson, dos Laboratórios Bell, em Nova Jersey.[34] Eles tiveram algumas dificuldades:

independentemente da direção em que apontavam suas antenas, descobriram que captavam um ruído de fundo indesejado e obstrutivo parecido com estática, algo que simplesmente não conseguiam eliminar.

Foi só uma questão de tempo até a completa relevância desse irritante ruído de fundo ser avaliado. Ele podia ser entendido como o "arrebol" de uma explosão cósmica primordial — um quente big bang — proposto em 1948 por Ralph Alpher e Robert Herman. Essa radiação térmica correspondia a fótons se movendo aleatoriamente no espaço, sem nenhuma fonte discernível, em uma temperatura de 2,7 K (na escala Kelvin). Essa radiação cósmica de fundo, junto com outras evidências, apontava para a conclusão inevitável de que o universo teve um início, e isso trouxe sérias dificuldades para a teoria rival do estado estacionário.[35]

Desde essa época, os elementos básicos do modelo cosmológico padrão ficaram mais claros e receberam amplo suporte na comunidade científica. Embora ainda existam áreas importantes de debate, há ampla concordância de que esse modelo oferece a melhor ressonância com a evidência observacional. Acredita-se agora que o universo teve origem cerca de 14 bilhões de anos atrás e tem expandido e esfriado desde essa época. O modelo cosmológico padrão, com frequência mencionado como big bang, descreve um universo que não é eterno, mas que, do nada, veio à existência em um tempo finito.[36] Então o que causou o aparecimento dele? Talvez o cosmo tenha criado a si mesmo. Talvez ele simplesmente tenha acontecido ao acaso. Ou talvez tenha sido trazido à criação por um agente — como Deus. A tradicional doutrina cristã da criação do nada (ex nihilo) desfruta de um novo período de vida como resultado dessas novas percepções.[37] Será que as características do mundo, como sua ordenação, refletem sua origem divina? Voltaremos a analisar esse ponto mais tarde.

Esse tipo de abordagem para a explicação científica pode facilmente ser usado para afirmar a racionalidade da fé cristã, argumentando pela necessidade de Deus como uma explicação para a existência do universo. Muitos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus tratam Deus como um agente que

realizou intencionalmente determinados fenômenos observados. O filósofo da religião William Lane Craig, por exemplo, deduz a existência de Deus dessa maneira, usando o seguinte tipo de argumento:

Temos bons motivos, da perspectiva filosófica e científica, para acreditar que o universo não é eterno, mas teve um início absoluto.

Mas algo não pode vir à existência do nada.

Por conseguinte, tem de haver uma causa transcendente da origem do universo — e essa causa é Deus.[38]

Muitos ateus cosmologistas opuseram-se inicialmente à ideia do big bang, argumentando que, se houve um início, então tinha de haver um iniciador. Essa foi uma conclusão embaraçosa a se chegar, mas a ciência parecia apontar cada vez mais nessa direção.

2. A MELHOR EXPLICAÇÃO

A segunda abordagem à explicação científica reconhece que sempre haverá múltiplas interpretações das nossas observações e experiências. Mas qual é a melhor? A evidência, com frequência, não é boa o suficiente para nos levar a uma decisão clara e exata. No entanto, isso não significa que temos de ficar desesperados e declarar que todas as interpretações são igualmente boas (ou

ruins). Charles Darwin, por exemplo, estava ciente de que sua teoria da seleção natural era apenas uma das diversas explicações possíveis para as características do mundo biológico. Sua teoria enfrentou a competição da ideia "transformista" do desenvolvimento gradual das espécies ao longo do tempo.[39] Não obstante, ele ainda acreditava que estava justificado em declarar que sua teoria era a melhor explicação e que, no fim, seria demonstrado que ela era mesmo a melhor explicação.

Então, como é possível julgar teorias rivais? Como determinamos qual é a melhor? A ideia central aqui é de "adequação empírica": a medida de quão bem uma teoria explica o que é de fato observado. Quão bem a teoria mapeia o mundo da experiência? Quão boa é a adequação entre a teoria e a observação? Talvez a "melhor" explicação não consiga explicar todas as nossas observações. Mas deve conseguir explicá-las em maior extensão e de maneira mais plausível que as explicações alternativas.

Nem sempre é possível provar que a "melhor explicação" está certa. Com frequência, ela tem de ser aceita na base da confiança como a melhor maneira de extrair sentido do que está disponível para nós. Por conseguinte, a ciência diz respeito à crença motivada ou justificada: algo que acreditamos ser verdade e que justifica nossa crença, apesar de sabermos que nem sempre pode ser provado. Conforme observamos antes, Darwin deixou claro que sua teoria da seleção natural não podia ser provada. Ainda assim, ela continuava a ser a melhor explicação do que foi observado e merecia ser considerada correta nessas bases. "A mudança das espécies não pode ser provada diretamente", escreveu Darwin, de modo que "a doutrina deve afundar ou sobreviver de acordo com a forma como agrupa e explica os fenômenos".[40] Em outras palavras, temos de perguntar quão bem-sucedida é uma teoria em extrair sentido do mundo quando a comparamos com suas rivais.

Por fim, talvez a "melhor" explicação não seja a mais razoável ou a explicação do senso comum. Os cientistas não estabelecem de antemão o que é razoável. Repetidas vezes, eles descobrem que o mundo natural contradiz o que o senso

comum pode esperar ou predizer. A ciência falharia se fosse forçada a se amoldar às ideias humanas de racionalidade. A teoria quântica é um exemplo clássico de um campo científico que parece insultar a razão humana, oferecendo uma explicação do mundo quântico que parece totalmente contraintuitiva. “A questão instintiva que o cientista deve fazer não é: ‘Isso é razoável?’, como se soubesse de antemão a forma que a racionalidade deveria assumir, mas, sim: ‘O que o faz pensar que essa pode ser a explicação?’”[41] A ciência se refere à crença justificada, e não à crença racional. A história da ciência diz respeito à recalibragem das noções de “racionalidade” à luz do que foi descoberto sobre a estrutura mais profunda da natureza.

3. “UNIFICAÇÃO EXPLICATIVA”

A terceira abordagem à explicação científica é fundamentada na ideia de “unificação”. Envolve estabelecer conexões entre as ideias antes consideradas não relacionadas, de modo que elas agora possam ser entendidas como diferentes aspectos da mesma visão global. Encontramos um bom exemplo disso nos escritos de James Clerk Maxwell (1831-1879), físico escocês, que publicou em 1865 uma teoria unificadora entre a eletricidade e o magnetismo. Essa teoria demonstra que a eletricidade e o magnetismo são como os dois lados da mesma moeda. A unificação da explicação também é vista na unificação de Descartes entre a álgebra e a geometria, na unificação de Isaac Newton entre as teorias do momento terrestre e do celestial e na demonstração de Einstein quanto à unidade da física. Nem todas as tentativas de alcançar unificação foram bem-sucedidas; até hoje, por exemplo, a unificação entre a teoria quântica e a teoria da relatividade permanece um objetivo distante.

É possível ver a famosa busca pela “teoria de tudo” como outro exemplo clássico dessa abordagem. Espera--se que essa teoria, uma vez descoberta (embora alguns acreditem estar além do nosso alcance), forneça uma estrutura de sentido que permitirá que todas as outras teorias se encaixem perfeitamente no

lugar a elas designado. A explicação unificada é a busca pela visão global, o grande mapa que permite que tudo seja visto em sua relação apropriada.

Nessa abordagem para a explicação científica, a grande questão diz respeito à confiabilidade e à amplidão dos panoramas teóricos. Que teoria da realidade explica tanto a observação, de um lado, quanto as teorias bem--sucedidas, de outro? Quão bom é o que sabemos no entrelaçamento e na integração do universo? Esse entendimento unificado do mundo objetivará ser tanto econômico (fazendo o mínimo possível de suposições) quanto extenso (abraçando o máximo possível do que sabemos sobre o mundo).

Essas três abordagens ao entendimento científico não são inconsistentes entre si. Elas claramente se sobrepõem em alguns pontos, mesmo que a ênfase de cada uma delas seja sutilmente diferente. É importante, por exemplo, perceber que nem todas as explicações são causais. Além disso, o processo de explicação, com frequência, é regressivo, levando ao questionamento de se existe uma explicação final de todas as coisas ou se há uma cadeia infinita de explicações. É possível considerar a busca por uma teoria de tudo ou uma grande teoria unificada como uma tentativa de oferecer uma explicação abrangente das explicações, guiadas pelo desejo de alcançar um entendimento tão abrangente e unificado da realidade quanto possível.

Contudo, em anos recentes, ficou cada vez mais claro que a ciência levanta questões às quais não consegue responder. As questões oriundas do entendimento científico a respeito do mundo parecem nos levar além da própria ciência, apontando em direção a um patamar mais profundo de inteligibilidade. Será que existe algo além da ciência que nos ajuda a extrair sentido tanto dos sucessos quanto das limitações da ciência? Será que existe uma ordem mais profunda de coisas, na qual os mistérios e os enigmas da existência humana conseguem encontrar sua solução?

Este livro examinará uma resposta — uma resposta belamente sugerida nos

escritos do renomado filósofo canadense Bernard Lonergan (1904-1984): “Deus é o ato irrestrito de entendimento, o eterno arrebatamento vislumbrado em todos os clamores arquimedianos de Eureca”.[42] Mas primeiro devemos examinar a recente manifestação de um movimento que nega qualquer noção desse tipo quase como uma questão de princípio: o novo ateísmo.

Capítulo 5

REFLEXÕES DE

um ateu prescrito

O novo ateísmo fez sua surpreendente aparição ao longo do período de 2006 e 2007, alcançando o topo nas listas de livros mais vendidos e provocando um imenso e altamente explosivo debate público sobre o fundamento racional da fé e o lugar da religião na vida contemporânea. Os principais representes desse movimento — Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens — expressam um ataque intenso e agressivo contra a religião.[43] Eles, como o major do exército italiano em Adeus às armas (1929), de Ernest Hemingway, são inflexíveis em relação à ideia de que "todos os homens pensantes são ateus".[44] Apesar de o novo ateísmo ser um tanto brando quanto à análise comprobatória rigorosa, afirmando com frequência opiniões como se fossem fatos, o movimento prima pelo uso da retórica. Retrata a religião como intrínseca e caracteristicamente perigosa, nociva e prejudicial. Não há reconhecimento de que a religião pode ter nem mesmo uma ou duas características redentoras. Essa abordagem agressiva e desdenhosa repercute profundamente, talvez em um plano sub-racional, os temores de muitos secularistas da cultura ocidental — a ideia é que em cada crente religioso existe à espreita um terrorista em potencial. Livre-se da religião, e o mundo passará a ser um lugar mais seguro.

Por que a raiva intensa? Parte da explicação está na recusa da religião de desaparecer do Ocidente, conforme predisseram os grandes secularistas do passado recente. De volta à década de 1960, quando eu era criança, parte da sabedoria recebida dessa época era que a religião estava em retirada. Seus dias, como influência social, estavam contados; a religião, como visão de mundo

crível, era o “sonho detonado de um tempo morto” (Matthew Arnold). A teimosa persistência e contínua influência do novo ateísmo, em especial nos Estados Unidos, tem alarmado ateus e secularistas. Encontramos um bom exemplo dessa preocupação em um breve discurso feito em 2006 por Ian McEwan, escritor antirreligioso, para comemorar o trigésimo aniversário da publicação do livro O gene egoísta, de Richard Dawkins.[45] McEwan comenta sobre sua surpresa e consternação com o renascimento da religião e argumenta que há necessidade urgente de colocá-la de volta ao seu lugar apropriado — e esse lugar, para McEwan, é nos pensamentos privados de indivíduos retrógrados, seguramente afastada de qualquer lugar público.

Eu também pensava assim. Durante o fim da década de 1960, uma explosão da euforia secularista varreu a Europa Ocidental e a América do Norte. Em abril de 1966, a capa da revista Time era sobre a morte de Deus. Os sociólogos prediziam a aurora de uma nova era secular na qual a crença em Deus morreria e seria substituída pelas ideologias seculares, como o marxismo. Um maremoto de sentimentos antirreligiosos varreu a face da cultura ocidental. Tom Wolfe, comentarista e romancista, captou bem esse espírito cultural em seu ensaio The Great Relearning [O grande reaprendizado], baseado em suas experiências em San Francisco, em 1968. Tudo tinha de ser abandonado em um frenesi de insatisfação e então reconstruído do zero.[46] Nunca antes fora possível tal reconstrução prometeica radical de todas as coisas. Era hora de aproveitar o momento e romper de forma decisiva com o passado! A religião seria varrida como o detrito moral da humanidade — na melhor das hipóteses, uma irrelevância da vida e, na pior, uma força perversa que escravizara a humanidade por meio de mentiras e ilusões.

Esse era o ânimo cultural no fim da década de 1960. E eu o compartilhava. Todos gostam de sentir que, de algum modo, estão conectados com os grandes eventos da história, e cheguei a me ver como parte dessa vanguarda antirreligiosa. O marxismo foi o oxigênio da atmosfera cultural em boa parte da Europa Ocidental da época, até mesmo na minha nativa Irlanda do Norte. Contudo, para mim, a crítica marxista da religião fora suplementada por algo igualmente poderoso e persuasivo: a visão científica da realidade.

A ciência explicava tudo. Ela devorou o espaço conceitual antes ocupado por Deus e o substituiu pelo racionalismo são e frio do método científico. Apenas as afirmações científicas são relevantes. Tudo o que está fora do escopo da ciência, independentemente de quão compreensível seja, é apenas superstição ou ilusão. As ciências foram, para mim, a brilhante estrela-guia do meu esforço intelectual e moral, o único caminho verdadeiro para adquirir conhecimento sobre a realidade e a ordem das coisas. O ateísmo era meu credo; e a ciência, seu alicerce.

Ganhei uma bolsa de estudos para estudar química na Universidade de Oxford, e vi nisso um fato imensamente satisfatório em si, como também um meio de consolidar e estender meu ateísmo. No entanto, enquanto eu me preparava para ir para Oxford, comecei a ler trabalhos que tratavam da história e da filosofia da ciência. Isso se provou um batismo de fogo. Minha mente foi assaltada por ideias que atacavam as raízes da minha fé. Li sobre a subdeterminação da teoria pelos dados e a mudança radical da teoria na história da ciência. Fui forçado a confrontar as dificuldades ao desenvolver um "experimento crucial" e as questões imensamente complexas associadas à determinação de qual era a melhor explicação de dado conjunto de observações.

As sementes da dúvida foram plantadas em minha mente. Seria meu ateísmo um tipo de falácia lógica fundamentada no entendimento equivocado do escopo da ciência ou no entendimento equivocado da natureza das afirmações científicas? Esse era um pensamento inquietante e tentei não pensar demais no assunto. Fiquei tentado a descartar esse tipo de material basicamente da mesma maneira que Dawkins ainda o faz — como se fossem "questionamentos enfadonhos sobre a verdade", questionamentos esses ignorantes e não científicos.[47] Mas minhas dúvidas não me abandonariam.

Quando cheguei a Oxford, decidi examinar esses pontos de forma apropriada, a fim de encontrar a paz. Esperava que meu ateísmo fosse reforçado de modo que pudesse descartar essas distrações intelectuais. Queria encerrar essa questão para

poder me dedicar a coisas mais importantes. No entanto, apesar de ter sido um crítico severo do cristianismo, percebi que deveria estender a mesma crítica à avaliação científica do ateísmo, ou seja, eu tendia a assumir que o ateísmo era evidentemente em si mesmo correto e, por isso, estava isento de ser avaliado dessa maneira. Durante os meses de outubro e novembro de 1971, comecei a descobrir que a defesa intelectual do ateísmo era um tanto menos substancial do que eu havia suposto. Longe de ser uma verdade evidente em si mesma, o ateísmo parecia se apoiar em alicerces um tanto instáveis. O cristianismo, por sua vez, provou ser muito mais robusto da perspectiva intelectual do que eu supusera.

Por fim, percebi que o ateísmo era na verdade um sistema de crença, embora eu tivesse assumido que se tratava de uma declaração factual sobre a realidade. Afastei-me de um sistema de crença que tentava negar ser qualquer coisa desse tipo e aceitei outro sistema que era bem aberto e honesto sobre sua condição. Minha conversão foi um ato de livre pensamento. Acreditei que encontrara a melhor maneira de encontrar sentido nas coisas. E essa continua a ser minha visão hoje. Embora hoje eu aprecie o fato de o cristianismo ter uma dimensão emocional, imaginativa e ética que, na época, eu ainda estava por descobrir, continuo a considerar a dimensão da fé de “atribuir sentido” a mais importante e relevante.

Quando li pela primeira vez as principais obras do novo ateísmo de 2006-2007, minha reação inicial foi de profunda nostalgia. Surpreendi-me sorrindo diante das declarações ousadas, agressivas e arrogantes a respeito dos males da religião e da desilusão da fé. Lembrei-me da minha juventude quando costumava compartilhar essas crenças tanto quanto a arrogância que as acompanhava. Contudo, o que mais me interessava era a forma como muitos dos escritores do novo ateísmo transformavam as ciências naturais no principal elemento de sua apologética ateística.

O novo ateísmo com frequência faz um apelo retórico às ciências naturais como a única base para a verdade confiável — uma visão conhecida hoje como

“cientificismo”[48] — e a rejeição concomitante da crença religiosa como superstição sem evidência. Nessa percepção, a ciência não exige compromissos de fé; na verdade, sua ênfase na verdade é o inimigo da fé. O papel crítico dos julgamentos fiduciários no método científico é simplesmente ignorado.[49] Esse tema, embora ecoe retoricamente nas obras de Harris e de Hitchens, encontra sua discussão mais plena nas obras de Dawkins e de Dennett.

Curiosamente, Dawkins e Dennett continuam firmemente comprometidos com a noção obsoleta de que a ciência e a religião estão permanentemente em conflito — uma ideia frequentemente mencionada como a tese da “batalha”. Hoje, os historiadores da ciência consideram essa ideia quase inaceitável, principalmente porque é muito difícil reconciliá-la com os fatos da história.[50] Esse é um dos muitos pontos em que o “novo ateísmo” está em sério desalinho com o estudo acadêmico moderno. A ideia de que a ciência e a religião vivem em permanente estado de conflito se tornou muito popular no final do século 19, em grande parte por motivos sociológicos. Apesar de essa ideia persistir na mídia popular, perdeu apoio acadêmico como resultado do aumento do nosso conhecimento sobre as interações históricas entre ciência e religião. No entanto, Dawkins está tão inabalavelmente comprometido com esse modelo obsoleto de batalha que é levado a fazer alguns julgamentos pouco sensatos e indefensáveis. Um deles é a ideia ridícula de que os cientistas que promovem uma relação de trabalho positiva entre a ciência e a religião podem ser comparados ao primeiro-ministro britânico Neville Chamberlain em sua tentativa de apaziguar Adolf Hitler.[51] É uma sugestão bizarra a ser posta lado a lado com a asserção mais recente de Dawkins de que o criacionismo, em sua depravação intelectual e moral, é comparável à negação do Holocausto.[52] A zombaria com que essa sugestão é recebida sugere que o novo ateísmo, às vezes, parece sobreviver em um mundo de fantasia, isolado do mundo real à sua volta.

Um dos temas centrais desenvolvidos tanto por Dawkins quanto por Dennett é que o darwinismo é uma teoria universal capaz de explicar muito mais que os desenvolvimentos no reino biológico. A religião, argumentam ambos, pode ser explicada em um contexto darwiniano. Ela é facilmente entendida como um

“subproduto acidental” ou “algo útil que não deu certo”.[53] Então, por que Dawkins acredita que a religião pode ser explicada em termos de um modelo darwinista? A análise de Dawkins se apoia nos “princípios gerais” da religião que ele encontra no livro O ramo de ouro, de sir James Frazer — uma das primeiras obras de sociologia altamente impressionista publicada originariamente em 1890. À primeira vista, essa parece ser uma estratégia enigmática. Por que Dawkins faria sua teoria das origens da religião depender tanto das pressuposições centrais de uma obra que tem bem mais de um século e que agora está desacreditada? Ele não deveria estar atualizando as coisas, em vez de recuar e voltar ao passado, desencavando abordagens antigas e desacreditadas?

Contudo, logo fica claro que Dawkins depende da teoria da religião de Frazer para defender seu ponto. A insistência de James Frazer de que a religião pode ser reduzida a algum único traço universal abre a porta para Dawkins propor uma explicação darwiniana. Ao apresentar a religião como algo que possui características universais, abre-se a porta para a análise darwiniana e, assim, para a explicação reducionista. “As características universais de uma espécie exigem uma explicação darwiniana.”[54]

Hoje, a maioria dos antropólogos vê em James Frazer um exemplo de como não estudar a religião. A religião não apresenta as “características universais” que a abordagem preferida de Dawkins exige e que as tardias obras vitorianas sobre a antropologia da religião consideraram erroneamente axiomáticas. A pressuposição estratégica de James Frazer sobre “a similaridade essencial das principais carências do homem em todos os lugares e em todos os tempos” pode se ajustar à agenda antirreligiosa de Dawkins, mas não se ajusta aos fatos.

Inicialmente pode parecer confuso o fato de o livro Deus, um delírio depender de pressuposições do século 19, já rejeitadas, para apresentar um julgamento do século 21 contra a religião.[55] Mas a razão para isso logo fica dolorosamente óbvia: quando se toma cuidado para definir a “religião”, verifica-se que essa definição não corresponde às categorias simplistas nas quais a análise de

Dawkins se fundamenta. A religião, claramente, pertence ao que o filósofo Donald Brown denomina “universais de classificação”, em vez de “universais de conteúdo”.[56] Os “universais de conteúdo” compartilham crenças centrais; os “universais de classificação”, por sua vez, compartilham padrões comuns, mas não necessariamente crenças individuais. Eles têm limites indistintos e lhes faltam convicções centrais facilmente perceptíveis.

Tanto Dawkins quanto Dennett acreditam que as ciências naturais excluem os compromissos metafísicos, em especial de natureza religiosa, sustentando que estes, em última análise, são espúrios. Contudo, o método científico, quando aplicado de forma apropriada e legítima, é neutro do ponto de vista religioso — nem uniformemente aprobatório nem uniformemente crítico das crenças religiosas. Uma vez que o método científico claramente não traz em seu bojo o ateísmo, aqueles que querem explorar as ciências como uma arma contra a religião têm de complementar sua defesa de maneiras que aumentem sua plausibilidade. Uma dessas maneiras fundamenta-se no uso da retórica agressiva, ridicularizando os que desafiam suas óbvias incorreções. Outra forma é reescrever a narrativa da ciência, incorporando pressuposições ateias na narrativa do método científico.

Dawkins é especialista em introduzir indevidamente a metafísica na ciência, reescrevendo a narrativa científica neutra e, com frequência, inconclusiva, de modo que ela leve a uma rigorosa conclusão ateísta. É possível examinar a forma como ele impõe uma metanarrativa ateísta a uma descrição científica das coisas ao examinar a passagem da primeira obra-prima de Dawkins, O gene egoísta (1976). Essa obra complementa a clara descrição científica com uma metafísica velada que representa os genes como agentes ativos no controle de seu destino e no destino de seus hospedeiros:

[Os genes] pululam em imensas colônias, seguros dentro de gigantescos robôs desajeitados, separados do mundo externo, comunicando--se com ele por tortuosas rotas indiretas, manipulando-o por controle remoto. Eles [os genes] estão em você e em mim; eles nos criaram, corpo e mente; e a preservação deles

é a suprema base lógica para nossa existência.[57]

Essa passagem apresenta uma declaração científica totalmente defensável — "[os genes] estão em você e em mim" — com uma série de asserções metafísicas igualmente indefensáveis. Somos informados, por exemplo, que a preservação dos nossos genes "é a suprema base lógica para nossa existência". O leitor dessa passagem que não tiver conhecimento científico pode presumir que Dawkins estava fornecendo uma resposta para a antiga questão do sentido da vida. Nessa leitura das coisas, o motivo para a existência é a preservação dos nossos genes.

No entanto, essa é apenas uma apresentação de uma "visão centrada no gene" — um modo metafísico hipotético de interpretar a observação científica. Essa abordagem, que sem dúvida alcançou seu apogeu no início da década de 1980,[58] concebia o gene como um agente controlador ativo, que podia ser considerado "manipulador" do destino de entidades biológicas, incluindo a humanidade. Contudo, os fatos empiricamente verificados nessa declaração estão limitados à breve declaração de que os genes "estão em você e em mim". O resto é especulação. As pressuposições metafísicas são introduzidas indevidamente e retratadas como se fossem fatos cientificamente verificados.

Considere agora o mesmo parágrafo, conforme reescrito pelo biólogo de sistemas de Oxford, Denis Noble. Noble conserva o que é cientificamente válido e verificável na narrativa de Dawkins. Então, em uma peça magistral de subversão ideológica, ele identifica e inverte as declarações não científicas de Dawkins. Noble retrata de forma divertida os genes como passivos, onde Dawkins os descreve como ativos:

[Os genes] estão presos em colônias imensas, no interior de seres muitíssimo inteligentes, moldados pelo mundo exterior, comunicando-se com ele por intermédio de processos complexos, por meio dos quais, cegamente, como se por mágica, surge a função. Eles estão em você e em mim; somos o sistema que

permite que o código deles seja lido; e a preservação deles depende totalmente da alegria que sentimos em nos reproduzir. Somos a suprema base lógica para sua existência.[59]

Ficará claro que Dawkins e Noble representam a condição dos genes de formas completamente distintas. A mesma informação científica limitada é interpretada de modos totalmente distintos: no entanto, em ambos os casos, a interpretação metafísica é apresentada como fato científico, no mesmo patamar das declarações empíricas. O ponto aqui é que tanto Dawkins quanto Noble não podem estar certos. Apesar de ambos se fundamentarem na mesma declaração observacional, eles importam e impõem suposições metafísicas bem diferentes sobre essa declaração.

As declarações de Dawkins e de Noble, por conseguinte, são "empiricamente equivalentes", estando igualmente bem fundamentadas na observação e evidência experimental. Então, qual delas está certa? Como decidimos qual deve ser escolhida com base em fundamentos científicos? Conforme Noble observa: "Ninguém parece ser capaz de pensar em um experimento que detectaria uma diferença empírica entre elas". O verdadeiro problema na forma pela qual as recentes apologias ateístas usam a ciência como arma contra a religião está na introdução indevida de suposições metafísicas ateístas, que as próprias ciências não exigem nem legitimam. Conforme a pequena peça teatral de Noble nos mostra, parte do que é apresentado como "ciência" pelo novo ateísmo não é de forma alguma ciência: equivale na verdade à manipulação subversiva da ciência ao enxertar um verniz de naturalismo metafísico.

Então, aonde isso nos leva? A retórica do novo ateísmo tenta caracterizar o movimento como fundamentado na razão e na ciência, descartando todas as outras alternativas — e em especial as religiosas — como superstições irracionais obsoletas. No entanto, essa é uma posição que só pode ser sustentada se praticarmos violência contra a ciência e a razão. O método científico, quando aplicado de modo legítimo, simplesmente não nos leva aos destinos pretendidos pelo novo ateísmo. A ciência levanta questões às quais não consegue responder,

forçando-nos a fazer perguntas mais profundas sobre este mundo e nosso lugar nele do que sugere a retórica um tanto superficial do recente ateísmo populista.

Então, o que acontece se tentarmos ir além do horizonte científico? O que acontece se tentarmos descerrar uma cortina que se pretendia permanecesse fechada? O que está por trás do escopo do método científico?

Capítulo 6

ALÉM DO

horizonte científico

Em 1885, Thomas H. Huxley, o grande defensor das ideias de Charles Darwin na Inglaterra vitoriana, fez um discurso para celebrar a conclusão de uma estátua de Darwin, que logo honraria um museu londrino. No final do discurso, Huxley declara que a ciência "comete suicídio quando adota um credo".[60] Essa é uma de suas declarações mais perceptivas e merece muita atenção.

Huxley não está apenas comentando os perigos que surgem quando a ciência se torna serva da igreja ou de qualquer organização religiosa ou ortodoxia teológica. Ele vê igual perigo na possibilidade de a ciência se tornar serva de um ateísmo doutrinário ou de ser vista como uma arma em uma guerra contra a crença religiosa. Ciência, argumenta ele, é ciência, e não uma ferramenta nas mãos daqueles com programas religiosos agressivos ou programas antirreligiosos manipuladores. Apesar de retratado com frequência como um crítico da religião, a principal preocupação de Huxley é garantir que a ciência fique livre para perseguir suas buscas da verdade sem interferência de nenhum tipo de dogmatismo — seja religioso, seja antirreligioso.[61]

A ciência, em sua melhor atuação e a mais autêntica, não tem credo, nem religioso nem antirreligioso. Conforme o próprio Huxley observa, a ciência não obstante tem um, e apenas um, artigo de fé:

O único ato de fé no convertido para a ciência é a confissão da universalidade da ordem e da absoluta validade, em todos os tempos e sob todas as circunstâncias, da lei de causação. Essa confissão é um ato de fé, porque a verdade dessas proposições, pela natureza da questão, não é passível de prova.[62]

Embora alguns insistam que a ciência não faz nem exige nenhum julgamento de fé, esse claramente não é o caso na visão de Huxley. A ciência depende de determinadas crenças funcionais que não são "passíveis de prova", aquilo que Huxley chama com acerto de "atos de fé".

Os escritores do novo ateísmo, por motivos óbvios, relutam em dar crédito à percepção de Huxley, que contrasta de forma contundente com a insistência dogmática de Richard Dawkins de que a ciência é uma zona livre de fé. Dawkins não está alinhado com a filosofia da ciência aqui. A ciência tem de fazer algumas pressuposições básicas — o tipo de coisa que o psicólogo William James denomina de modo bastante útil "hipóteses funcionais". A aversão impressionante, quase patológica, do novo ateísmo pelos julgamentos da ciência fundamentados na fé, em última análise, parece refletir um pouco mais do que preconceito contra a religião e seu vocabulário. Michael Polanyi, filósofo da ciência, é um dos muitos escritores a enfatizar a importância fundamental da crença científica na racionalidade do mundo natural, junto com uma expectativa de que essa vontade prosseguirá para se manifestar na investigação empírica do mundo.

Contudo, seria a ciência por si mesma capaz de satisfazer a busca humana por sentido? Uma das discussões mais perspicazes a respeito dessa questão vem da pena do filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), que celebra a capacidade da ciência de explicar nossas observações do mundo, embora, apesar disso, insista no fracasso da ciência em satisfazer os anseios e questionamentos mais profundos da humanidade. "A verdade científica se caracteriza pela exatidão e certeza de suas predições. Mas essas qualidades admiráveis são

produzidas pela ciência ao custo de permanecer no plano dos problemas secundários, deixando intactas as questões supremas e decisivas”.[63] A virtude fundamental da ciência é saber quando parar. Ela só responde às perguntas que sabe que pode responder com base na evidência. Mas a curiosidade humana quer ir além disso. Os seres humanos são incapazes “de funcionar sem o conhecimento global do mundo, sem uma ideia integral do universo. Esse quadro transcientífico do mundo — bruto ou refinado, com ou sem nosso consentimento — se estabelecerá na mente de cada um de nós, governando nossa vida de forma mais eficaz que a verdade científica”.

Segundo Ortega y Gasset, o século 20 testemunhou os esforços sem paralelo para restringir a humanidade ao reino do exato e do determinável. Uma série de questões é desnecessária e inapropriadamente declarada “sem sentido”, porque ultrapassa os limites das ciências naturais. Ortega y Gasset declara que esse descarte prematuro se estende às grandes questões da vida, como: “De onde vem o mundo e para onde ele está seguindo? Qual é o poder supremo do cosmo e qual é o sentido essencial da vida?” No entanto, continuamos a lutar com essas questões supremas da vida, ignorando as exigências daqueles que insistem em que elas não têm sentido. Não podemos fugir dessas questões porque lutar com elas é um aspecto inalienável do ser humano. “Não nos é dada escapatória das questões supremas. De uma maneira ou outra, elas estão em nós, gostemos ou não. A verdade científica é exata, mas incompleta.”

Ser humano é ansiar por sentido e por respostas para os enigmas da existência. Contudo, a iniciativa científica fica aquém dessas questões supremas, e com razão. Ela conhece seus limites, e seus limites são determinados pela evidência. Mas essa evidência, às vezes, parece apontar para além de si mesma, para outro mundo logo além do horizonte, além da investigação científica. Ortega y Gasset usa uma imagem esclarecedora para apresentar esse ponto.

A ciência é apenas uma pequena parte da mente e do organismo humanos. No ponto em que ela para, o homem não para. Se o cientista detém, no ponto em que seu método termina, a mão com a qual ele delineia os fatos, o ser humano por

trás de cada cientista prolonga a linha iniciada desse modo e a leva até seu término, como um olho contemplando um arco em ruínas completa por si mesmo no ar a curva que falta.

A imagem evocativa de Ortega y Gasset do arco arruinado nos capacita a apreender um ponto importante. Não estamos falando sobre um salto cego de fé no escuro, mas sobre a continuação de uma trajetória intelectual além do limiar do método científico. A fé vai além da razão e da evidência; a fé não vai contra elas, mas continua suas linhas de pensamento.

Uma vez que os cientistas são — e permanecem sendo — seres humanos, Ortega y Gasset sugere que muitos cientistas vivenciam uma tensão entre seu chamado científico e sua humanidade básica. Como cientistas, restringem-se ao domínio do empírico e do demonstrável; como seres humanos, reconhecem a necessidade de ir adiante do empírico e falar sobre as questões de sentido e valor. A busca pela "boa vida" é tão importante para os cientistas quanto o é para as outras pessoas. No entanto, o cientista percebe que as ciências naturais não nos ajudam a determinar o que é bom. Já comentamos a observação de Dawkins de que "a ciência não tem métodos para decidir o que é ético".[64] Não conheço nenhum cientista que descarte as questões éticas como sem sentido ou impróprias porque a ciência não pode responder a elas. Nem a busca por levar a "boa vida" se transforma em algo redundante ou ilusório apenas porque envolve ir além do ponto ao qual a ciência pode nos levar.

A ciência não pode lidar com questões de sentido ou valor: só pode lidar com assuntos de fato. Ainda assim, é perfeitamente razoável perguntar se suposições mais profundas sobre a natureza da realidade — incluindo a existência e a natureza e Deus — estão incorporadas no método científico. A ciência não faz suposições explícitas desse tipo. Mas será que essas suposições estão implícitas? Será que a própria iniciativa científica aponta para algo que está além de seu âmbito de investigação, mas do qual, em última análise, depende seu sucesso? Charles A. Coulson, químico teórico, por exemplo, ressalta a importância das convicções religiosas na explicação da "suposição não passível de comprovação

de que há uma ordem e uma constância na natureza”.[65] Richard Swinburne, filósofo da religião britânico, levou isso adiante, argumentando que a capacidade explicativa da fé em Deus não está limitada aos delicados detalhes da realidade, mas se estende além destes para incluir as grandes questões da vida que são “grandes demais” ou “estranhas demais” para a ciência explicar.[66]

Fica bastante claro que muitas das questões mais profundas e mais envolventes a respeito da natureza do universo têm origem fundamentalmente em uma busca religiosa por sentido. O conceito de um universo regido por uma lei, com uma ordem que pode ser entendida e é confiável, surgiu em grande parte das crenças fundamentais sobre a natureza de Deus, expressas na noção das “leis da natureza”. O avanço científico tem revelado a fundamental explicabilidade de grande parte do mundo natural. Embora alguns possam encarar aqui a eliminação de qualquer noção de mistério, outros observam com acerto que se levanta uma questão muito mais profunda: Por que afinal podemos explicar as coisas? Os cientistas estão tão acostumados a dar sentido ao mundo que eles tomam isso por garantido.[67] Contudo, esse fenômeno é na verdade um tanto curioso.

Conforme Albert Einstein comentou em 1936, “o mistério eterno do mundo é sua compreensibilidade”.[68] O fato de o mundo “ser compreensível é um milagre”. Para Einstein, a própria explicabilidade exige claramente explicação. A coisa mais incompreensível a respeito do universo é que ele é compreensível. A inteligibilidade do mundo natural, demonstrada pelas ciências naturais, levanta a questão fundamental quanto à razão de haver tal ressonância fundamental entre a mente humana e as estruturas do universo. Aqui observamos um padrão geral: a ciência levanta questões que transcendem sua capacidade de responder a elas. Então, onde procuramos essas respostas?

Todos os manuais têm seus limites. A ciência é um bom manual para a verdade, mas esse manual titubeia quando ansiamos por sentido. Se há um significado no mundo, a ciência simplesmente não será capaz de revelá-lo. Essa não é uma crítica à ciência. É apenas um pedido para que se evite desacreditar a ciência ao

fazê-la dizer coisas que ela não pode defender por seus métodos — como se existe ou não um Deus.

Então, e quanto a Deus? Conforme insistem o famoso biólogo Stephen Jay Gould e muitíssimos outros, a questão da existência e da natureza de Deus está além do método científico.[69] Com certeza é verdade que alguns ateus agressivos tentam usar a ciência como uma arma contra a religião. Richard Dawkins, por exemplo, argumenta que hoje a ciência e a religião estão presas em um combate mortal, como sempre estiveram. Os cientistas que acreditam em Deus não são nada além de colaboradores ou traidores, declara ele.

Infelizmente, essas percepções continuam difundidas na cultura científica popular. Contudo, conforme já observamos, os historiadores da ciência abandonaram há muito tempo esse modelo de "batalha" da relação entre a ciência e a religião, bem como a maioria das alegadas evidências em apoio a essa percepção,[70] observando que a relação é muito mais complexa do que sugere esse estereótipo simplista. Contudo, essa noção historicamente antiquada e academicamente menosprezada parece ser parte integral da defesa por Dawkins de seu ateísmo em Deus, um delírio e em outras obras. O Deus que Dawkins rejeita é substancialmente derivado dos estereótipos da mídia e dos mitos urbanos, e seu entendimento a respeito da relação entre a ciência e a teologia parece ter origem nos escritos de Andrew Dickson White (1832-1918) — de modo mais notável em sua obra History of the Warfare of Science with Theology [História da batalha da ciência com a teologia] (1896), cuja erudição rasa é firmemente criticada e considerada um desatino pelos historiadores da ciência.

Dawkins também argumenta que a ciência explica (ou tem potencial para explicar) tudo, incluindo assuntos tradicionalmente considerados pertencentes ao reino religioso. A tradicional visão de mundo científica e positivista que parece tão característica do novo ateísmo sustenta que a ciência e a religião oferecem explicações rivais. Um dia a ciência triunfará, e as explicações religiosas desvanecerão. Não pode haver múltiplas explicações para a mesma coisa, e

apenas a explicação científica pode ser válida, alega o novo ateísmo.

No entanto, essa é uma maneira de argumentar basicamente do século 19, apoiando-se na falha de pensar de modo crítico sobre a natureza da explicação científica. O neurocientista Max Bennett e o filósofo Peter Hacker exploraram recentemente a visão de mundo do tipo a ciência-explica-tudo abraçada por Dawkins e outros: descobriram que essa visão de mundo é bastante deficiente.[71] Por exemplo, não se pode dizer que as teorias científicas "explicam o mundo" — só que explicam os fenômenos observados no mundo. Além disso, Bennett e Hacker argumentam que as teorias científicas — em seu propósito — não descrevem nem explicam "tudo sobre o mundo", tampouco se pretende que façam isso. A lei, a economia e a sociologia são exemplos de disciplinas que se ocupam de fenômenos de domínio específico, sem ter de considerar de alguma maneira a si mesmas inferiores às ciências naturais ou delas dependentes.

A verdadeira questão reside nos níveis de explicação. Vivemos em um universo complexo e com múltiplas camadas. Cada nível precisa ser incluído em nossa análise. A física, a química, a biologia e a psicologia — para comentar apenas quatro ciências — ocupam-se de diferentes níveis de realidade e oferecem explicações apropriadas para cada um desses níveis. Mas essas ciências não são individualmente completas. Uma explicação abrangente tem de reconciliar os diferentes níveis de explicação, de forma que (para dar um exemplo óbvio) a explicação da física de um elétron não confronte com sua contraparte na química.

Meu colega de Oxford, John Lennox, matemático e filósofo da ciência, usa uma ilustração perfeita para apresentar esse ponto. Imagine um bolo submetido à análise científica, levando a uma discussão completa sobre sua composição química e as forças físicas que o mantêm unido. Essa discussão nos informa que o bolo foi feito para celebrar um aniversário? Será que isso é inconsistente com a análise científica? É claro que não. A ciência e a teologia fazem perguntas distintas — no caso da ciência, a pergunta diz respeito a como as coisas

acontecem: por meio de que processo? No caso da teologia, a pergunta é por que as coisas acontecem: com que propósito?

Vemos aqui o importante princípio científico de diferentes níveis de explicação, que complementam um ao outro. É fácil explorar esse princípio na vida diária. Considere uma apresentação de sua música favorita. Ela pode ser descrita da perspectiva científica em termos de padrões de vibrações. Contudo, essa explicação perfeitamente válida exige complementação para explicar a plena relevância do fenômeno da música e seu impacto sobre nós. Da mesma maneira, há muito mais em uma grande pintura que uma análise de seus componentes químicos ou o arranjo físico de seus elementos. Por conseguinte, as explicações científica e religiosa podem complementar uma à outra. Os problemas começam quando os cientistas começam a fingir ser religiosos ou os teólogos começam a fingir ser cientistas. A ciência nos faz um relato sobre a história e a natureza do mundo conhecido no qual habitamos. Mas a ciência não conta a história toda. O cristianismo é consistente com a história narrada pela ciência, mas leva a história adiante. O cristianismo relata a história completa, da qual a ciência é apenas uma parte.

Em um nível muito simples, podemos aplicar essa abordagem da seguinte maneira. Uma descrição científica do mundo explica como ele surgiu de um evento cosmológico inicial (a impetuosa e abrasadora singularidade do big bang), que levou, durante um longo período de tempo, à formação das estrelas e dos planetas, criando condições favoráveis para a origem e a evolução das criaturas vivas. Não se faz nem é preciso fazer nenhuma referência a Deus. O cristão falará sobre Deus trazendo o mundo à existência e guiando-o em direção ao resultado pretendido para sua vida. Para alguns, esse processo envolve a ação divina direta; para outros, envolve Deus criando e operando por intermédio das forças naturais para alcançar esses objetivos. Ainda assim, esses relatos complementam um ao outro, em vez de se contradizerem reciprocamente.

Outro argumento proposto por Dawkins é que é possível explicar a crença em Deus em termos científicos. Uma das crenças mais características e mais

influentes de Dawkins, repetida nas principais obras do novo ateísmo, é que a crença em Deus é uma ilusão causada pelos "memes".[72] Para Dawkins, a ideia de Deus pode ser o exemplo supremo desse meme. As pessoas não acreditam em Deus porque pensaram durante muito tempo e com cuidado no assunto; acreditam porque foram infectadas por um meme poderoso que, de algum modo, se "instalou" no cérebro delas. Fica claro que a psicologia dessa abordagem é profundamente problemática. A mente humana não absorve nem gera passivamente ideias. Dawkins parece achar que desenvolvemos ideias em grande parte da mesma maneira que desenvolvemos um resfriado — somos infectados por alguém.

Em Deus, um delírio (2006), Dawkins apresenta a ideia dos memes como se ela tivesse sido estabelecida pela ortodoxia científica, sem fazer menção do inconveniente fato de que ela foi relegada à margem do pensamento científico dominante.[73] Dawkins apresenta o "meme" como se ele fosse realmente uma entidade com imenso potencial para explicar as origens da religião. Dawkins é até capaz de desenvolver um vocabulário avançado com base em suas convicções — como o "memeplex". Daniel Dennett também faz extenso uso dessa ideia em seu manifesto neoateísta Quebrar o feitiço (2006). A defesa intelectual do novo ateísmo passou a depender muitíssimo da ideia do meme; contudo, os sérios problemas com essa noção decididamente trazem consequências complexas e impraticáveis para essa abordagem supostamente "científica" do ateísmo.

Para ilustrar algumas das dificuldades, podemos considerar a declaração de Dawkins ousada e confiante de que os "memes podem às vezes revelar altíssima fidelidade".[74] Essa declaração, na superfície, parece ser de fato científica. Contudo, o exame mais atento mostra que não é nada disso. Dawkins está na verdade reafirmando uma observação em sua estrutura teórica idiossincrática. A observação é o fato incontestável e incontroverso de que as ideias podem passar de um indivíduo, grupo ou geração para outros; a controversa interpretação teórica de Dawkins dessa observação — apresentada aqui como se fosse um fato — envolve atribuir fidelidade ao que a maioria se refere como uma entidade não existente. Talvez essa seja a maior falha da memética: suas "realizações" estão limitadas a simplesmente voltar a descrever uma gama de fenômenos em seus

termos idiossincráticos.

Além disso, não é possível dizer que as ideias e os artefatos culturais sejam ou contenham um código que se estrutura por si só. Eles não são “replicadores”, conforme exigido pelos relatos de transmissão e desenvolvimento culturais propostos por Dawkins e Dennett.[75] Na verdade, uma vez que não há evidência científica convincente para essas entidades, alguns concluem galhofeiramente — embora não sem bons motivos — que poderia até mesmo existir um meme pelo fato de eles acreditarem em memes. O meme, para seus muitos críticos, é apenas uma ficção biológica.

É possível ver um indício notável do fracasso da teoria do meme em reunir apoio acadêmico, na história do Journal of Memetics [Periódico de memética] on-line, lançado em 1997, como era de esperar, no apogeu da plausibilidade cultural do meme.[76] O periódico deixou de ser publicado em 2005. Por quê? É possível encontrar a resposta em um devastador exame da noção do meme, publicada na edição final desse periódico, na qual o dr. Bruce Edmonds faz duas críticas fundamentais, as quais ele acredita terem solapado na comunidade científica as reivindicações da noção de plausibilidade dos memes. [77]

A memética tem fundamentalmente falhado porque “não forneceu nenhum poder explicativo ou preditivo adicional além do disponível sem a analogia gene-meme”. Em outras palavras, a memética não acrescentou nenhum valor nem novas percepções em termos de fornecer um entendimento genuinamente novo do fenômeno.

A memética é caracterizada pela “discussão teórica de extrema abstração e excessiva ambição”. Para sua crítica notável, Edmonds seleciona as tentativas irrealistas e muitíssimo ambiciosas, desenvolvidas com frequência antes da evidência, “para ‘explicar’ algum fenômeno extremamente complexo como a religião”. Ainda assim, para muitos de seus defensores mais fanáticos, esse é

precisamente o ponto da memética: explicar a crença em Deus.

Edmonds termina seu incisivo repúdio do meme com o que se tornou o epitáfio desse conceito: a memética, sugere Edmonds, “é um modismo de vida curta cujo efeito foi obscurecer mais que clarear. Temo que a memética, como uma disciplina identificável, não fará muita falta na área das pesquisas científicas”.

A importância dessa observação ficará óbvia. Conforme observamos antes, duas das principais obras do novo ateísmo fazem do apelo ao meme parte integral de seu caso científico para argumentar que é possível explicar a crença em Deus (a maioria dos cientistas preferiria dizer “explicar por redução”). Contudo, a noção do meme prova ser altamente especulativa e é relevantemente subdeterminada pela evidência. Resta verificar quais serão as implicações de longo prazo dessa dependência excessiva desse “modismo de vida curta” (conforme denominado por Edmonds) para a apologética ateísta.

A ideia de que a ciência “refuta” a existência de Deus é o tipo de declaração simplista que se destaca de forma proeminente no recente ateísmo populista. Faz que os ateístas se sintam bem e os encoraja a acreditar que todo o empreendimento científico apoia suas crenças. Mas isso simplesmente não está certo. Essa ideia pode ser inteligente e simples, mas não se coaduna com a forma como as coisas são. Dawkins está simplesmente equivocado ao afirmar que todos os verdadeiros cientistas são ou devem ser ateus. Por que tantos cientistas, a despeito da crítica profissional que sua fé com frequência atrai, creem em Deus?

Não é difícil identificar a explicação óbvia e mais satisfatória para isso da perspectiva intelectual. Sabe-se muito bem que o mundo natural é conceitualmente maleável. Ele pode ser interpretado, sem nenhuma perda de integridade intelectual, de várias maneiras distintas. Alguns “leem” ou “interpretam” a natureza de forma ateísta. Outros a “leem” de um modo deísta,

vendo-a apontar para uma divindade criadora, que não está mais envolvida nos assuntos da natureza. Deus dá corda no relógio e, depois, deixa-o trabalhar por conta própria. Outros adotam uma visão mais especificamente cristã, acreditando em um Deus que tanto cria quanto sustenta a natureza. Outros ainda adotam uma visão mais espiritualizada, mencionando de forma mais vaga alguma "força de vida".

O ponto é simples: a natureza está aberta a muitas interpretações legítimas. A ciência, em si e por si mesma, é neutra. Pode ser interpretada de modo ateísta, deísta, teísta e de muitas outras maneiras —, mas não exige ser interpretada de nenhuma dessas maneiras. Alguém pode ser um verdadeiro cientista sem estar comprometido com alguma visão de mundo religiosa, espiritual ou antirreligiosa específica. Essa visão, posso acrescentar, é a da maioria dos cientistas com quem converso, incluindo os que se definem como ateus. Ao contrário de Dawkins, eles entendem perfeitamente bem porque alguns de seus colegas adotam uma visão de mundo cristã. Eles podem não concordar com essa abordagem, mas estão preparados para respeitá-la.

Contudo, isso deixa aberta a questão que examinamos em capítulos anteriores. Uma vez que a natureza pode ser interpretada de muitas maneiras, qual é a melhor interpretação? Uma vez que o universo pode ser explicado de diferentes maneiras, qual dessas explicações é a melhor? Quão bem alguma dada estrutura extrai sentido do que é de fato observado? Comentamos antes a asserção característica de C. S. Lewis de que o cristianismo faz sentido em si mesmo e dá sentido a tudo mais. Então, qual é essa lente que o cristão traz para a observação do mundo? Quais são seus elementos essenciais? No capítulo seguinte, consideraremos alguns dos temas básicos da forma cristã de dar sentido ao mundo.

Capítulo 7

UM PONTO

de vista cristão

“Acredito no cristianismo como acredito que o sol se levanta, não apenas porque o vejo, mas porque por intermédio dele vejo tudo o mais” (C. S. Lewis).[78] Essas palavras cuidadosamente elaboradas expressam a crença central de C. S. Lewis na racionalidade da fé cristã. C. S. Lewis (1898-1963) veio a acreditar em Deus em parte por causa da sua profunda convicção de que Deus devia ser comparado a um sol intelectual que iluminava o panorama da realidade. A fé cristã, para C. S. Lewis, era como uma lente que permite que as coisas sejam vistas em foco agudo e penetrante. Sua capacidade de esclarecer e extrair sentido da realidade, argumentava ele, era uma indicação (mas não uma prova) de sua verdade. Nem todo enigma foi resolvido; para C. S. Lewis, a questão do sofrimento permaneceria como uma importante causa de desconforto intelectual, em particular ao final de sua vida.[79] Contudo, sua fé em Deus lhe oferecia um ponto arquimediano pelo qual ele conseguia extrair sentido dos enigmas e perplexidades do mundo.

Ao fazer uma analogia entre o cristianismo e a crença de que o sol se levanta, C. S. Lewis apresenta dois pontos bem distintos, embora relacionados. Primeiro, faz sentido acreditar em Deus. Cabeça e coração, razão e imaginação — todas essas facetas nos apontam em direção ao seu objetivo em Deus. Talvez elas não nos guiem ao longo de todo o caminho para a fé, mas nos indicam a direção certa. Segundo, C. S. Lewis argumenta que a crença em Deus nos fornece um modo de estruturar o mundo, permitindo que ele seja visto do modo apropriado. A fé em Deus é a lente que traz a realidade para o foco agudo e penetrante, é o sol que

ilumina o mundo para que ele possa ser visto de forma mais plena e clara. A crença em Deus faz sentido em si mesma e dá sentido a tudo mais — incluindo os sucessos e os limites das ciências naturais.

Não obstante, é possível levantar uma objeção aqui. Os cristãos falam sobre salvação, em vez de falar sobre explicação. Eles falam sobre adorar a Deus ou orar a Deus, em vez de pensar em Deus como algum tipo de manual cósmico de referência. A ideia de Deus atribuindo sentido às coisas parece desempenhar um papel menor no pensamento cristão comum do que C. S. Lewis sugere. Comentamos anteriormente a incisiva declaração de Terry Eagleton de que "a princípio, nunca se pretendeu que o cristianismo fosse uma explicação para qualquer coisa".

É verdade que há mais no cristianismo que tentar encontrar sentido nas coisas. O evangelho não trata tanto de explicação quanto trata de salvação: a transformação da existência humana por intermédio da vida, da morte e da ressurreição de Jesus de Nazaré. Ainda assim, embora a ênfase da proclamação cristã não esteja em explicar o mundo, também oferece uma forma característica de olhar as coisas que, pelo menos em princípio, capacita-nos a olhá-las de maneiras distintas e, assim, nos leva a agir de forma consistente com essa visão. O cristianismo envolve acreditar que determinadas coisas são verdadeiras, que é possível confiar nelas e que elas iluminam nossas percepções, decisões e ações.

O Novo Testamento usa uma ampla gama de imagens para descrever essa transformação, e muitas delas sugerem uma mudança na forma pela qual vemos as coisas. O texto sagrado fala sobre os nossos olhos sendo abertos e um véu sendo removido (At 9.9-19; 2Co 3.13-16). Nas cartas de Paulo, nós o encontramos reafirmando o poder transformador do evangelho e enfatizando sua capacidade de mudar a vida humana, incluindo a forma pela qual entendemos o mundo e nos comportamos nele e em relação a ele.[80] E não vos amoldeis ao esquema deste mundo, mas sede transformados pela renovação da vossa mente (Rm 12.2). Embora a ênfase cristã esteja na transformação da condição humana, e não em como explicamos as coisas, parte da rica tapeçaria da fé diz respeito a

de que maneira a renovação da mente pelo evangelho leva a novos modos de entender o mundo. Passamos a ver o mundo de novas maneiras e, por conseguinte, a entendê-lo em novos termos.

O argumento de C. S. Lewis é que o cristianismo fornece uma estrutura, uma forma de pensar, que extrai mais sentido do mundo do que as opções alternativas, incluindo o próprio antigo ateísmo de C. S. Lewis. Para apresentar de uma maneira um pouco mais formal: o cristianismo se caracteriza ao mesmo tempo por sua elegância intrassistêmica e por sua fecundidade extrassistêmica. A visão cristã da realidade possui uma coerência e consistência internas que, no mínimo, se compara à sua notável habilidade de extrair sentido do que observamos e vivenciamos. A teologia cristã tem uma amplitude conceitual que lhe permite acomodar as ciências naturais, a arte, a moralidade e outras tradições religiosas. O cristianismo tem a capacidade de atribuir sentido ao mundo, reforçando a defesa intelectual quanto à existência de Deus ao mesmo tempo que oferece uma forma de "ver a natureza" que nos capacita a apreciá-la e respeitá-la de maneiras que, do contrário, não seriam possíveis.

Ver a natureza — devemos parar momentaneamente nessa frase relevante. C. S. Lewis declara que a fé cristã nos permite ver as coisas como elas realmente são. Contudo, somos incapazes de ver as coisas como elas realmente são, a menos que sejamos ajudados a vê-las da forma apropriada. Iris Murdoch (1919-1999), filósofo da moral e romancista inglês, observou que, "ao abrir os olhos, não precisamos necessariamente ver o que nos confronta. […] Nossa mente está continuamente ativa, fabricando um véu de ansiedade falsífico — em geral de preocupação consigo mesmo — e, com frequência, escondendo parcialmente o mundo".[81] Esse véu precisa ser removido para que possamos ver de forma apropriada. O evangelho permite que esse véu seja afastado para que possamos ver claramente as coisas por aquilo que elas realmente são.

Esse ponto foi apresentado reiteradamente pelo grande crítico cultural e comentarista inglês John Ruskin (1819-1900), que afirmou: "A coisa mais extraordinária que uma alma humana faz neste mundo é ver algo e relatar o que

viu de forma clara. […] Ver claramente é poesia, profecia e religião — tudo em um”.[82] Aqui Ruskin pôs o dedo no que muitos teólogos da sua época negligenciaram — o fato de que a mente cristã não recebe passivamente impressões da natureza, mas a interpreta ativamente. O processo de observação, quer científico quer religioso, envolve tentar casar o que é observado com o que é acreditado e, depois, fazer quaisquer ajustes necessários.

Além disso, temos de aprender a ver a natureza como um todo. Um dos aspectos mais insatisfatórios de algumas “provas” tradicionais para a existência de Deus é a tendência de buscar lacunas explicativas na natureza e, depois, tentar preenchê-las recorrendo à presença ou atividade divina especial ou velada. O que quer que a ciência não consiga explicar hoje ou, mais exatamente, qualquer coisa com que se possa montar um caso para sustentar que a ciência, em princípio, nunca poderia explicar, deveria ser considerada a obra “especial” de Deus. No entanto, a abordagem da teologia natural que, conforme acredito, surge na tradição cristã envolve ver a natureza com uma totalidade, buscando o “quadro completo” explicativo. Como explicamos nossa capacidade de explicar tão bem as coisas? Como explicamos a “eficácia desmedida da matemática”,[83] a criação da mente humana que parece ter sido esculpida precisamente para os contornos do universo?

A dita abordagem Deus-das-lacunas tenta defender a existência de Deus apelando para as lacunas na explicação científica. Tenho de confessar que nunca me impressionei com essa abordagem. Enquanto estudava química na Universidade de Oxford no início da década de 1970, conheci e passei a respeitar Charles Coulson (1910-1974), primeiro professor de química teórica daquela universidade e crítico vigoroso dessa abordagem. Para Coulson, a realidade como um todo exigia explicação: “Ou Deus está no todo da natureza, sem nenhuma lacuna, ou ele não está de maneira alguma ali”.[84] Grande parte desse mesmo ponto fora apresentada antes pelo teólogo escocês Henry Drummond (1851-1897):

Como explicamos nossa capacidade de explicar tão bem as coisas? Como

explicamos a “eficácia desmedida da matemática”, a criação da mente humana que parece ter sido esculpida precisamente para os contornos do universo?

Quando as coisas são conhecidas, nós as concebemos, na esfera humana, como naturais; quando são desconhecidas, nós as chamamos de divinas — como se nossa ignorância de uma coisa fosse o sinal de sua divindade. Se Deus é o único que resta para preencher as lacunas em nosso conhecimento, aonde chegaremos quando essas lacunas forem preenchidas? E, se elas nunca forem preenchidas, então Deus só será encontrado nas desordens do mundo? Os que cedem à tentação de reservar um ponto aqui e outro ali para a interposição divina estão inclinados a esquecer que isso praticamente exclui Deus do resto do processo.[85]

O cristianismo não será visto em sua plenitude se ficar preocupado em encontrar lacunas explicativas temporárias na visão de mundo científica. Deus não tem de ser encontrado nas lacunas e nos recessos do mundo. Deus é o único que dá sentido a todo o universo, aquele que, sozinho, é capaz de explicar por que afinal algo existe e qual o seu significado. A fé cristã oferece uma forma alternativa de ver a natureza, que às vezes pode questionar as versões exageradas do método científico; contudo, ela acolhe a busca humana pela verdade e se vê como parte dela, seja científica, seja religiosa. A fé cristã, quando sujeita ao mesmo escrutínio racional que a ciência exige de seus dados e teorias, mostra uma busca honesta da verdade acompanhada de uma confiança em sua motivação racional. Ela espera encontrar, e de fato encontra, uma ressonância explicativa relevante com o que é conhecido da natureza por meio de outras fontes, ao mesmo tempo que insiste em seu direito de retratar e descrever a natureza em sua forma especial — como criação de Deus.

Então, qual será a maneira de “ver” a realidade que o cristianismo torna possível? Precisamos deixar claro que a rica visão de Deus que estimula e fomenta a fé cristã vai muito além das noções um tanto impessoais de Deus encontradas com frequência nas defesas tradicionais da existência de Deus — como a remota e separada ideia de um Deus criador, geralmente denominado “o

relojoeiro divino". Antes, a realidade é vista à luz da gloriosa visão cristã de Deus como Pai, Filho e Espírito: um Deus que cria, redime e santifica; um Deus que está presente em nós neste momento, enquanto permanece o fundamento transcendente da ordem e existência no universo. Essa visão de Deus nos leva a adorar e a orar, ao passo que a visão mais antiga de Deus como o relojoeiro leva no máximo à admiração da competência técnica.

O processo de reflexão sobre a realidade que tem sua origem na fé cristã é guiado e nutrido por essa visão de Deus. Os grandes temas da fé cristã fornecem uma estrutura interpretativa por meio da qual a natureza pode ser vista, permitindo que ela seja vista e lida de maneiras profundas e relevantes. A teologia cristã é o elixir, a pedra filosofal, que transforma o mundano em epífano, o mundo natural no reino da criação de Deus.

A doutrina cristã — como uma lente pondo uma vasta paisagem em foco agudo e penetrante ou um mapa nos ajudando a apreender as características do terreno à nossa volta — oferece uma nova maneira de entender, imaginar e agir. Ela nos convida a ver a ordem natural e a nós mesmos no universo de um modo especial — um modo que pode ser sugerido na própria ordem natural, mas não pode ser confirmado por ela. A natureza é "vista" como a criação de Deus; o "livro da natureza" é lido como a história de Deus — e também a nossa. É como se um véu fosse levantado ou um sol brilhante iluminasse uma paisagem mental.

Então, como isso impacta nosso modo de ver a natureza? Quão boa é essa estrutura em extrair sentido do que observamos? Os limites no espaço deste livro nos restringem a explorar apenas dois de seus muitos aspectos. Examinaremos rapidamente a noção da "economia da salvação" e a ideia de que a humanidade carrega a imagem de Deus. Cada uma delas é elemento integral da visão cristã da realidade; cada uma delas lança luz na realidade, iluminando sua paisagem complexa e nos permitindo entender o que vemos.

Comecemos considerando o conceito de "economia da salvação" que apresenta a

ideia de que a interação de Deus com o mundo é descrita em termos de uma narrativa de criação, queda, redenção e consumação de todas as coisas. O escritor Ireneu de Lyon, do século 2, foi quem apresentou a formulação clássica da noção da economia da salvação, embora esta tenha sido claramente desenvolvida no Novo Testamento.[86] Reagindo contra as interpretações gnósticas da história da salvação do final do século 2, Ireneu expôs uma visão panorâmica da economia da salvação, insistindo em que toda a extensão da história — da criação à consumação — foi a obra de um Deus, o Deus trino. Tanto o observador humano quanto as coisas naturais observadas se localizam no "meio desta era" (Agostinho de Hipona) — em outras palavras, em um ponto teologicamente distante e afastado da criação que, na narrativa da criação, foi declarada "boa". Essa criação agora geme, e os que gemem são observados por aqueles cujos julgamentos são obscurecidos pelo pecado. Isso leva à conclusão teologicamente relevante de que uma humanidade caída reflete um mundo natural caído.

É possível ver indícios da importância dessa consideração no Novo Testamento. Por exemplo, sabe-se que Paulo recorre à criação como a base do conhecimento de Deus. Contudo, enquanto Paulo sustenta claramente que Deus pode ser conhecido por intermédio da criação (Rm 1), em outros pontos ele qualifica isso ao se referir ao gemidos da natureza (Rm 8). A ordem criada tem de ser vista como em transição, do que ela foi antes para aquilo em que finalmente se transformará. Há uma dimensão profundamente escatológica para uma teologia natural autenticamente cristã, em que a ordem natural deve ser observada à luz de seu objetivo, e não apenas à luz de sua origem. Então, as declarações de Paulo não podem ser apenas interpretadas em termos da queda da criação de sua condição original, mas também como uma extensão do tema profético do Antigo Testamento a respeito da esperança de futura renovação e restauração da criação.

É fácil avaliar a importância desse ponto quando consideramos por que o mal existe no mundo. Por que existe o sofrimento em uma criação supostamente boa? A estrutura cristã da economia da salvação nos ajuda a avaliar que precisamos situar esse problema em um mapa teológico. O mundo foi criado bom; um dia, ele será restaurado a uma bondade ainda maior. As imagens do jardim do Éden e da nova Jerusalém são indicadores visuais dos momentos

fundamentais dessa narrativa. Atualmente, estamos situados no meio desse percurso, e não em seu início nem em seu término. A ideia de jornada no contexto da economia da salvação era usada com frequência na Idade Média por meio do termo latino viator (transeunte/viajante).

A estrutura teológica exposta na economia da salvação afirma que Deus criou boas todas as coisas e que elas, no fim, serão restauradas à sua condição de boas. Contudo, no presente, o bem e o mal coexistem no mundo, como o joio e o trigo crescem juntos no mesmo campo (Mt 13.24-30). Isso nos permite situar o bem e o mal, sem que um entre em colapso com o outro, no contexto da trajetória teológica da criação, queda, encarnação, redenção e consumação.

Nosso segundo tema é que Deus criou a humanidade à sua imagem (Gn 1.27). Isso é interpretado amplamente pelos teólogos cristãos como a afirmação de dois temas centrais: primeiro, a humanidade é capaz de se relacionar com Deus de forma análoga aos outros relacionamentos pessoais; segundo, a humanidade foi criada com a capacidade de extrair sentido da criação de Deus. Atanásio, teólogo do século 4, resume esse segundo ponto da seguinte maneira: a humanidade foi criada por Deus de tal forma que os seres humanos, “ao observar as alturas dos céus e ao perceber a harmonia da criação, podem vir a conhecer seu governante, a Palavra do Pai que, por sua providência sobre todas as coisas, torna o Pai conhecido de todos”.[87] Embora Atanásio sustente que a natureza humana foi corrompida pelo pecado, ele ainda preserva a ideia de que a humanidade retém a capacidade dada por Deus de discernir seu criador na ordem criada.

Esse ponto é de importância evidente no tratamento de um dos traços mais discutidos do universo: sua inteligibilidade. O avanço científico revela a explicabilidade fundamental de grande parte do mundo natural. Apesar de alguns talvez verem isso como eliminando qualquer noção de mistério, outros observam com acerto que essa percepção levanta uma questão muito mais profunda: Por que podemos explicar as coisas? Já comentamos a enfática asserção de Albert Einstein de que “o mistério eterno do mundo é sua compreensibilidade”. Para Einstein, a própria explicabilidade claramente exigia explicação. A coisa mais

incompreensível sobre o universo é que ele é compreensível. A inteligibilidade do mundo natural, demonstrada pelas ciências sociais, levanta a questão essencial quanto à razão pela qual existe essa ressonância fundamental entre a mente humana e as estruturas do universo. De uma perspectiva trinitária, essa ressonância entre a mente humana e a profunda estrutura do universo tem de ser explicada pela racionalidade de Deus como criador da ordem fundamental da natureza e do observador humano da natureza.

O teólogo e físico John Polkinghorne (nascido em 1930) é um dos muitos que apreenderam a importância desse ponto. Polkinghorne observa que "a ciência moderna parece, quase de forma irresistível, apontar para além de si mesma". Um universo revelado da perspectiva científica como ordenado e inteligível precisa definitivamente de explicação, a menos que queiramos sugerir que nossa capacidade de extrair sentido do universo é apenas acidental ou casual:

> Estamos tão familiarizados com o fato de que podemos entender o mundo que a maior parte do tempo tomamos esse aspecto como garantido. É isso o que torna a ciência possível. Contudo, poderia ser diferente. O universo poderia ser um caos desordenado, em vez de um cosmo ordenado. Ou poderia ter uma racionalidade que nos fosse inacessível. […] Há uma congruência entre nossa mente e o universo, entre a racionalidade vivenciada em seu interior e a racionalidade observada em seu exterior.[88]

Há clara necessidade, argumenta Polkinghorne, de "um entendimento intelectualmente satisfatório daquilo que, do contrário, seria mero acaso ininteligível". Assim, tanto o cientista quanto o teólogo trabalham pela fé, por meio de uma confiança na confiabilidade racional do nosso entendimento a respeito da experiência.

Anteriormente enfatizamos a importância das leis da natureza. Mas de onde essas leis da física vêm de fato? Por que elas são do modo que são? E por que

podem ser tão bem representadas pela matemática? Uma resposta ateísta típica é que não há algum motivo pelo qual as leis da física assumiram a forma atual. Essa é apenas a maneira como as coisas são, e não há necessidade de explicar coisa alguma. Essas leis da natureza existem sem razão e sem necessidade de ter uma razão.

Todavia, sendo esse o caso, seria possível argumentar que o universo é, em última análise, absurdo, uma vez que não é possível encontrar nenhum motivo nem para suas leis presentes nem para suas formas presentes. Isso leva a uma conclusão inquietante de que toda a iniciativa científica — que, em última instância, está fundamentada na noção de que há motivos naturais para o fenômeno físico e que essas explicações são racionais e lógicas — está, em última análise, enraizada no absurdo ou em um acidente. Se esse for o caso, temos de perguntar por que esse universo absurdo parece imitar o universo racional dos matemáticos. Talvez isso seja puramente acidental, um pouco de boa sorte para os matemáticos e também para os cosmólogos. Mas essa não é uma resposta particularmente convincente.

O argumento deste livro é que o cristianismo oferece um sol intelectual que ilumina um mundo que, do contrário, seria obscuro e enigmático: fornece uma "adequação empírica" profundamente satisfatória entre a teoria e a observação, sugerindo que o mapa da realidade oferecido é fiel e passível de confiança. Nos capítulos seguintes, examinaremos como o cristianismo atribui sentido a alguns aspectos do mundo.

Começaremos a reflexão sobre o que sabemos a respeito do princípio do universo.

Capítulo 8

A ESTRUTURA

profunda do universo

Conforme vimos anteriormente, o pensamento atual sobre as origens do universo aponta para um big bang primordial, levando ao gradual surgimento do universo como o conhecemos.[89] Contudo, a evolução do universo é modelada pelas constantes fundamentais da natureza. O exame atento da narrativa cósmica que acabamos de esboçar sugere que sua forma e seu resultado foram determinados por alguns fatores criticamente importantes. Fica claro que existem determinadas propriedades constantes do mundo natural e de seus componentes elementares que tornam inevitável o tamanho e a estrutura macroscópicos de quase todos os seus objetos combinados. O tamanho dos corpos, como as estrelas e os planetas, não é aleatório nem resulta de algum processo seletivo progressivo, mas apenas manifestação das diferentes forças das várias energias da natureza. Se estas fossem distintas, o universo assumiria uma forma muito diferente. Talvez os seres humanos não estivessem aqui. Para o cristão, o universo é uma criação que foi dotada por seu criador precisamente com as leis da natureza necessárias para que ele tenha uma história produtiva, levando ao surgimento da humanidade.

Desde o século 17, assume-se que não foram exigidas condições iniciais especiais para o surgimento de um universo sustentador da vida.[90] Todavia, nas últimas décadas, ficou claro que esse não é o caso. Há uma crescente percepção do extraordinário grau de contingência das condições iniciais do universo para que para os pesados elementos, os planetas e, por fim, a vida complexa pudessem se desenvolver. As propriedades sustentadoras de vida do universo são extremamente sensíveis aos valores das forças fundamentais e constantes da

natureza. O físico teórico Lee Smolin valoriza esse ponto em relação ao desenvolvimento das estrelas:

A existência das estrelas depende de diversos equilíbrios delicados entre as diferentes forças na natureza. Esses equilíbrios exigem que os parâmetros que governam a quantidade de força e energia com que essas forças atuam estejam sintonizados exatamente dessa maneira. Em muitos casos, uma pequena mudança na sintonia em uma direção ou em outra resultaria em um mundo não só sem estrelas, mas [também] com muito menos estrutura que nosso universo.[91]

Um universo sustentador de vida é muito mais refreado e limitado do que se tinha percebido anteriormente. Isso leva muitos a afirmar que o universo é "sintonizado" para a vida. A estrutura profunda do universo parece ter sido projetada para permitir que a vida venha à existência.[92]

A expressão "sintonia fina" é usada com frequência para se referir à constatação científica de que os valores de determinadas constantes cosmológicas fundamentais, e o caráter de certas condições iniciais do universo parece ter desempenhado um papel decisivo em ocasionar o surgimento de um tipo particular de universo, no qual o desenvolvimento de vida inteligente é possível. Muitos estudos científicos recentes enfatizam a relevância de determinadas constantes cosmológicas fundamentais que, se variassem minimamente, teriam implicações relevantes para o surgimento da existência humana.[93] Os exemplos da astrofísica sobre a "sintonia fina" das constantes cosmológicas fundamentais incluem:

Se a intensa junção de constantes fosse ligeiramente menor, o hidrogênio seria o único elemento no universo. Uma vez que a evolução da vida como a conhecemos depende fundamentalmente das propriedades químicas do carbono, a vida não poderia ter surgido se algum hidrogênio não tivesse se convertido em

carbono por meio de fusão. Por outro lado, se a intensa junção de constantes fosse ligeiramente maior (mesmo que apenas 2%), o hidrogênio teria se convertido em hélio, com o resultado de que as estrelas antigas não teriam sido formadas. Como essas estrelas são consideradas essenciais para o surgimento da vida, essa conversão impediria que existisse vida como a conhecemos.

Se as constantes frágeis fossem ligeiramente menores, nenhum hidrogênio teria se formado na história primeva do universo. Por conseguinte, não haveria estrelas. Por outro lado, se as constantes fossem ligeiramente maiores, as estrelas supernovas não conseguiriam ejetar os elementos mais pesados necessários à vida. Em ambos os casos, a vida como a conhecemos não teria surgido.

Se as delicadas estruturas das constantes eletromagnéticas fossem ligeiramente maiores, as estrelas não teriam calor suficiente para aquecer os planetas em temperatura suficiente para mantê-los vivos na forma que os conhecemos. Se fossem ligeiramente menores, as estrelas teriam se incendiado rápido demais para permitir que a vida se desenvolvesse nesses planetas.

Se as delicadas estruturas gravitacionais fossem ligeiramente menores, as estrelas e os planetas não poderiam se formar em razão da ausência de pressão gravitacional necessária para a coalescência (junção) de seus materiais constituintes. Se fossem mais fortes, as estrelas formadas assim se incendiariam rápido demais para permitir a evolução da vida.

O ponto importante a apreciar é que cada uma dessas quatro declarações é estruturada contrafactualmente. Somos solicitados a contemplar mundos alternativos em que essas constantes têm diferentes valores para, depois, comparar esses mundos alternativos com o mundo que conhecemos de fato. Pequenas variações em quaisquer dessas constantes poderiam levar a resultados muito diferentes. Para um teísta, as implicações desses pontos são óbvias: conforme observa sagazmente o filósofo John Leslie, “Deus precisou ter cuidado

com a física que escolheu”.[94]

Podemos imaginar um experimento mental em que alguém projeta uma máquina que nos permite variar os valores de algumas propriedades do universo — como a força nuclear fraca — e vemos o que poderia acontecer (pelo menos, teoricamente) se esses valores fossem relevantemente distintos do que é de fato observado. A surpreendentemente restrita gama de valores que determinadas constantes universais devem ter para ocasionar o universo com o qual estamos familiarizados levou o físico Paul Davies e outros a se referirem a Deus como o “sintonizador” cósmico.

A vida como a conhecemos depende sensivelmente da forma das leis da física e, em alguns acidentes aparentemente fortuitos, dos valores reais que a natureza escolhe para as várias partículas de massas, potências de força e assim por diante. Se pudéssemos brincar de Deus e selecionar os valores para essas quantidades naturais ao acaso girando uma série de botões, descobriríamos que quase todas as séries de botões resultariam em um universo inabitável. Para a vida florescer no universo, alguns botões teriam de ser sintonizados com imensa precisão.[95]

É necessário observar alguns marcos no desenvolvimento da noção de “sintonia fina”. Em 1973, Barry Collins e Steven Hawking observaram que, de todos os valores possíveis das constantes físicas, apenas uma gama relativamente estreita de condições iniciais daria origem à isotropia observada no universo real.[96] Um grau extraordinário de refreio e limitação deveria ser imposto à densidade de energia cósmica inicial para dar origem ao universo como o conhecemos. Barry Collins e Steven Hawking acharam esse resultado enigmático e surpreendente: as teorias aceitas não ofereciam nenhuma explicação para o fato de que o universo se produziu dessa maneira, e não de outra. Eles argumentam que um universo começando com energia gravitacional de mais entraria novamente em colapso antes que pudesse formar as estrelas, e um universo com energia gravitacional de menos não permitiria a condensação das galáxias e estrelas. Assim, dos muitos distintos valores iniciais de Ω (a razão da densidade média

real do universo para a densidade crítica), a vida humana só teria surgido em um universo no qual o valor inicial de Ω fosse quase precisamente 1.

Um ano depois, Brandon Carter publicou um ensaio em que introduziu a expressão “o princípio antrópico”, que ele explicou de duas formas. O princípio antrópico fraco sustenta que “o que esperamos observar deve estar restrito pelas condições necessárias para nossa presença como observadores”. O princípio antrópico forte sustenta que “o universo (e, por conseguinte, os parâmetros fundamentais dos quais ele depende) deve ser de tal forma que possa admitir a criação, em algum estágio, de observadores em seu interior”.[97]

Essas explorações especulativas alcançaram o apogeu em 1986 com a publicação do livro de referência de John Barrow e Frank Tipler, The Anthropic Cosmological Principle [O princípio antrópico cosmológico], que levou o “princípio antrópico” das páginas de revistas desconhecidas para a cultura popular.[98] Ao fazer isso, o livro levantou muitas questões teológicas, incluindo o valor apologético do “princípio antrópico”. Barrow e Tipler fornecem um relato abrangente e ainda relativamente acessível do papel fundamental desempenhado pelas constantes da natureza e as surpreendentes implicações de grande porte resultantes de aparentemente pequenas variações em sua magnitude. O livro citado expõe as extraordinárias e, aparentemente, acidentais coincidências que parecem ter tornado a vida possível. Barrow e Tipler prosseguem apresentando três possíveis formas de extrair sentido da aparente “sintonia fina” do mundo para a vida biológica: as formas “fraca”, “forte” e “final” do princípio. Embora cada um desses modelos já fosse conhecido na comunidade científica, Barrow e Tipler os tornaram inteligíveis e acessíveis a um público muito maior. O livro passou rapidamente a ser a “Bíblia do raciocínio antrópico” (de acordo com Robert Klee).

Barrow e Tipler questionam o mito secular popular de que falar sobre “projeto”[99] do mundo é uma inovação recente. Conforme eles observam acertadamente, essa é uma das questões mais antigas e mais fundamentais, derivando sua legitimidade em parte de sua antiguidade e em parte de sua absoluta importância

intelectual. “A ciência aristotélica se fundamentou na pressuposição de um mundo natural inteligente que funciona de acordo com algum projeto deliberado”. No início do século 19, William Paley (1743-1805), popular escritor religioso inglês, desenvolveu o “argumento do projeto” em algumas novas direções.[100] Essa abordagem agora é considerada insatisfatória. Ainda assim, as desventuras intelectual e teológica de Paley, claramente características de sua época, não podem ser usadas para negar a questão de por que as coisas são como são — ou, na verdade, por que algo existe, afinal.

Barrow trata dessas questões em escritos subsequentes, apresentando o justo ponto de que duas formas bem distintas do argumento do projeto são usadas por teólogos e filósofos. A primeira forma é aquela encontrada na seção biológica da Natural Theology [Teologia natural], de Paley, fundamentada em “resultados apropriados e sutis das leis da natureza”. Apesar de facilmente apreendido, o argumento é extremamente vulnerável. É fácil eliminar Deus do argumento (um desenvolvimento que começou muito antes de Darwin publicar sua teoria da seleção natural). Na minha opinião, equivale a pouco mais que deísmo, postulando uma noção um tanto atenuada de Deus, em vez da visão trinitária associada ao cristianismo e um tanto mais rica.

A segunda abordagem de Barrow fundamenta-se nas “leis apropriadas e sutis”. De onde vêm as leis da natureza? Se o universo se formou em um espaço de tempo surpreendentemente curto já possuindo as leis que governariam seu desenvolvimento, a questão da origem e do caráter dessas leis passa a ser da maior importância apologética. Conforme Barrow acertadamente observa, é muito mais difícil explicar essa última versão do argumento do projeto sem uma referência a Deus. Afinal, as leis da natureza claramente não vieram à existência por meio de um processo gradual de seleção cumulativa. O universo que surgiu do big bang, em uma leitura antrópica das coisas, já era governado pelas leis que foram sintonizadas para encorajar o surgimento de formas de vida baseadas no carbono.

A aparente sintonia fina do universo é apresentada em um grande número de

obras recentes que são relativamente acessíveis.[101] Para o nosso propósito, basta observarmos diversas características que ilustram esse fenômeno, em vez de fornecer uma análise mais extensa. O debate na literatura diz respeito principalmente à interpretação desse fenômeno, cuja existência, em geral, é admitido. O ponto essencial é que, se os valores de determinadas constantes universais que governam o desenvolvimento do universo tivessem sido ligeiramente distintos, sua evolução tomaria um rumo diferente, levando a um cosmo no qual a vida não seria possível. O elemento surpresa nessa análise se relaciona ao impacto sobre a evolução cósmica de até mesmo uma pequena variação de algumas dessas constantes.

Para uma declaração recente em relação à importância do delicado equilíbrio das constantes fundamentais do universo, podemos nos voltar para sir Martin Rees, atual presidente da Sociedade Real de Londres, principal associação de cientistas da Grã-Bretanha.[102] Podemos resumir sua análise dessas constantes da seguinte forma:

A razão entre a força eletromagnética e a força da gravidade, que também pode ser expressa em termos da força elétrica (coulomb) entre dois prótons divididos pela força gravitacional entre eles. Isso mede a intensidade das forças elétricas que mantêm os átomos juntos, dividida pela força da gravidade entre eles. Se essa medida fosse ligeiramente menor que seu valor observado, então "só poderia existir um universo em miniatura com vida breve: nenhuma criatura poderia ser maior que os insetos e não haveria tempo para a evolução biológica".

A força nuclear forte, que define quão firmemente os núcleos atômicos estão unidos. Essa força "controla o poder do sol e, de modo mais sensível, a forma como as estrelas transmutam hidrogênio em todos os átomos da tabela periódica". Mais uma vez, o valor dessa constante prova ser de importância crítica. Uma ligeira variação em seu valor levaria ao desenvolvimento de um

universo em que não poderíamos existir.

A quantidade de matéria do universo. O número cósmico Ω (ômega) é a medida da quantidade de material existente em nosso universo — como galáxias, gás difuso e os elementos denominados de matéria escura e energia escura. O Ω nos informa a importância relativa da gravidade e da energia de expansão no universo. "Se essa razão for muito alta em relação a um valor 'crítico' em particular, o universo teria entrado em colapso muito tempo atrás; se fosse muita baixa, nenhuma galáxia ou estrela teria sido formada. A velocidade da expansão inicial parece ter sido primorosamente sintonizada."

A repulsão cósmica. Em 1998, os cosmologistas passaram a ter consciência da importância da antigravidade cósmica no controle da expansão do universo e, em particular, de sua importância cada vez maior conforme nosso universo se torna mais escuro e mais vazio. "Felizmente para nós (e de forma muito surpreendente para os teóricos), é muito pequena. Do contrário, seu efeito teria impedido a formação das galáxias e das estrelas, e a evolução cósmica teria sido extinta antes mesmo de poder começar."

A razão entre a força de atração gravitacional e a energia de massa em repouso, Q, é de fundamental importância na determinação da "textura" do universo. "Se Q fosse menor, o universo seria inerte e sem estrutura; se Q fosse muito maior, o universo seria um lugar violento no qual nenhuma estrela ou sistema solar poderiam sobreviver; seria um universo dominado pelos imensos buracos negros."

O número de dimensões espaciais, D, que é três. A teoria das cordas argumenta que todas as dimensões originais do universo — das 10 ou 11 dessas dimensões —, exceto 3 delas, foram compactadas. "A vida", comenta Rees, "não poderia existir se D fosse duas ou quatro dimensões".

Esses seis pontos podem ser facilmente expandidos para incluir uma série de observações sobre os valores das constantes fundamentais ou sobre as condições iniciais do contorno do universo. Conforme Freeman Dyson comentou certa vez: “Quanto mais examino o universo e estudo os detalhes de sua arquitetura, mais evidência encontro de que o universo, em algum sentido, deveria saber que estávamos vindo habitar aqui”.

Então, como avaliar esses novos desenvolvimentos da cosmologia, os quais têm claramente considerável relevância teológica? Embora haja vozes dissidentes, concorda-se amplamente que a “nova cosmologia” é consoante com o teísmo. Alguns iriam adiante e argumentariam que o fenômeno da sintonia fina dá nova vida às formas mais rigorosas de argumentação indutiva ou dedutiva em favor da existência de Deus, como os argumentos teleológico e cosmológico. A constatação de que o universo como um todo, e não apenas a vida na terra, tem uma história com importantes implicações para a nossa compreensão sobre o surgimento da vida é, com frequência, ignorada em trabalhos de biologia. Por exemplo, com frequência muitos relatos da evolução biológica parecem assumir que não é absolutamente problemático e talvez seja até mesmo desinteressante o fato de os materiais químicos essenciais para a vida, com propriedades físicas que facilitam tanto o surgimento quanto o desenvolvimento de formas vivas, estarem presentes no universo.

Assim, a questão da sintonia fina não se limita apenas a uma discussão sobre cosmologia. Desde aproximadamente 1990, há cada vez mais consciência de que outras disciplinas científicas estão gerando material aberto a uma interpretação similar. Em particular, há uma crescente constatação das interconexões entre determinados princípios fundamentais da biologia e da astrofísica. No capítulo seguinte, examinaremos esses desenvolvimentos antes de avançar para refletir de forma mais completa sobre sua relevância.

Capítulo 9

O MISTÉRIO DA

possibilidade de vida

Uma das descobertas científicas mais relevantes da última geração é que o universo estava grávido com a possibilidade da existência humana desde seu início. As leis da natureza pareciam estar “sintonizadas” a fim de tornar a vida possível. Conforme observamos em um capítulo anterior, o universo primevo não produziu quase nada além de hidrogênio e hélio. No entanto, a química da qual a vida depende, em última análise, é a química do carbono, e há apenas um lugar em todo o universo onde o carbono pode ser criado: no interior das estrelas. Se as constantes fundamentais da natureza não fossem o que de fato são, as estrelas nunca poderiam ter sido formadas. Os elementos mais pesados dos quais a vida depende — como o carbono, o nitrogênio e o oxigênio — foram todos criados nos núcleos das estrelas.

Então como devemos explicar as origens da vida? Ninguém sabe de fato a resposta para essa pergunta. No entanto, é possível dizer que elementos essenciais da perspectiva bioquímica, como carbono, nitrogênio e oxigênio, não foram formados e não podiam ser formados na história primeva do universo. A existência deles é a consequência do “acúmulo” ou “acreção” de material nas estrelas, com a subsequente iniciação das reações de fusão nuclear. O carbono é essencial para a vida. Contudo, sua origem depende totalmente de como o universo se desenvolveu depois do big bang. A razão entre a força de atração gravitacional e a energia de massa em repouso é tal que permite o “acúmulo” gradual de material em corpos grandes: as estrelas. As estrelas se formam como resultado da turbulência em nuvens gigantes de matéria no rarefeito meio

interestelar. Acredita-se que todos os elementos mais pesados do universo, do carbono para cima, sejam o resultado da fusão nuclear nas estrelas, e não resultado direto da bola de fogo primordial. Sem a formação das estrelas, o universo ficaria limitado ao hidrogênio e ao hélio, com apenas uma ínfima porcentagem de outros elementos, como o lítio e o berílio.[103] Portanto, a nucleossíntese de carbono, nitrogênio e oxigênio deve ser considerada como essencial para o surgimento da vida. A formação do carbono exige a fusão de três núcleos de hélio (também conhecidos como "partículas alfa") por meio de um processo duplo envolvendo o elemento berílio como intermediário. Dois núcleos de hélio se fundem inicialmente para formar o berílio, que a seguir captura um terceiro núcleo de hélio para criar o carbono. Podemos demonstrar isso tecnicamente da seguinte maneira:

$^{4}He + {}^{4}He \; {}^{8}Be$

$^{8}Be + {}^{4}He \; {}^{12}C$

Esse processo de fusão acontece rapidamente apenas em temperaturas muito altas nos interiores estelares que possuem alta abundância de hélio. A probabilidade de que essa dupla fusão aconteça é muito baixa, uma vez que ^{8}Be é um núcleo instável e de vida curta. Isso poderia levar a um "gargalo do berílio", impedindo a produção de núcleos mais pesados, incluindo o oxigênio, que resultaria da fusão de um núcleo de carbono com mais um núcleo de hélio, conforme se segue:

$^{12}C + {}^{4}He \; {}^{16}O$

Contudo, se todo o ^{12}C for convertido em ^{16}O, o carbono não seria produzido em

quantidades suficientes para permitir o surgimento da vida.

O astrônomo Fred Hoyle, num argumento reconhecidamente antrópico, reconheceu, durante a década de 1950, que deveria haver um aspecto ainda não descoberto da química nuclear que permitiria a produção de carbono e oxigênio em quantidades biofílicas comparáveis. Deveria haver algum segredo ainda não descoberto sobre a estrutura profunda do carbono que pudesse explicar isso. O segredo foi subsequentemente descoberto por William Fowler, que investigou a matéria a pedido de Hoyle. Verificou-se que os níveis de energia do oxigênio e dos núcleos de carbono estavam “exatamente certos” para permitir formar ambos nas proporções necessárias para as formas de vida baseadas no carbono, como aquelas formas que conhecemos.

Em uma reflexão posterior, Hoyle meditou nas possíveis implicações teológicas desta notável observação:

De 1953 em diante, Willy Fowler e eu sempre estivemos intrigados com a notável relação entre o nível de energia de 7,65 MeV [milhões de elétrons-volts] no núcleo de ^{12}C e o nível de 7,12 MeV em ^{16}O. Para produzir carbono e oxigênio em quantidades aproximadamente iguais por meio da nucleossíntese estelar, esses são os dois níveis que precisam ser fixados, e sua fixação deve ser exatamente no ponto em que esses níveis de fato estão. Outra conspiração proposta de antemão? Seguindo o argumento anterior, fiquei inclinado a pensar que sim. Uma interpretação de bom senso dos fatos sugere que um superintelecto brincou com a física e também com a química e a biologia, e que não existem forças cegas na natureza das quais valha a pena falar.[104]

Por conseguinte, as origens da vida são inquestionavelmente antrópicas. Elas dependem de que os valores das constantes fundamentais da natureza sejam tais que o universo possa avançar além da formação do hidrogênio atômico e, assim, produzir a nucleossíntese de elementos biologicamente essenciais. Se os valores

das constantes fundamentais fossem outros, talvez esse processo nunca tivesse se iniciado.

Não é conhecida nenhuma forma de vida que seja baseada apenas no hidrogênio, no hélio ou no lítio — os três elementos mais leves, os quais foram todos criados no big bang primordial. O big bang, em si e por si mesmo, não foi capaz de produzir os elementos dos quais a vida depende: carbono, nitrogênio e oxigênio. A nucleossíntese estelar é necessária para a produção desses elementos, a qual, por sua vez, depende do acúmulo de matéria depois do big bang para formar as estrelas. A formação das estrelas depende do valor da constante gravitacional, citada com regularidade como um exemplo de sintonia fina. Da mesma maneira, a força nuclear forte define quão firmemente os núcleos atômicos estão unidos e, assim, a extensão em que as estrelas podem transformar hidrogênio em átomos dos elementos mais pesados. Seu valor é de importância fundamental para a nucleossíntese acontecer nos interiores estelares.

No entanto, não são apenas as origens do universo que parecem apresentar a evidência de sintonia fina. É possível montar uma boa defesa para os mesmos padrões surgindo em nível biológico.[105] Em geral, concorda-se que os sistemas vivos exigem dois componentes fundamentais: 1) um sistema metabólico autossustentável; 2) um sistema genético capaz de transmitir informação biológica. Esses dois componentes mostraram depender criticamente das propriedades de determinados elementos químicos, os quais podiam ser muito diferentes.

Em anos recentes, um novo campo de pesquisa foi aberto para examinar o notável papel desempenhado pelos íons metálicos no desenvolvimento da vida. A expressão “química bioinorgânica” é usada às vezes para se referir à exploração da extraordinária relevância biológica de pequenos traços de íons metálicos em processos essenciais, como a fotossíntese e o transporte de oxigênio. Esse campo foi desbravado na década de 1950 por R. J. P. Williams, na Universidade de Oxford; e, desde essa época, o campo passou a ser uma área dominante da pesquisa científica.[106] Se as propriedades químicas dos elementos

fossem ligeiramente diferentes, muitas das reações químicas essenciais das quais a vida depende poderiam não acontecer. A conversão da luz em energia química na fotossíntese e a “fixação” do nitrogênio atmosférico pelas plantas para produzir nutrientes essenciais são exemplos de processos químicos essenciais dos quais a vida depende. Se as propriedades fundamentais dos elementos do universo fossem diferentes, talvez essas reações não pudessem acontecer, e a vida como a conhecemos não teria surgido.

Além disso, está claro que a capacidade de codificar informação é de importância decisiva para a evolução, em geral, e para a evolução adaptativa, em particular. E essa capacidade de codificar depende criticamente da química orgânica do carbono, que permite a formação de longas cadeias estáveis. Nenhum outro elemento tem essa propriedade; e, sem ela, as complexas moléculas essenciais à vida, como o ARN (ácido ribonucleico) e DNA (ácido desoxirribonucleico), seriam impossíveis, bem como os processos replicativos que elas controlam. Assim, a capacidade da evolução para a própria sintonia fina, em última análise, depende das propriedades químicas fundamentais que, em si mesmas, pode-se argumentar, representam um caso de sintonia fina robusta e produtiva. Esse ponto é negligenciado de forma consistente em muitos relatos da evolução, que parecem tratar a física e a química como informação secundária e essencialmente irrelevante para uma discussão da evolução. No entanto, antes de a vida poder começar, que dirá evoluir, esse processo biológico exige a disponibilidade de um planeta estável, irradiado por uma fonte de energia capaz de realizar conversão e estocagem química, e a existência de um conjunto diverso de elementos químicos essenciais com determinadas propriedades fundamentais. A biologia se acostumou de tal modo com a existência e a agregação de atributos altamente organizados que eles são vistos principalmente como pressuposições centrais da teoria evolucionária, em vez de algo que exige explicação por si mesmo. Há uma suposição implícita de que a vida se adaptaria a qualquer mão de cartas de elementos físicos e químicos com que tivesse de lidar. Contudo, isso não foi testado e é intrinsecamente questionável. O surgimento da vida não pode ser estudado de modo isolado do ambiente que cria as condições e fornece os recursos que a tornam possível.

Então, como essas observações precisam ser explicadas? E como sua relevância

pode ser avaliada? Para o teísta, previsivelmente, essas observações apontam para a inerente potencialidade com a qual o criador favoreceu a criação. A relativamente recente e inesperada descoberta do fenômeno antrópico levou a um considerável desconforto por parte de alguns cosmologistas, que estão preocupados com que seja dado um novo sopro de vida à discussão do projeto evidente do cosmo. Isso tem levado a uma intensa discussão das possíveis explicações dessas observações, às vezes guiadas tanto pela esperança de eliminar os novos estilos da teologia natural que surgiram em anos recentes quanto pelo anseio de entender melhor o cosmo.

Fica bastante claro que o fenômeno antrópico se ajusta fácil e naturalmente a uma estrutura teísta, em especial sua forma trinitária. Os teólogos não defendem que a doutrina cristã de Deus nos permite predizer os específicos do universo; a visão geral tem sempre sido que, uma vez que Deus criou o cosmo sem nenhuma outra influência restritiva além da vontade e da natureza divinas, o mundo poderia ter sido criado de várias maneiras. René Descartes (1596-1650), por isso, argumentou que devemos usar a evidência empírica para determinar a estrutura do mundo. Não há problema em predizer a forma do mundo em fundamentos teológicos; antes, a forma do mundo é uma contingência que tem de ser determinada de forma empírica e, depois, demonstrada consistente com a vontade conhecida de Deus.

A observação do fenômeno antrópico, por conseguinte, situa-se em uma longa tradição de reflexão teológica e metafísica sobre Deus como uma explicação para o universo. Sustenta que o fenômeno geral de sintonia fina harmoniza com a crença cristã em um Deus criador, argumentando que a natureza das coisas é tal que o resultado mais apropriado para uma teologia natural precisa demonstrar que a observação do mundo natural fornece ressonância conceitual com a visão cristã de Deus, mas não fornece prova dedutiva dessa visão. Nessa abordagem, o teísmo oferece a melhor “adequação empírica” das várias teorias apresentadas para explicar o fenômeno antrópico. Todavia, deve-se enfatizar que a teologia cristã nunca se viu como encarregada da tarefa de inventar uma explicação para essas observações; antes, essas observações se ajustam a uma forma de pensar

existente e a repercutem, forma de pensar que prova ser capaz de incorporar essas observações de forma satisfatória.

Assim, Deus, inquestionavelmente, representa uma explicação plausível para o fenômeno antrópico. Mas será que essa é a melhor explicação? Não podemos ter certeza. Com certeza, existem perspectivas alternativas. Por exemplo, alguns argumentam que a aparente sintonia fina cósmica não é nada mais que uma casualidade interessante, um feliz acaso. As constantes fundamentais em questão precisavam ter algum valor — então por que não esses valores? Não há uma relevância e um significado ainda maiores. Para dar um exemplo: a população dos Estados Unidos da América é de pouco mais de 300 milhões de pessoas. Há apenas um presidente. A probabilidade de qualquer norte-americano se tornar presidente, por conseguinte, é de aproximadamente 1 em 300 milhões. Mas e daí? Alguém precisa ser presidente. Talvez seja muitíssimo improvável que determinado indivíduo seja o presidente, mas é uma certeza que alguém o será.

Não obstante, essa analogia presidencial é claramente inválida. As regras do jogo são que alguém precisa ser o presidente dos Estados Unidos. Mas o universo não precisou vir à existência. É tanto o fato de o universo estar aqui quanto o fato de ele ser muitíssimo improvável que exigem explicação. Em todo caso, o fato de o universo que observamos ser “bioamigável” é muito mais que o necessário para dar origem a alguns observadores como nós. Se o universo fosse resultado de processos aleatórios, poderíamos esperar que o universo observado fosse minimamente bioamigável, em vez de otimamente bioamigável. Mas o grau desse aspecto bioamigável parece exceder de muitas maneiras o otimamente bioamigável.

Outra abordagem gera considerável interesse: o multiverso (ou metauniverso). Nessa percepção, existe uma multiplicidade de universos, de modo que aquele que habitamos é uma inevitabilidade. Acontece de vivermos em um universo com essas propriedades biologicamente amigáveis; não observamos outros universos nos quais essas condições não estão presentes. Nossas percepções estão restritas pelos efeitos da observação-seleção, o que significa que nossa

localização em um universo biofílico nos inclina a propor que todo o cosmo possui essas propriedades, quando na realidade existiriam outros universos hostis à vida. Na verdade, prediz-se que esses universos biofóbicos são a norma. Por acaso, existimos em um universo excepcional. Nesse modelo, nosso universo observável e amigo da vida é apenas um entre muitos, uma região minúscula ou uma "bolha" nessa vasta estrutura espacial de múltiplos universos.

Hoje, a hipótese do multiverso continua pouco mais que um exercício matemático fascinante, mas altamente especulativo. Essa hipótese, talvez de forma não sensata, foi adotada por ateístas ansiosos por solapar a potencial relevância teológica da sintonia fina no universo. Assim, parte da atração da hipótese do multiverso para os físicos ateístas, como Steven Weinberg e Leonard Susskind, está no fato de que ela parece evitar qualquer inferência de projeto ou divindade. No entanto, é possível usar em grande parte os mesmos argumentos para sustentar a existência de Deus no caso de um multiverso quanto no caso de um universo, com a hipótese do multiverso sendo consistente com o entendimento teísta de Deus, e não o elemento intelectual destruidor desse entendimento.[107]

Consideremos a possibilidade do multiverso em mais detalhes. Se ela for válida, significa que não existe nenhum conjunto de leis universais governando a totalidade da realidade. As leis da física que observamos em nosso universo não são universais, porém são mais como leis locais, válidas apenas na nossa localidade. Isso levanta imediatamente algumas questões difíceis sobre a universalidade da ciência natural, que passa cada vez mais a ser vista como um empreendimento local, em vez de cósmico. Para entender o universo que conhecemos, temos de propor algo externo ao nosso universo que o explique. Nesse caso, a explicação assume a forma de um mecanismo inexplicável de geração de universo e de geração de leis, isso para não mencionar o vasto conjunto de universos invisíveis. Estes não podem ser vistos nem confirmados. Esse argumento, em termos de estrutura, é notavelmente parecido com a afirmação cristã de que um Deus transcendente inexplicável é o derradeiro fundamento e a explicação de todas as coisas. Os que recorrem a Deus e os que recorrem ao multiverso buscam uma explicação final do universo a partir de seu exterior.

Então, aonde isso nos leva? Conforme enfatizei, a sintonia fina do universo não prova nada. Mas ecoa firmemente a visão cristã da realidade, ajustando-se fácil e naturalmente ao mapa da realidade que surge da fé cristã. A capacidade do cristianismo de mapear esses fenômenos não é uma prova conclusiva de nada. No entanto, é bastante sugestiva. É um entre muitos indícios acumulados para fornecer um quadro geral completo da realidade. É um fio entre muitos que podem ser tecidos para produzir um padrão da tapeçaria. A sintonia fina é um indício para o sentido do universo, insignificante sozinho, mas muito sugestivo quando posto lado a lado com outros desses indícios — alguns dos quais consideraremos a seguir.

Capítulo 10

OS ACIDENTES DA

história biológica?

É amplamente defendido, em especial pelos biólogos evolucionistas ateístas, que a teoria da evolução de Darwin destrói qualquer noção de projeto divino ou de propósito humano. Tudo na vida é uma questão de acaso, o resultado aleatório da casualidade. Esse ponto de vista é incansavelmente propagado na mídia atual e encontramos com regularidade nos debates populares.[108] Após Darwin, conforme somos regularmente informados, a ideia de projeto divino precisa ser abandonada. A evolução biológica é um processo aleatório, com resultados aleatórios. E fim de papo. Segundo Darwin, é impossível falar de "projeto" na natureza. Agora, se você diz algo com bastante frequência, as pessoas começam a acreditar nisso. Mas será que as coisas são de fato tão simples assim?[109]

Iniciemos fazendo uma distinção fundamental entre os dois sentidos da palavra "darwinismo": o primeiro considera o darwinismo uma teoria científica provisória sobre a origem das espécies, aberto a revisão ao longo do tempo; e o segundo considera o darwinismo uma "metanarrativa" ou visão de mundo — uma grande teoria da realidade que é permanentemente verdade. O novo ateísmo trata o darwinismo como uma metanarrativa que oferece uma visão total da realidade.[110] Richard Dawkins, por exemplo, sugere que o darwinismo é um princípio "universal e atemporal", passível de ser aplicado a todo o universo. Em contrapartida, visões de mundo rivais, como o marxismo, são consideradas "limitadas e efêmeras".[111] Para Dawkins e Daniel Dennett, o darwinismo oferece um "quadro completo" da realidade mediante o qual quaisquer noções de transcendência, propósito, desígnio ou divindade têm de ser eliminadas. No

entanto, Darwin não adotou essa visão, tampouco a adotaram aqueles que aderem rigorosamente à análise científica. Os problemas começam quando os entusiásticos novos ateístas começam a alinhavar seus dogmas metafísicos e tentam fazê-los passar por ciência.

Assim, que tal nos limitarmos ao que a ciência de fato revela, em vez de introduzir indevidamente ideias ateístas e tentar investi-las da autoridade cultural da ciência? Será que isso nos permite falar de desígnio ou propósito no mundo natural — noção que, com frequência, é expressa usando-se o termo "teleologia"? À primeira vista, há um importante problema aqui. Apesar de tudo, Thomas H. Huxley (1825-1895) — largamente conhecido como "o bulldog de Darwin" — comentou que, ao terminar de ler o livro Origem das espécies, pela primeira vez se convenceu de que a "teleologia, conforme comumente entendida, recebeu o tiro de misericórdia pelas mãos do sr. Darwin".[112] Por "teleologia", Huxley queria dizer "comportamento dirigido para um objetivo" ou "progresso em direção a um propósito ou objetivo". Huxley, ao contrário de Dawkins, não era um ateísta doutrinário.[113] Nesse ponto, contudo, ele parece endossar as percepções de Dawkins.

No entanto, em uma leitura mais atenta de Darwin, Huxley mudou de ideia. As teorias de Darwin não eliminavam a crença em Deus ou a crença na teleologia. Em palestra de 1887, intitulada "Sobre a recepção da Origem das espécies", Huxley refuta firmemente três críticas comuns, cada uma das quais, conforme ele sustenta, apoiada em uma interpretação equivocada da teoria da seleção natural de Darwin.[114] Visivelmente, algumas dessas interpretações equivocadas voltaram a ocorrer em manifestos ateístas recentes, como nos livros Deus, um delírio (2006), de Dawkins, e A perigosa ideia de Darwin, de Dennett (1995).

"Diz-se que [Darwin] supõe variações produzidas 'por acaso' e que a mais adaptada sobrevive ao 'acaso' da luta pela existência, e assim o 'acaso' é um substituto para o desígnio providencial." Huxley argumenta que Darwin foi totalmente mal compreendido nesse ponto. Darwin estava declarando que não

sabia o que levara determinadas coisas a acontecerem, enquanto situava firmemente esses eventos no contexto das leis da casualidade. Na estrutura teológica reformada, por exemplo, o “acaso” pode ser traduzido por “não previsível” e, assim, ser contextualizado em uma doutrina genérica da providência divina.

“Uma segunda objeção muito comum às percepções do sr. Darwin era [e é] que elas revogam a teleologia e evisceram o argumento de desígnio”. Essa percepção, claro, é amplamente repetida nos escritos ateístas do final do século 20 e do começo do 21, e é importante observar a declaração um tanto distinta de Huxley a respeito. Huxley deixa bem claro que as abordagens tradicionais da teleologia, como a adotada por William Paley, enfrentam um sério desafio com o relato da evolução de Darwin. Contudo, a teoria da evolução, conforme argumenta ele, dá testemunho de uma “teleologia mais ampla”, profundamente enraizada na estrutura do universo. Darwin forçou a redefinição da ideia de teleologia, e não seu abandono.

Huxley, por fim, aborda a questão de a teoria de Darwin ser ou não antiateísta. Tendo mostrado que a teoria de Darwin não é determinada pela “crença no acaso e a descrença no desígnio”, para Huxley é óbvio que “a doutrina da evolução não é antiateísta nem teísta”. O darwinismo não levantou nenhum novo problema para o teísmo: os problemas de relacionar Deus à ação no mundo já eram bem conhecidos. “Em relação aos grandes problemas da filosofia, a geração pós-darwiniana, em certo sentido, está exatamente no ponto em que estavam as gerações pré-darwinianas.”

O entendimento de Huxley sobre as coisas é bem diferente daquele de escritores como Daniel Dennett e Richard Dawkins, uma vez que estes argumentam que Darwin destruiu a crença em qualquer tipo de teleologia, descartando a crença em Deus como um nonsense fora de moda.[115] O próprio Darwin claramente não cria nisso, tampouco Thomas Huxley, seu principal intérprete.

A questão não desapareceu. Alguns cristãos rejeitam a noção da evolução biológica, em parte pela preocupação de que ela é incompatível com a ideia da criação e da providência divinas. Com certeza, é verdade que muitos biólogos evolucionistas rejeitam a ideia de que a evolução pode ser considerada teleológica em algum sentido. No neodarwinismo, a rejeição de qualquer forma de teleologia alcançou a condição de uma verdade axiomática por volta de 1970. A evolução tinha de ser entendida como um processo aberto e indeterminado, sem nenhum objetivo preestabelecido. Essa ideia foi desenvolvida pelo biólogo ateísta francês Jacques Monod (1910-76), que argumentou que, na biologia evolutiva, a teleonomia substituiu a teleologia.[116] Monod, ao usar esse termo, queria salientar que a biologia evolutiva estava preocupada em identificar e esclarecer os mecanismos subjacentes ao processo evolucionário. Embora os mecanismos que governam a evolução fossem de interesse, não eram o objetivo principal. Era impossível falar de forma significativa sobre "propósito" na evolução. É desnecessário dizer que os apologistas ateístas se apossaram dessa ideia.[117]

Todavia, a maré mudou nas últimas décadas. Agora é amplamente aceito que algumas noções da teleologia são essenciais para dar sentido ao que é observado na natureza. Isso não equivale a endossar as noções cristãs tradicionais de desígnio ou propósito na natureza; no entanto, solapa o lema simplista de que "o darwinismo derrota a teleologia", tão característico de alguns escritores ateístas recentes. Por essa razão, o biólogo Francisco Ayala argumenta que a noção de explicação teleológica é de fato fundamental para a biologia moderna. Ela é necessária para explicar os papéis funcionais familiares desempenhados pelas partes dos organismos vivos e para descrever o objetivo da adequação reprodutiva que desempenha um papel central nos relatos da seleção natural. "O uso das explicações teleológicas não é apenas aceitável, mas é na verdade indispensável."[118]

Ernst Mayr (1904-2005), a quem se credita amplamente a invenção da moderna filosofia da biologia, em especial da biologia evolutiva, concorda com isso. Apesar de reconhecer algumas objeções ao uso da linguagem teleológica na biologia,[119] Mayr observa que os biólogos continuam a usar a linguagem teleológica, insistindo que ela é metodológica e heuristicamente apropriada e

útil. A natureza, conforme Mayr observa com acerto, sobeja em processos e atividades que levam a um fim ou objetivo. Os exemplos de comportamento dirigidos para um objetivo, não importa como escolhamos interpretá-los, são difundidos no mundo natural; na verdade, “a ocorrência de processos dirigidos para um objetivo talvez seja o traço mais característico do mundo dos sistemas vivos”. Por isso, Mayr insiste em que “o uso da dita linguagem ‘teleológica’ pelos biólogos é legítimo”. De muitas maneiras, Mayr ecoa aqui as percepções de Thomas Huxley, expostas um século antes.

Então, será que há uma direcionalidade implícita na evolução, quer se escolha interpretar isso da perspectiva teleológica quer não? Esse palavreado todo deixa claro que estamos postulando uma questão científica legítima, e não uma questão teológica especulativa. A percepção de que a evolução é aberta, sem previsibilidades e indeterminada em termos de resultados alcançou posição dominante na biologia evolutiva. Muitos escritores que adotam o padrão do paradigma darwiniano defendem a natureza essencialmente aleatória e contingente do processo evolucionário.

Stephen Jay Gould (1941-2002), famoso biólogo evolucionista, insistiu em que “quase todo evento interessante da história da vida está no reino da contingência”.[120] Não faz sentido falar sobre propósito, inevitabilidade histórica ou direção. O processo evolucionário, do início ao fim, é guiado pelas contingências. “Somos o resultado acidental de um processo não planejado, […] o frágil resultado de uma imensa concatenação de improbabilidades, e não o produto previsível de algum processo definido.” Conforme a famosa apresentação de Stephen Jay Gould a respeito desse ponto, usando a analogia característica da década de 1990 de um videoteipe, se pudéssemos rebobinar a fita da história evolutiva, não veríamos a mesma coisa acontecer a cada exibição. “Toque a fita de novo, e o primeiro passo da célula procariótica até a eucariótica talvez leve doze bilhões de ano, em vez de dois bilhões.” A influência da contingência é tal que o que acontece é produto da casualidade. “Altere qualquer evento primitivo, mesmo que ligeiramente e sem aparente importância na época, e a evolução cascateia por canais radicalmente distintos.” Stephen Jay Gould argumenta que o papel da contingência na evolução biológica é tão substancial que a fita revelará diferentes padrões a cada repetição individual. Será que o

processo de desenvolvimento biológico está tão sujeito às casualidades da história?

Ainda assim, a ênfase de Stephen Jay Gould na contingência histórica é vista com suspeita por muitos da comunidade profissional de biólogos evolucionistas. Simon Conway Morris, paleobiólogo de Cambridge, por exemplo, adota uma abordagem relevantemente distinta. Para Stephen Jay Gould, “a impressionante improbabilidade da evolução humana” é resultado da contingência na evolução adaptativa. Conway Morris rebate essa ideia, questionando a “dominância da contingência”.[121]

Conway Morris argumenta que o número de pontos finais evolutivos é limitado. “Passe a fita da vida com tanta frequência quanto queira, e no fim o resultado será em grande parte o mesmo.”[122] O livro Life’s Solution [A solução da vida] constrói uma defesa vigorosa a favor da previsibilidade dos resultados evolutivos em termos das amplas manifestações fenotípicas, e não em termos de detalhes genéticos. A evolução convergente tem de ser entendida como “a tendência recorrente da organização biológica para chegar à mesma solução para uma necessidade particular”.

A defesa de Conway Morris se fundamenta em uma compilação completa e sistemática de exemplos da evolução convergente, em que duas ou mais linhagens, de forma independente, desenvolveram estruturas e funções similares. Os exemplos utilizados por Morris variam da aerodinâmica de mariposas e beija-flores pairando no ar até o uso da seda por aranhas e alguns outros insetos para capturar a presa. “Os detalhes da convergência revelam de fato muitas das voltas e reviravoltas da mudança evolutiva quando diferentes pontos de partida são transformados em soluções comuns por meio de uma variedade de caminhos bem trilhados.”[123] E qual é a relevância da evolução convergente? Conway Morris deixa esse ponto muito claro: ela revela a existência de regiões estáveis no espaço biológico. “A convergência ocorre por causa das ‘ilhas’ de estabilidade.”

A força da crítica a Stephen Jay Gould feita por Conway Morris não pode ser negligenciada. Apesar de a contingência ser um fator no mecanismo evolucionário total, desempenha um papel relevantemente menos decisivo do que Gould admite. A evolução parece “convergir” com regularidade para um número relativamente pequeno de resultados possíveis. A convergência é frequente, a despeito da infinitude das possibilidades genéticas, porque “as rotas evolutivas são muitas, mas os destinos são limitados”. Determinados destinos evolucionários são excluídos pelas “imensidões despovoadas dos que não se adaptam”, em que a maioria dos genótipos são inviáveis, impedindo assim maior exploração por meio da seleção natural. A história biológica mostra uma tendência acentuada de se repetir, com a vida demonstrando, reiteradamente, uma habilidade quase misteriosa de encontrar seu caminho para a solução correta. “A vida tem uma propensão peculiar de ‘navegar’ para soluções especialmente precisas em resposta aos desafios adaptativos.”

Até mesmo o que parece ser um processo de busca aleatória termina identificando resultados estáveis no espaço biológico. Embora os meios para encontrar essas ilhas de estabilidade possam parecer erráticos, seu resultado, em última análise, é totalmente inteligível. Conway Morris sugere aqui um paralelo com a descoberta da ilha de Páscoa pelos polinésios, talvez mil e duzentos anos antes.[124] A ilha de Páscoa é um dos lugares mais remotos da terra, pelo menos a 3.000 quilômetros dos centros populacionais mais próximos, Taiti e Chile. Contudo, a ilha, apesar de rodeada pelos vastos mares ermos e vazios do oceano Pacífico, foi, assim mesmo, descoberta pelos polinésios. Será que esse fato, pergunta Conway Morris, deveria ser colocado por conta do acaso e da casualidade? É possível que sim. Mas é provável que não. Conway Morris aponta para a “sofisticada estratégia de busca dos polinésios” que tornou a descoberta inevitável. O mesmo, conforme seu argumento, acontece no processo evolucionário: “‘Ilhas’ isoladas fornecem abrigos de possibilidades biológicas em um oceano de má adaptabilidade.” São essas “ilhas de estabilidade” que dão origem ao fenômeno da evolução convergente.

A história biológica mostra uma tendência acentuada de se repetir, com a vida demonstrando, reiteradamente, uma habilidade quase misteriosa de encontrar seu caminho para a solução correta.

A observação que a biologia evolutiva deve explicar é a aparente habilidade de o processo de pesquisa evolutiva seguir seu caminho para encontrar regiões estáveis de espaço biológico. É muito difícil ver como até mesmo uma linguagem teleológica minimalista pode ser evitada. Por essa razão, Conway Morris sugere, usando a imagem “de Darwin do compasso”:

A visão de que a evolução é aberta, sem previsibilidades e indeterminada em termos de resultados[,] é negada pela ubiquidade da convergência evolucionária. O ponto central é que, pelo fato de os organismos chegarem repetidamente à mesma solução biológica, talvez o exemplo mais famoso sejam os olhos do tipo câmera dos vertebrados e dos cefalópodes; isso fornece não só um grau de previsibilidade, porém aponta [ainda] de maneira mais intrigante para uma estrutura mais profunda da vida, uma paisagem metafórica através da qual a evolução necessariamente navega.[125]

Ernst Mayr e outros filósofos da biologia estão certos ao protestar contra qualquer tentativa de impor uma teleologia predeterminada ao relato científico do processo evolutivo. Contudo, os argumentos de Mayr só têm força de fato quando dirigidos contra conceitos de teleologia estabelecidos a priori, importados para a biologia por sistemas metafísicos não empíricos, sejam teístas ou ateístas. No entanto, agora existe ampla concordância quanto ao fato de que algumas noções de teleologia emergem do estudo do próprio processo evolutivo. Essa teleologia é empírica, fundamentada em um discernimento a posteriori, e não em uma imposição a priori. É abduzida da observação do processo evolucionário, e não deduzida de um sistema metafísico não empírico. Por conseguinte, o termo “teleologia” é um tanto mais flexível que seus críticos parecem perceber. Exige modificação à luz da evidência empírica, e não abandono em resposta às exigências um tanto prematuras e dogmáticas daqueles que sustentam sua inconcebibilidade. É possível mapear esse conceito de teleologia em uma estrutura cristã de entendimento, modelada pela noção central de providência divina.

Alguns cristãos desejarão argumentar em favor de uma declaração muito mais robusta do conceito de desígnio ou da noção de providência divina que aqueles considerados tão rapidamente neste capítulo. Contudo, minha preocupação aqui não é articular uma teologia completa da criação ou providência, mas observar como a própria biologia evolutiva se afastou da rejeição simplista do propósito ou direção no mundo natural. Dawkins e Dennett acreditam que o darwinismo rasgou o mapa cristão da realidade. Essa é uma maneira de ver as coisas. No entanto, conforme a evidência deste capítulo deixa claro, o mundo biológico permanece aberto à interpretação dos tradicionais temas cristãos da criação e da providência, incluindo a noção de desígnio.[126]

Então o que mais será possível acomodar na estrutura cristã? Enfatizamos os desenvolvimentos científicos, em parte porque muitos acreditam erroneamente que a ciência e a fé são implacavelmente opostas uma à outra. Mas e quanto às outras áreas da vida e do pensamento? Nos capítulos seguintes, examinaremos como o mapa cristão ajuda a dar sentido a outras áreas centrais da experiência humana. Começamos refletindo sobre como a história e a cultura humanas se ajustam a esse esquema de coisas.

Capítulo 11

HISTÓRIA,

cultura e fé

William Hazlitt (1778-1830), o grande ensaísta inglês, escreveu certa vez algumas palavras brilhantes e inquietantes: “O homem é o único animal que ri e chora; pois é o único animal que fica perplexo com a diferença entre o que as coisas são e o que elas deveriam ser”.[127] Parece que temos uma compreensão inata de que as coisas não são o que deveriam ser. Sentimos a dor da tensão entre o que observamos e aquilo pelo que esperamos. Por que há tanta coisa errada no mundo?

O novo ateísmo tem uma resposta fácil: religião. Livre-se da religião, e o mundo será um lugar melhor. “A religião envenena tudo” é uma mensagem carregada de retórica, e essa mensagem atrai determinado tipo de classe média racionalista liberal. As falhas do mundo se devem às superstições retrógradas que o impedem de seguir seu destino racional e científico. Elimine a religião, e o mundo será um lugar melhor. A religião só leva à violência, à desonestidade intelectual, à opressão e à divisão social.

O novo ateísmo afirma de forma vigorosa a fundamental autonomia moral e intelectual da humanidade. Os seres humanos são inteligentes e racionais, capazes de se livrarem das crenças supersticiosas e exultarem no triunfo da razão e da ciência. Mas de onde vêm essas crenças? Se Deus não existe, segue-se que a religião é criação dos seres humanos. Christopher Hitchens e Richard Dawkins

criticam o que consideram as mentiras ilusórias, irracionais e imorais da religião. Contudo, essas ideias, da perspectiva ateísta deles, foram inventadas pelos seres humanos — os mesmos seres humanos que eles exaltam como modelos de racionalidade e moralidade. Hitchens apela para a racionalidade e moralidade humanas a fim de montar sua defesa em favor do ateísmo; não obstante, essa mesma racionalidade e moralidade deram origem a ideias e valores religiosos que ele considera degenerados, patológicos e opressivos. Se não existe Deus, então a mesma natureza humana que inventou a ciência (da qual Dawkins gosta) também inventou a religião (da qual ele não gosta). Esse não é um bom presságio para a crença do ateísmo na bondade e racionalidade fundamentais da humanidade.

A religião, por conseguinte, é a serpente no jardim do Éden racionalista, a sedutora de pessoas que, do contrário, são racionais e razoáveis. As contradições e falhas no recente "esclarecimento" da história humana — que incluem a vergonhosa chegada do nazismo e do stalinismo, sem mencionar as armas de destruição de massa — são, de forma um tanto implausível, atribuídas ao ressurgimento da religião. Nem mesmo a habilidade retórica dos maiores novos ateístas consegue entremear o stalinismo em sua narrativa da obstinada persistência da crença religiosa. O verdadeiro problema para os racionalistas seculares é que, após transformarem os seres humanos na "medida de todas as coisas" (Alexander Pope), eles ficam perplexos com a ampla gama de crenças que os seres humanos escolhem sustentar — e, principalmente, a difundida crença em Deus.

Se a crença em Deus é uma invenção humana e se os alegados crimes cometidos em nome da religião são, portanto, de origem humana, então a humanidade parece ser um tanto menos racional que admite a visão de mundo nova ateísta. O novo ateísmo critica a religião como inimiga da humanidade, esperando que ninguém note que sua própria teoria sustenta que a religião é uma criação humana. Se a religião é um mal, conformem insiste a indolente e vaga retórica do novo ateísmo, isso não indica que seus criadores também são maus? E que a natureza humana é falha?

É um pensamento que secciona o cerne da crença quase dogmática na bondade fundamental da natureza humana, tópico característico dos recentes escritos ateístas. O Iluminismo tinha uma visão totalmente otimista da natureza humana: somos pessoas boas que fazem coisas boas. Ou não somos? Da perspectiva cristã, a natureza humana é frágil, fácil de se desviar e propensa ao pecado. As famosas palavras de Tennyson em seu grande poema Guinevere parecem desesperadamente otimistas e idealistas: “Precisamos amar o mais sublime quando o vemos”. Será que isso tem alguma relação com as realidades da verdadeira experiência humana?

Em uma carta de 1887, lorde Acton fez a famosa observação de que “o poder tende a corromper, e o poder absoluto corrompe de maneira absoluta”. Disso, ele concluiu que “os grandes homens são quase sempre homens maus”. Essa é uma ideia que passou a fazer parte das pressuposições estabelecidas que regem nosso pensamento sobre a função pública e os riscos de concentrar poder demais nas mãos de muitos poucos. O primeiro-ministro britânico William Pitt havia feito um comentário semelhante um século antes, talvez baseado em sua experiência no governo: “O poder ilimitado é capaz de corromper a mente daqueles que o possuem”. A ideia, focada aqui de forma tão intencional, é que a natureza humana essencialmente benigna é corrompida pelo poder. A bondade natural da humanidade é de tal modo submetida a estresse pelas tentações e pelos privilégios do poder que, em sua maioria, mostra-se incapaz de resistir ao lado sombrio desse cálice envenenado.

Contudo, a ideia de que o poder corrompe pessoas inocentes e bem-intencionadas é apenas uma forma de olhar a questão. Há um antigo provérbio anglo-saxão, preservado em uma coleção da Catedral de Durham, que apresenta uma forma mais inquietante de considerar a influência do poder sobre a natureza humana. Uma tradução literal desse provérbio seria: “O homem age como ele é quando pode fazer o que quer”.[128] Em inglês claro, significa: “Mostramos como realmente somos quando podemos fazer o que realmente queremos”. Em outras palavras, quando todas as restrições são removidas, quando não há prestação de contas nem limitações, nós nos comportamos de acordo com nossa verdadeira natureza, em vez de nos comportarmos de acordo com o que achamos que os outros esperam de nós. Quando temos liberdade absoluta, somos absolutamente

verdadeiros com nossa natureza. Por conseguinte, a posse do poder absoluto permite que nos comportemos como realmente somos.

Esse é um pensamento inquietante. O poder, nessa leitura das coisas, não tende a corromper. Ele tende a expor — a trazer à tona o que já está ali, mas que é reprimido por meio da força da convenção social ou da necessidade de adequação aos costumes e expectativas da sociedade. Nessa visão, o poder é um espelho da alma, uma ferramenta de diagnóstico que revela como realmente somos. O mais inquietante de tudo é que talvez só percebamos nossa verdadeira natureza quando somos postos em uma situação em que esses limites são finalmente removidos. Os leitores do livro O senhor das moscas, publicado originariamente em 1954 por William Golding, reconhecerão esse ponto de imediato. Podemos ansiar por ser bons e fazer o bem; ainda assim, parece que com frequência terminamos em lugar muito diferente.

Por isso, as palavras de Hazlitt, citadas no início deste capítulo, exigem uso cuidadoso. Como podemos atribuir sentido ao imenso abismo “entre o que as coisas são e o que elas deveriam ser”? A história humana está repleta de esperanças fulgurantes e falhas funestas; de invenções tecnológicas que podiam ter acabado com as guerras e o sofrimento, contudo parecem terminar sendo usadas para promovê-los; de sonhos que se transformam em pesadelos. Como encontrar o sentido desse enigma? E o que dizer da natureza humana que parece destruir o paraíso? Que quadro completo da natureza humana nos ajuda a extrair sentido dos preocupantes padrões da história?

Para começar, consideremos como podemos identificar sentido no progresso da história e das distintas características da cultura humana. Vários paradigmas narrativos foram propostos nessa direção. Um deles, recomendado pelo novo ateísmo, é a da melhoria progressiva da condição humana por meio da erosão da superstição religiosa e da libertação da humanidade de todos os tabus e limites arbitrários. Recentemente, ficou muito mais difícil sustentar essa metanarrativa no Ocidente, à medida que as falhas manifestas do liberalismo ocidental se tornaram cada vez mais claras. Na verdade, é relevante o fato de que essa

metanarrativa seja um dos principais alvos da recente crítica claudicante de Eagleton sobre o novo ateísmo.

Eagleton descreve o “sonho do progresso humano desimpedido” como uma “superstição dos olhos brilhantes”,[129] um conto de fadas que carece de qualquer fundamento rigoroso ou defensável de evidência. “Se já houve um mito piedoso e uma peça de crédula superstição, trata-se da crença racionalista liberal de que, afora alguns poucos contratempos, estamos todos de forma constante a caminho de um mundo melhor”. No fim, descobriu-se que o Iluminismo explicitou ideais que não podem ser justificados da perspectiva intelectual nem alcançados de forma prática.[130] Por essa razão, é um tanto desconcertante o fato de Christopher Hitchens concluir sua polêmica contra a religião com um pedido simplista para a volta ao Iluminismo, em especial na forma que ele assumiu no século 18.[131] Peter Atkins, outro ateísta dogmático, argumenta que “o ateísmo e sua justificação por meio da ciência é a apoteose do Iluminismo”.[132] Isso, de modo um tanto deprimente, soa semelhante ao tipo de propaganda desenvolvida pela Liga dos Ateístas Militantes na União Soviética, durante a década de 1930, que chamava os cidadãos soviéticos a abraçar uma visão de mundo moderna, progressista, científica e ateísta.[133] Contudo, somos, com certeza, chamados a questionar essas ficções tanto sobre os indivíduos quanto sobre as sociedades humanas — incluindo o mito de uma época dourada perdida da ciência e da razão. Por que será que Hitchens não confronta as muitas críticas recentes ao Iluminismo que acusam o Iluminismo de nutrir a opressão e a intolerância — as mesmas acusações feitas por Hitchens contra a religião?

O novo ateísmo apregoa com frequência que os que acreditam em Deus se agarram a “crenças sem evidências comprobatórias” em comparação com as declarações factuais rigorosamente comprovadas dos ateístas esclarecidos. Todavia, o que dizer da crença dos próprios novos ateístas no progresso humano? Eagleton descarta esse mito como um pasticho demonstravelmente falso, um exemplo claro de “fé cega”.[134] Que alma racional assinaria embaixo de tal mito secular, que é obrigado a identificar nas catástrofes criadas pelos seres humanos, como Hiroshima, Auschwitz e o apartheid, “alguns poucos contratempos locais” que não desacreditam nem interrompem de maneira alguma o constante progresso ascendente da história? A diferença entre o

cristianismo e o novo ateísmo parece estar na escolha das “crenças sem evidências comprobatórias” e dos “mitos de controle” (na linguagem do novo ateísmo). Nenhum deles pode ser provado; no entanto, isso não nos impede de fazer um julgamento quanto ao que parece ser o mais confiável e convincente.

E quanto a uma leitura cristã da cultura e da história? Está além do escopo deste livro desenvolver até mesmo um esboço de uma filosofia cristã da história; não obstante, o que posso fazer é comentar rapidamente alguns temas, para analisar a história e a cultura e como elas mapeiam o que observamos de fato. Dois temas dominantes aqui são as ideias da humanidade, em primeiro lugar, como criada à “imagem de Deus” e, em segundo lugar, como pecadora. Apesar de os teólogos e de as comunidades religiosas diferirem na ênfase relativa atribuída a esses dois elementos do entendimento cristão da natureza humana, eles, ainda assim, são dois polos em torno dos quais se tenta atribuir sentido aos enigmas e mistérios de como nos comportamos, como indivíduos e em sociedade.

Ficamos estimulados e inspirados pela visão de Deus que nos atrai para o alto; descobrimo-nos puxados para baixo pela fragilidade e pela queda da natureza humana. Esse é um dilema familiar expresso de forma extraordinária por Paulo: Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero (Rm 7.19). De uma perspectiva cristã, fica claro que devemos reconhecer ao mesmo tempo um destino ou uma capacidade maior para a humanidade do que a maioria dos sistemas políticos ou filosofias permite, e uma capacidade correspondente de falhar em alcançar essas aspirações. A teologia cristã nos fornece uma lente crítica através da qual vemos as complexas motivações e os confusos interesses dos seres humanos. Carregamos a imagem de Deus, contudo somos pecadores. Somos capazes de fazer o bem, da mesma maneira que somos capazes de praticar o mal.

Essa forma de pensar nos permite formar a complexa imagem que vemos da cultura e da história humanas, caracterizadas pela aspiração à grandiosidade e à bondade, de um lado, e pela opressão e violência, de outro. Muitos comentam sobre a profunda ambiguidade da história e sobre os estragos que ela provoca

nas ingênuas teorias da bondade da humanidade. Terry Eagleton é um entre vários comentaristas a mencionar o lado mais escuro da cultura (“a ganância corporativa, a política de Estado, a ciência politicamente comprometida e a permanente guerra econômica”) e da história humanas contemporâneas (“o sofrimento provocado pelo racismo e pelo sexismo; a sórdida história do colonialismo e do imperialismo; a geração da pobreza e da fome”).

A humanidade, como espécie, talvez tenha realmente a capacidade de fazer o bem; no entanto, esta parece ser acompanhada da capacidade de praticar o mal. O reconhecimento dessa profunda ambiguidade é essencial se quisermos evitar a utopia política e social, fundamentada em juízos de valor ingênuos, ideologicamente orientados e nada empíricos sobre a natureza humana. Conforme J. R. R. Tolkien, depois de alcançar fama com sua trilogia O senhor dos anéis, escreveu de forma tão presciente em 1931, às vésperas do surgimento do nazismo, uma visão ingênua da humanidade leva à utopia política, na qual o “progresso” leva potencialmente à catástrofe.

Não caminharei com seus macacos progressistas, Eretos e sábios. Diante deles se abre O abismo escuro para o qual caminha seu avanço.[135]

Ninguém conhecia ainda a profundidade da depravação e da crueldade que seriam criadas com o surgimento do nazismo e do stalinismo na década de 1930. Contudo, Tolkien viu, de forma correta e perceptiva, algo que a maioria dos escritores do Iluminismo não conseguiu ver: tudo depende do caráter moral dos seres humanos. Os desenvolvimentos tecnológicos podem ser usados para curar ou para matar. Infelizmente, a escolha é feita por seres humanos, e podem ser desastrosas. O livro O senhor dos anéis, de Tolkien, examina esses temas com uma percepção e um discernimento infelizmente ausentes em alguns dos manifestos ateístas recentes.

O avanço científico pôs em nossas mãos novas tecnologias e técnicas: assim, podemos fazer coisas hoje com as quais nossos ancestrais só podiam sonhar. No entanto, esse progresso levanta alguns problemas reais. Um avanço médico que nos ajuda a entender como o corpo humano funciona pode levar a novas curas; todavia, também pode levar a uma arma de destruição em massa projetada para usar esse conhecimento da fisiologia humana a fim de destruir populações inteiras.

Bem, quero deixar claro que não existe nada intrinsecamente errado com a ciência. O problema diz respeito a como nós, os seres humanos, escolhemos usá-la. Quão confiáveis somos? Por que fazemos coisas ruins com invenções que podiam levar a bons resultados? Por que continuamos a transformar arados em espadas?[136] Pensamentos como esse levaram o filósofo social alemão Theodor Adorno (1903-1969) a levantar algumas questões difíceis sobre a fé no progresso humano. Para Adorno, o "progresso" em questão ia do estilingue à bomba atômica.

Para explorar esse ponto, examinaremos um episódio da carreira de um dos maiores cientistas norte-americano, Louis Frederick Fieser (1899-1977), que se tornou professor de química na Universidade de Oxford, em 1930. Ele se tornou famoso por desenvolver junto com sua esposa, Mary Peters Fieser (1909-1997), a síntese artificial de uma série de importantes compostos que ocorriam naturalmente, incluindo a vitamina K, necessária para a coagulação do sangue.[137] Os brilhantes procedimentos sintéticos de Fieser permitiram que substâncias químicas importantes da perspectiva médica se tornassem mais baratas e mais disponíveis, com resultados muitíssimo benéficos para o cuidado dos pacientes. Nesse aspecto, Fieser pode ser visto como incorporando tudo o que é bom em relação à ciência: trabalhar para o avanço da humanidade.

Fieser também liderou uma equipe em Harvard que inventou outro produto químico durante o período de 1942-1943, o qual muitos cientistas hoje preferem ignorar em um silêncio embaraçoso. O Exército dos Estados Unidos precisava com urgência, no teatro da Guerra do Pacífico, de uma arma química adequada

para queimar extensões de selva e eliminar tropas alocadas em trincheiras. Fieser e sua equipe desenvolveram uma mistura de elementos químicos, hoje conhecida como “napalm”, deliberadamente projetada para usar o fogo como uma arma de guerra eficaz e destrutiva. O napalm, uma vez acionado, não pode ser apagado; ele tomou a forma de um gel que grudava no corpo humano e não podia ser removido; e rapidamente acabava com o oxigênio, provocando a morte por sufocamento, se não por queimadura. Era a arma ideal no teatro da Guerra do Pacífico. Contudo, seu uso não ficou restrito a eliminar tropas escondidas em trincheiras ou nas selvas. Na noite de 9 para 10 de março de 1945, a Força Área dos Estados Unidos lançaram 1.700 toneladas de bombas de napalm sobre a cidade de Tóquio, causando a perda maciça da vida de civis. Avalia--se que cem mil pessoas morreram naquela noite — uma perda imediata de vida maior que a causada inicialmente pelo lançamento, alguns meses depois, das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki.

Seria possível justificar o que Fieser fez. Afinal, os Estados Unidos estavam envolvidos em guerra total naquela época.[138] A extensão da guerra, sem dúvida, poderia ter levado a uma perda ainda maior de vidas. No entanto, no fim das contas, o desenvolvimento do napalm é uma lembrança de que a ciência pode ser usada para matar e destruir a humanidade tanto quanto para curar e prolongar a vida humana. É um pensamento sombrio que contribui muito para solapar o otimismo raso daqueles que, de forma simplista e ingênua, exaltam a ciência como a salvadora da humanidade.

Mais uma vez, enfatizo que não faço críticas ao progresso científico. Minha preocupação é o que nós, seres humanos moralmente falhos, fazemos com esse progresso. Quem, por exemplo, pode ignorar o desagradável fato de que, às vezes, a força propulsora que guia o avanço científico é a militar? Essa foi uma importante preocupação para sir Joseph Rotblat (1908-2005), o único físico a deixar o Projeto Manhattan de criação da primeira bomba atômica por motivos de consciência e que recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 1995.[139] Em seu discurso de recebimento do prêmio, Rotblat afirmou: “Lembre-se de sua humanidade”, salientando a ambiguidade moral da humanidade e suas implicações para o progresso científico. Rotblat reafirmou suas preocupações ainda mais em 1999:

A corrida armamentista nuclear, em grande parte, foi conduzida por cientistas. Eles continuaram a desenhar novos tipos de armas não por causa de alguma exigência crível — arsenais cem vezes menores seriam suficientes para quaisquer propósitos concebíveis de dissuasão —, mas principalmente para satisfazer seus egos inflados ou pela intensa exultação experimentada na exploração de novos conceitos técnicos.[140]

Minha preocupação aqui não é debater a ética do napalm ou das armas nucleares, mas ressaltar a necessidade de uma perspectiva crítica que evite a idealização de qualquer área da vida profissional ou política. É essencial uma visão realista da natureza humana para encontrar sentido nas falhas e fragilidades evidentes no mundo da política, dos negócios, da ciência e da economia. De maneira alguma o lado mais sombrio da natureza e dos empreendimentos humanos deve impedir o nosso envolvimento nessas áreas e o trabalho de melhorar as condições de vida. O realismo a respeito da natureza humana é a precondição para a ação sustentada nesses contextos. Do contrário, o resultado é a ilusão ou a utopia.

Assim, a fé cristã oferece uma lente interpretativa através da qual vemos a natureza humana como ela realmente é. Isso nos ajuda a entender o sentido das coisas, mas também nos ajuda a evitar as avaliações ingênuas dos ideais e das capacidades humanas. O cristianismo, como um médico competente, oferece um diagnóstico da situação humana — não a fim de julgar e depois seguir adiante, mas para identificar o que deve ser feito e mudar a situação. A identificação da doença é o pré-requisito essencial para a cura. A lente interpretativa cristã nos permite concluir o que está errado com a humanidade, antes de irmos em frente para lidar com a solução — solução expressa na doutrina cristã da redenção, para a qual nos voltaremos ainda neste livro.

Nossa atenção agora se volta para outro aspecto da natureza humana: a busca das coisas que realmente são importantes para nós. Apesar de falhos, temos uma visão da excelência e cumprimento que nos faz ansiar por transcender as

limitações humanas. Então de onde vêm esses ideais? E para onde eles nos levam? Nos capítulos seguintes, examinaremos a profundamente evocativa busca humana pelo desejo do nosso coração.

Capítulo 12

O DESEJO DO CORAÇÃO:

anseio por relevância

Sonhamos com um mundo melhor — um mundo de justiça, paz e sentido. O mundo que vemos à nossa volta, com frequência, parece aquém das nossas aspirações. De alguma maneira, temos uma intuição profunda de que as coisas não deviam ser assim. Conforme observamos anteriormente, William Hazlitt comentou de forma contundente que o homem "é o único animal que fica perplexo com a diferença entre o que as coisas são e o que elas deveriam ser". Observamos o sofrimento — e ansiamos por um mundo no qual a dor, a angústia e a morte não existam mais. Vemos a injustiça — e ansiamos por um mundo em que a justiça desça das montanhas como um ribeiro e remova toda a corrupção! Com certeza, deve haver um mundo melhor que este!

Talvez esses sejam apenas pensamentos que consolem, defesas psicológicas destinadas a nos proteger das duras realidades da vida. Assim, mais uma vez, podem ser indícios. Apontam para uma voz que está nos chamando, que nos fala a respeito de outra terra — uma terra que deixamos para trás no passado ou em que esperamos habitar no futuro. Com certeza, essa era a visão de J. R. R. Tolkien, cuja estudo detalhado dos épicos escandinavos e anglo-saxões o levaram a escrever O senhor dos anéis. Tolkien sustentava que a imaginação era a chave para o sentido, abrindo mundos cuja luz, conforme ele pretendia, nos ajudar a entender os enigmas e mistérios da vida.

Em seu poema "Mitopoeia", escrito em 1931 após uma longa conversa com C.

S. Lewis, Tolkien argumenta que a humanidade possui um instinto do retornar à casa ou à origem transcendental, um senso inato de nossa verdadeira origem e destino. Segundo esse autor, o coração humano[141]

tira alguma sabedoria da única Sabedoria, E esta o ainda rememorar.

Encontramos ideia semelhante no documento “Fé e razão”, lançado pelo papa João Paulo II, em 1998. “Deus põe no coração humano uma vontade de conhecer a verdade.” Os seres humanos anseiam por conhecer a verdade e a buscam constantemente — e, ao fazer isso, são guiados para a casa de Deus, o criador e o objetivo supremo da humanidade. “No recôndito do coração humano, há uma semente de desejo e de nostalgia por Deus.”[142]

Tolkien trabalha com uma ideia muito semelhante. Sonhamos com mundos encantados e reinos mágicos não como uma forma de escapismo, mas como uma maneira de descobrir e expressar nossa verdadeira identidade e destino. Conforme Tolkien conclui:

Sim, inventamos “sonhos de desejos realizados” para trapacear nosso tímido coração e a feia Realidade factual vence! De onde vem o desejo e de onde vem o poder de sonhar, E de onde vêm algumas coisas justas e outras consideradas feias?[143]

Pretende-se, insiste Tolkien, que sonhemos e reflitamos. E o que criamos reflete como somos criados: “Ainda agimos conforme a lei da qual fomos feitos”.

Então, como extraímos sentido desse profundo instinto de que há mais para a

existência humana do que o que vemos à nossa volta? Uma resposta óbvia é descartar essa intuição como ilusão, uma cruel fantasia que inventamos porque não conseguimos lidar com as realidades deste mundo sem sentido. Embora seja possível encontrar essa ideia em escritores antigos, ela foi desenvolvida por três escritores mais recentes, em diferentes direções. O filósofo ateísta alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) argumentou que projetamos nossos anseios e nossas esperanças em algum tipo de tela imaginária e chamamos essa realidade imaginada de "Deus". Não existe nenhum deus, declara ele — apenas um monte de esperanças e anseios humanos que seres humanos ingênuos confundem com Deus.

Karl Marx (1818-1883) foi além. Na sua concepção, precisamos, em primeiro lugar, entender por que as pessoas inventam a ideia de Deus. Marx argumentou que a causa desse sonho ilusório de Deus é a miséria social e econômica: "A religião é o suspiro da criatura oprimida. […] É o ópio do povo". Quando a revolução socialista se impusesse, conforme declarou Marx, a causa da crença em Deus seria removida. A crença em Deus definharia. Na verdade, não aconteceu nada desse tipo. A persistência na crença em Deus na União Soviética e seus Estados satélites foi uma imensa dor de cabeça para os teoristas marxistas. Com o colapso da União Soviética, a crença e a prática religiosas logo se restabeleceram.

Sigmund Freud (1856-1939) argumentou que a crença em Deus é uma ilusão, um "mundo desejado" resultante das pressões biológicas e psicológicas. "As crenças religiosas são ilusões, cumprimentos dos desejos mais antigos, mais fortes e mais urgentes da humanidade." Deus é o grande pai do céu, a fonte imaginária de uma proteção e conforto igualmente imaginários. A crença em Deus é um sonho, um desejo de cumprimento, que causa danos psicológicos às pessoas.

Essas três abordagens compartilham um tema comum: o sonho de um mundo melhor ou um Deus amoroso é uma invenção, uma construção humana que responde ao nosso ambiente intelectual, social ou psicológico. Não existe

nenhum Deus, não existe nada transcendente. Não há nada além deste mundo visível. Nossos sonhos de outro mundo são apenas tentativas ingênuas de nos consolar e de nos proteger da verdade insuportável da falta de sentido. A religião é um consolo ilusório, o ópio do povo.

O poeta polonês Czeslaw Milosz (1911-2004), ganhador do Prêmio Nobel de Literatura de 1980, tem um ponto interessante a apresentar sobre a ilusão da modernidade. Depois de ser intelectualmente reprimido — primeiro, sob o nazismo e, depois, sob o stalinismo —, Milosz tinha poucas dúvidas sobre qual era a fonte derradeira de desespero e tirania no século 20. Em um ensaio notável intitulado "O discreto charme do niilismo", ele observa que não é a religião, mas sua antítese niilista, que está na raiz do totalitarismo opressivo do século:

Religião, o ópio do povo! Para os que sofrem aflição, humilhação, doença e escravidão, ela promete uma recompensa no pós-vida. E agora testemunhamos uma transformação. O verdadeiro ópio do povo é a crença na inexistência do pós-morte — o imenso consolo de achar que não seremos julgados por nossas traições, ganância, covardia e homicídios.[144]

O credo marxista foi invertido agora. O verdadeiro ópio da modernidade é a crença de que não existe Deus, de modo que os seres humanos estão livres para fazer exatamente o que quiserem. Criamos um universo moral no qual estamos livres para fazer o que quisermos. Não há prestação de contas final.

Esses temas foram levantados e desenvolvidos por muitos da cultura ocidental, mais recentemente no novo ateísmo, o qual se desenvolveu por volta de 2006, com a publicação de Deus, um delírio, por Richard Dawkins. A mensagem prática dessa obra é simples e direta. Não existe nada fora da ordem natural, e a maneira mais confiável de entender essa ordem é aplicar o método científico. Deus é uma ilusão — uma ilusão compreensível, mas, ainda assim, uma ilusão. Dawkins argumenta que a crença ilusória em Deus surge de um "meme".

Conforme comentamos no capítulo 6, a própria ideia de “meme” surpreende muitas pessoas como uma ilusão: o meme parece representar a fé cega em algo para o que há pouca evidência real. Mais de uma pessoa sagaz sugere que Dawkins acredita nos memes quase da mesma maneira que ele parece considerar que os religiosos acreditam em Deus.

Então, será que a crença em Deus é uma ilusão? C. S. Lewis com certeza pensava assim quando era ainda jovem e atravessou uma fase ativamente ateísta. C. S. Lewis ansiava por um mundo de paixão, beleza e sentido que passara a acreditar que não existia nem podia existir. “Acreditei que quase tudo o que amava era imaginário; achei sombrio e sem sentido quase tudo o que acreditava ser real.”[145] Enquanto sua imaginação lhe dizia haver um mundo melhor, sua razão lhe dizia que isso era simplesmente um absurdo. Ele, portanto, acreditava que não havia outra opção além de confrontar o vazio e a desolação de um mundo sem sentido e de que sua própria existência era de fato desprovida de propósito. C. S. Lewis foi forçado a escolher entre um mundo imaginário de beleza e sentido e um mundo empírico de futilidade de desesperança.

Alguns vão sugerir com acerto que isso representa uma restrição desnecessária de possibilidades. Pode haver outras maneiras de encontrar sentido na vida que acentuem os pontos positivos da existência empírica. Contudo, Richard Dawkins, tão diametralmente contrário a C. S. Lewis em muitas questões, concordaria com essa análise do mundo empírico:

Em um universo de forças físicas cegas e de replicação genética, algumas pessoas serão feridas, outras pessoas terão sorte, e você não conseguirá encontrar harmonia nem razão nisso, tampouco nenhuma justiça. O universo que observamos teve precisamente as propriedades que deveríamos esperar se, no fundo, não houvesse desígnio nem propósito, nem mal nem bem, nada além da cega indiferença impiedosa.[146]

O que você vê é o que obtém. Não existe mal nem bem e nenhum propósito nesse universo cego e sem sentido. Dawkins, com certeza, admite que os seres humanos podem construir — e constroem — sentido: na verdade, um de seus argumentos básicos contra a religião é que ela constrói uma crença arbitrária e ilusória a fim de tentar lidar com o que é fundamentalmente um mundo sem sentido.[147] Para Dawkins, essa crença é imposta de forma estranha ao mundo, e não legitimamente por ele discernida. A crença em Deus é uma invenção, e não uma descoberta autêntica nem uma revelação da realidade.

C. S. Lewis, no entanto, argumentava que nosso anseio por relevância é um indicador de que algo está além do limiar da nossa experiência. É um indício que sugere que os seres humanos são criados por algo melhor que o mundo que conhecemos. Para C. S. Lewis, o anseio humano se dirige principalmente a um mundo transcendente, e habitar nesse mundo é o objetivo supremo da nossa vida. O anseio humano está preocupado apenas de forma secundária com a existência de Deus, embora esse reino transcendente seja na verdade o "Reino de Deus". No ponto em que Dawkins apenas arranha a superfície da realidade, acreditando que a aparência superficial do mundo é idêntica às suas estruturas profundas, C. S. Lewis sustenta que o que observamos é um indicador de algo escondido — algo que, uma vez descoberto, muda a maneira pela qual enxergamos todas as coisas.

C. S. Lewis, com certeza, não está sozinho nessa experiência de um profundo senso de desejo por algo desconhecido, provavelmente incognoscível. Matthew Arnold (1822-1888), poeta inglês, afirmou que a literatura romântica alemã testemunha de "um anseio melancólico, suave e triste", nunca totalmente satisfeito pelo mundo empírico. C. S. Lewis, por ter experimentado em si mesmo esse intenso desejo, acreditava que nenhuma teoria da realidade, nenhuma visão de mundo, era adequada, a menos que tivesse a capacidade de acomodar essas experiências. Como é possível explicar um desejo tão intenso, um anseio tão inconsolável? A que propósito isso serve quando aparece ser dirigido a nada que experimentamos ou possamos imaginar?[148] O grande filósofo Blaise Pascal (1623-1662) via o anseio humano como um indício apontando em direção ao verdadeiro objetivo.

O que mais esse anseio e essa desesperança proclamam além de que havia antes em cada pessoa a verdadeira felicidade, da qual tudo o que resta agora é impressão e traços vazios? Tentamos em vão preenchê-los com tudo à nossa volta, buscando nas coisas que não estão ali a ajuda que não conseguimos encontrar nas coisas que estão ali. Todavia, ninguém pode mudar as coisas porque esse abismo infinito só pode ser preenchido com algo infinito e imutável — em outras palavras, pelo próprio Deus. Apenas Deus é nosso verdadeiro bem.[149]

Essa é uma percepção que muitos consideram profundamente satisfatória. C. S. Lewis descobriu essa resposta após um longo período de ateísmo, durante o qual manteve a convicção de que não havia nenhuma resposta a ser encontrada.

Durante muitos anos, C. S. Lewis acreditou que o intenso desejo que ele denominou “alegria” era simplesmente um desejo por algo imaginário. Então, ele começou a perceber que esse desejo podia apontar em direção a algo que era tão real quanto relevante. Nesse ponto, a transição de C. S. Lewis não se refere à validade nem mesmo à natureza dessa experiência, mas à sua relevância. O que ele inicialmente considerou uma experiência intensa ainda que, em última análise, sem sentido, passou a ser considerado sob uma luz bem distinta. Passou a ser visto através de novas lentes, usando uma nova estrutura interpretativa. E sua relevância foi alterada de forma radical. Aqui, as reflexões de C. S. Lewis sobre a natureza do desejo são entendidas como reflexões intuitivas, em vez de uma defesa racional completa da existência de Deus. Para usar as categorias desenvolvidas pelo grande filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), C. S. Lewis está claramente usando uma abordagem abdutiva, em vez de uma abordagem dedutiva. A questão com a qual ele lida é simples: Que maneira de olhar as coisas pode ser proposta a fim de permitir que essa observação desconcertante seja explicada?

C. S. Lewis argumenta que a maioria das pessoas experimenta um desejo

apaixonado por algo que simplesmente não pode ter neste mundo. Então como explicar isso? C. S. Lewis explora três possibilidades principais em seu clássico Mero cristianismo.[150] Alguns argumentam que esse fracasso em encontrar satisfação e deleite surge por desejar as coisas erradas no mundo. Uma vez que é encontrado o objeto correto do desejo humano, isso resulta na verdadeira satisfação. E assim eles se comprometem com um processo incessante de busca, que nunca parece alcançar ou chegar ao seu objetivo. Outros tentam negar e reprimir o sentimento, descartando-o como apenas "otimismo exagerado" ou "romantismo adolescente". C. S. Lewis, embora inicialmente inclinado para a segunda dessas posições, gradualmente passou a acreditar que havia uma terceira maneira de encontrar sentido nesse anseio: vendo-o como um indicador em direção a outro mundo. "Se encontro em mim mesmo um desejo que nenhuma experiência neste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que fui feito para outro mundo." Somos como um instrumento musical habilmente produzido, mas incompleto na ausência do músico. Não importa quão primorosamente afinado e belamente elaborado seja esse instrumento, seu potencial para criar beleza e alegria não é satisfeito.

A fé cristã, na verdade, diz respeito a uma rede de ideias capaz de construir sentido do que vemos ao nosso redor. Ainda assim, a visão cristã da realidade vai além do limitado reino das ideias: ela também abraça as imagens, as narrativas e os valores.

No entanto, devemos evitar pensar no cristianismo apenas como um conjunto de ideias ou uma rede de conceitos integrados e interagentes. A fé cristã, na verdade, diz respeito a uma rede de ideias capaz de extrair sentido do que vemos ao nosso redor. Ainda assim, a visão cristã da realidade vai além do limitado reino das ideias: ela também abraça as imagens, as narrativas e os valores. Para J. R. R. Tolkien, o tema central é o do "mito" — termo pelo qual Tolkien se refere ao que hoje denominaríamos "metanarrativa", uma história que situa todas as outras histórias e lhes atribui sentido.[151] Assim, o "mito" não precisa ser entendido como algo que não é verdade, conforme pode sugerir o uso comum da palavra. Para Tolkien, um mito é uma narrativa de origens, ações e valores que dá sentido a eventos e a indivíduos. É uma visão da realidade refratada por meio

da linguagem e da experiência humanas.[152]

Os mitos — conforme ilustrado nos próprios escritos de Tolkien, como O senhor dos anéis — têm o poder de cativar a imaginação humana,[153] possibilitando visões de mundos melhores e mais justos. Tolkien considerava as narrativas, ou seja, um paradigma de histórias normativas ou de controle, muito mais poderosas e satisfatórias que um conjunto de ideias. Elas faziam um profundo apelo à imaginação, oferecendo ricas imagens, em vez de trabalhar apenas com conceitos abstratos; e apresentando descrições e ações, em vez de apenas argumentos teóricos. O mito, conforme Tolkien veio a acreditar, é essencial para a reflexão humana: ele determina como descobrimos nossa identidade e objetivo.

Tolkien argumentava que toda cultura foi fundada sobre um mito subjacente: um relato que constrói sentido da história e da experiência. A era moderna não é exceção. Conforme Terry Eagleton e outros comentaristas culturais observam, a modernidade se fundamenta em sua metanarrativa de progresso e iluminação esclarecida. Então, como temos de julgar esses mitos, esses paradigmas narrativos criados para fazer construir sentido do que vemos e vivenciamos? Para Tolkien, a resposta está na capacidade de um mito de explicar os enigmas da vida. Já examinamos parte da habilidade da fé cristã para esclarecer a realidade, e até mesmo para esclarecer seus recessos mais sombrios.

Contudo, Tolkien tem mais a dizer sobre a natureza do mito. Existem muitos mitos, como os grandes mitos pagãos da Antiguidade e seus equivalentes modernos. Todavia, cada um deles, conforme argumenta Tolkien, é um reflexo ou eco de algo maior.

Os mitos são como pedaços de vidro, refratando uma luz maior, que está além deles. Todas as visões de mundo, sejam religiosas ou seculares, fundamentam-se nos mitos: as tentativas de explicar a realidade, expressas de maneiras distintas, e cada uma delas, como fragmentos estilhaçados de luz, reflete apenas alguns aspectos de um todo maior. Para Tolkien, o cristianismo assume a forma

estrutural de um mito. Contudo, é o mito real, do qual todos os outros mitos apenas se aproximam e aspiram. O cristianismo é a grande narrativa, o quadro completo, que explica e atribui sentido às outras narrativas e imagens.

C. S. Lewis adota uma visão semelhante. Em um ensaio intitulado "A poesia é teologia?" apresentado no Clube Socrático, em Oxford, em 1945, ele insiste em que se deve esperar e acolher as ocasionais semelhanças entre o cristianismo e as outras religiões com base na natureza abrangente da visão cristã da realidade. A fé cristã sustenta que

há alguma iluminação divina concedida a todas as pessoas. A luz divina, conforme somos informados, "ilumina todos os homens". Devemos, portanto, esperar encontrar na imaginação dos grandes mestres pagãos e criadores de mitos algum vislumbre desse tema que acreditamos ser o próprio enredo da história cósmica completa — o tema da encarnação, morte e renascimento.[154]

Lewis argumenta que o cristianismo oferece uma grande narrativa que atribui sentido a todas as coisas e dá origem a subnarrativas; essa história dominante e esclarecedora, conforme argumenta Lewis, é o que corresponde ao profundo anseio humano por beleza, relevância e sentido. A narrativa cristã das origens e dos destinos fala sobre a humanidade ser criada a fim de conhecer Deus e, por isso, voltar para casa, para a nova Jerusalém. Agostinho de Hipona (354-430) resume essa narrativa em uma oração famosa: "Fizeste-nos para ti e inquieto está nosso coração enquanto não repousa em ti".[155] Essa inquietação é deflagrada e renovada pelo encontro com a criação de Deus, ricamente salpicada com sinais de penultimidade. Para o sábio, o mundo natural declara suas limitações e nos incita a ver além dele ao olhar por intermédio dele. A ordem criada é como uma janela por meio da qual é possível discernir vislumbres de seu criador. O verdadeiro sentido, por conseguinte, tem de ser encontrado em outro lugar.

Os seres humanos possuem uma transcendência intrínseca, estimulada pela

memória, pela beleza e pela saudade. Esse instinto de retornar à casa ou à origem transcendental assume a forma de “um desejo por nosso país distante”.[156] Para C. S. Lewis, a beleza evoca um ideal mais real que qualquer coisa que encontramos neste mundo transitório, despertando um sentimento de saudade de um reino do qual temos uma vaga lembrança e do qual estamos atualmente exilados. É um desejo “por algo que nunca apareceu de fato em nossa experiência”, mas que, todavia, é constantemente sugerido e insinuado pelo que vivenciamos.

Poderíamos desenvolver essa ideia usando a famosa imagem de Platão das pessoas presas durante toda a vida em uma caverna subterrânea. Elas conhecem apenas um mundo bruxuleante de sombras lançadas pelas chamas do fogo que as mantêm aquecidas. Platão quer que percebamos que vivemos em uma terra de sombras. Além dela, há um mundo de cor, beleza e balbucio de claros ribeiros nas montanhas e do fresco aroma das flores do prado. Jamais descobriremos esse mundo melhor e mais belo se insistirmos de forma dogmática que a terra das sombras é a única verdadeira realidade. Os que limitam a realidade ao que vemos na superfície apenas aprisionam a si mesmos, não percebendo o que está além das sombras.[157] Dando um viés cristão a essa imagem: alguém do mundo que fica além deste precisa entrar na terra das sombras, falar-nos sobre ele e guiar-nos para sua luz e beleza. Nosso desejo por beleza é um instinto de origem para o verdadeiro mundo além das sombras e fumaça da caverna.

Assim, C. S. Lewis argumenta que a perene “busca [humana] por beleza” é de fato uma busca pela fonte dessa beleza, que só é mediada por intermédio das coisas deste mundo. Não está contida nelas nem aponta, no final das contas, para qualquer coisa deste mundo. “Os livros ou a música em que achávamos que estava a beleza nos traem se confiarmos neles: ela não estava neles; ela apenas vem por intermédio deles, e o que veio por intermédio deles era saudade.”[158] Para C. S. Lewis, o desejo e o sentimento de saudade permanecem em nós “ainda errantes e incertos de seu objeto”. Esse desejo é um “anseio de sermos reunidos a algo no universo do qual nos sentimos agora separados, de estarmos do lado de dentro de alguma porta que sempre vimos de fora”.[159]

Então, a que lugar pertencemos de fato? Onde é nossa terra natal? Para C. S. Lewis, o desejo do coração não pode nunca ser satisfeito por algo finito e criado. Uma porta tem de ser aberta para que possamos entrar em outro mundo, no qual encontramos nossa verdadeira satisfação e alegria. Contudo, não precisamos deixar este mundo para transpor essa porta. Nós, seres humanos, vivemos em tensão entre o mundo que conhecemos e o mundo que não conhecemos. A narrativa cristã oferece múltiplas perspectivas sobre a nossa situação. Ela nos permite reconhecer que estamos exilados na terra enquanto antecipamos nossa volta ao céu. A narrativa cristã nos ajuda a perceber que estamos no cativeiro egípcio, à espera da nossa entrada na terra prometida em que jorra leite e mel.

Embora estejamos fisicamente localizados em outro lugar, habitamos mentalmente outro local, ao qual acreditamos que pertencemos de fato. “O paraíso é nossa terra natal” (Cipriano de Cartago, 200-253). Por conseguinte, temos um instinto de voltar para casa em relação a outro mundo. Ou, para usar uma imagem encontrada nos escritos do poeta renascentista Francis Quarles (1592-1644), nossa alma é como uma agulha de metal atraída para o polo magnético de Deus. Apesar de vivermos aqui na terra, a beleza, a alegria e a esperança do paraíso modelam nossos pensamentos e atos. O evangelho desvela um mundo modelado na história que confere sentido aos enigmas da nossa experiência — enquanto ao mesmo tempo oferece esperança para o futuro.

No entanto, nossas esperanças para o futuro estão ligadas ao nosso entendimento sobre a nossa situação atual. Conforme nos aproximamos do final desta obra, podemos refletir mais sobre como a fé cristã nos transforma ao abrir novas maneiras de entender nossa identidade, nosso propósito e nosso valor.

Capítulo 13

SURPREENDIDO

pelo sentido

Blaise Pascal, filósofo francês, é um dos muitos a ponderar sobre o sentido da vida. Será que tudo é um breve acidente sem sentido?

Quando considero a duração mínima da minha vida, absorvida na eternidade precedente e seguinte, o espaço diminuto que ocupo e mesmo que vejo, abismado na infinita imensidade dos espaços que ignoro e me ignoram, assusto-me e pasmo de me ver aqui, e não além. Pois não há razão para estar aqui, e não além, para estar agora, e não depois. Quem me pôs aqui? Por ordem e decisão de quem esse lugar e esse tempo me foram destinados?[160]

Pascal falava sobre o receio de que sua breve ocupação de um "espaço diminuto" na vasta história do universo fosse aleatória, acidental e desprovida de sentido. Como ele podia encontrar o sentido das coisas?

A realidade está aberta a múltiplas interpretações. Há diferentes maneiras de olhar as coisas, com resultados existenciais relevantemente distintos. Algumas nos deixam profundamente inquietos, outras nos estimulam, outras ainda nos consolam. Para explorar esse ponto, podemos considerar o céu noturno. Imagine

que você está ao ar livre em uma noite escura e fria. Acima de você, pontinhos de luz cintilam no escuro veludo do céu. Muitos se sentem esmagados pela solene quietude do céu noturno. Mas o que ela nos diz?

Essa é uma questão na qual reflito com frequência. Quando eu tinha 9 ou 10 anos, consegui construir um pequeno telescópio para observar as luas de Júpiter e explorar a Via Láctea. Passei muitas noites frias de inverno contemplando as vastas imensidões do espaço, questionando onde eu me encaixava nisso tudo. Lembro--me de ter visto uma das brilhantes nebulosas no céu noturno — M31 em Andrômeda, agora sabidamente uma das galáxias mais próximas da nossa. Mesmo com meu pequeno telescópio, consegui ver um pouco de sua beleza. No entanto, sua beleza estava tingida de melancolia. Eu sabia que o objeto estava a mais de dois milhões de anos--luz de distância. A luz que agora deixava essa galáxia distante não alcançaria a terra por dois milhões de anos, época em que eu estaria morto havia muito tempo. O céu noturno parecia-me apontar para a vastidão do cosmo e para a insignificância da humanidade.

Pensamentos semelhantes foram expressos mais recentemente, apesar de modo muito mais articulado e refletido, por Ursula Goodenough, uma bióloga celular interessada em explorar o sentido mais profundo da ordem natural. Ela confessa ter ficado tão inquieta com a falta de sentido do cosmo que decidiu parar de pensar no assunto. “Nosso sol também morrerá, deixando a terra esturricada durante sua morte escaldante, vomitando seus pedaços no frígido nada do curvo espaço-tempo.”[161] Ursula se sentia esmagada pelo “gélido vazio” toda vez que pensava no sentido mais profundo do cosmo. “O céu noturno estava arruinado. Nunca mais eu conseguiria olhá-lo de novo.” No fim, ela decidiu não pensar nessas coisas. Resolveu lidar com “a aparente falta de objetivo de tudo” dizendo para si mesma que não havia nada a buscar nem a encontrar. Conforme Steven Weinberg comentou certa vez: “Quanto mais o universo parece compreensível, mais ele parece sem sentido”. A informação está ali, mas não cria um padrão. Nada parece se ajustar. Não há o quadro completo.

A forma clássica de lidar com essa percepção inquietante é a indiferença estoica.

Poderíamos ir além da falta de sentido do cosmo e nos concentrar em edificar nosso caráter. Criamos nossos problemas em nossas respostas para o mundo. A pessoa sensata cultiva uma indiferença suprema e um desligamento da realidade, concentrando-se na formação do caráter e da racionalidade pessoal.[162] Em vez de tentar encontrar sentido em um universo sem sentido, o sensato constrói um universo racional particular de sentido e valor. O desenvolvimento do caráter, por conseguinte, é uma asserção da capacidade do indivíduo de criar sentido diante da falta de sentido do mundo. Ideias semelhantes são encontradas em grande quantidade hoje. Muitos argumentam que temos de construir nosso mundo de significados, reunindo ideias e valores em uma colcha de retalhos de sentidos, feita sob medida para nossas necessidades e preocupações.

No entanto, há uma forma alternativa de ver as coisas que remonta à aurora da civilização. No ponto em que o novo ateísmo arranha a superfície da realidade, a escolha sensata vai mais fundo. Não podemos nos satisfazer com uma leitura superficial da natureza. Precisamos ir além e mais fundo. O sensato consegue discernir o sentido, entendido aqui como incrustado no âmago da ordem das coisas. O sentido não precisa ser construído nem inventado; ele já está presente. Iris Murdoch (1919-1999), filósofa e escritora britânica, falou sobre as "tendências do pensamento humano de criar conjuntos tranquilizadores", com o que ela se referia à habilidade de construir um "quadro completo" ou uma "grande narrativa" para integrar nossa visão da realidade.

Murdoch está certa: buscamos sentido na vida, em vez de infindáveis fatos adicionais sobre a vida. É fácil acumular informação, adicionando novos itens em nosso guia mental da mesma maneira que um entusiasmado colecionador de selos acrescenta novos itens a um álbum. Mas qual o propósito disso? Anteriormente comentamos como a poeta Edna St. Vincent Millay (1892-1950) falou sobre "uma chuva meteórica de fatos" caindo do céu, contudo estes "permanecem inquestionados, separados". Estamos sobrecarregados de informação, como revela uma pesquisa casual na internet. No entanto, que quadro completo essa informação revela? O que acontece quando ligamos os pontos? Quando juntamos todas as peças do quebra-cabeça? Existe algum quadro completo? Ou é apenas uma massa de informação desconexa?

Da mesma maneira que o mérito de um telescópio é julgado em parte pela clareza com que nos permite ver objetos distantes, também uma visão de mundo é avaliada por quão bem ela ilumina o panorama da realidade e dá a tudo um foco contundente. A fé cristã nos capacita a extrair sentido das coisas e, em última análise, tem origem no caráter de Deus e o expressa. O mundo pode de fato parecer sem sentido e sem propósito. Todavia, é necessária uma lente ou uma estrutura conceitual que ponha as coisas no foco. O mundo pode parecer sem sentido; mesmo assim, isso acontece porque não o vemos do modo certo. Se o mundo parece estar irremediavelmente fora de foco e desorganizado, é porque ainda não encontramos a chave para colocá-lo no foco e tecer seus fios aparentemente desconectados e não relacionados em uma tapeçaria de sentido. O cristianismo fornece uma estrutura de sentido que ilumina a terra das sombras da realidade, põe em foco nossas observações do mundo no foco e tece os fios de nossa experiência segundo um padrão. C. S. Lewis resumiu bem isso em uma declaração bem elaborada e precisa que comentamos anteriormente: “Acredito no cristianismo como acredito que o sol se levanta, não apenas porque o vejo, mas porque por intermédio dele vejo tudo o mais”.[163]

No entanto, essa estrutura de sentido não é algo que conseguimos compreender por nós mesmos após uma análise completa de todas as opções. O sentido que buscamos nos é revelado. Somos, por assim dizer, “surpreendidos pelo sentido”. A linguagem cristã tradicional de “revelação” afirma que o sentido que todos os seres humanos buscam, ainda que o achem tão ilusório e misterioso, nos foi mostrado. Certa vez, alguém nos mostrou como extrair sentido das coisas, e isso parece óbvio. Mas não conseguimos chegar lá por nós mesmos. Quando Thomas H. Huxley leu pela primeira vez o livro Origem das espécies, de Darwin, comenta-se que ele exclamou: “Como sou estúpido por não ter pensado nisso!” Quando os fatos foram postos diante dele, eles deram sentido ao que o próprio Huxley tinha observado. Mas Huxley não conseguira encontrar a resposta por conta própria. Alguém teve de lhe mostrar como tudo estava entretecido e interconectado. A fé cristã aponta para um Deus que detém a chave da nossa história e que nos confiou essa chave para que possamos abrir a porta do verdadeiro sentido das coisas.

Então, de que tipo de sentido estamos falando? O psicólogo social Roy Baumeister apresentou recentemente uma análise relevante das teorias do sentido da vida, na qual ele identificou quais temas deviam ser escolhidos e explorados antes que a busca humana por sentido pudesse ser satisfeita.[164] Conforme seu argumento, quatro questões fundamentais precisam ser respondidas de forma convincente para que uma maneira de pensar seja considerada um “sentido da vida”:

A questão da identidade: Quem sou eu?

A questão do valor: Eu importo?

A questão do propósito: Por que estou aqui?

A questão da ação: Posso fazer diferença?

Essas não são questões empíricas que podem ser respondidas pelas ciências naturais. Conforme vimos, elas estão além de seus horizontes intelectuais e fronteiras metodológicas. Contudo, não podemos viver sem formular respostas a essas perguntas.

Considere, por exemplo, a questão da justiça — uma preocupação apaixonada de muitos no complexo e falido mundo atual. Ainda assim, a justiça não é algo que possamos avaliar da perspectiva do mundo. Na verdade, algumas tentativas recentes de fundamentar a justiça na natureza terminaram às vezes defendendo a ideia darwiniana da “sobrevivência do mais apto”.[165] E quanto às viúvas e aos

órfãos? E quanto aos necessitados e aos fracos? Michael J. Sandel, em seus penetrantes e aclamados escritos sobre a natureza da justiça, argumenta que qualquer noção de justiça depende das concepções concorrentes da vida boa — ou seja, das redes de crenças sobre a natureza, os valores e os propósitos humanos. Michael J. Sandel, professor de administração pública na Universidade de Harvard, argumenta que, enquanto o racionalismo sustentava que a razão podia responder a essas questões, a dura realidade provou que elas não podiam ser respondidas de forma relevante sem depender de crenças que, em última análise, não podem ser provadas.[166]

O sonho do Iluminismo de fundamentar a justiça na razão pura naufragou. Talvez mais inquietante para os relatos racionalistas da realidade, como aqueles preferidos pelo novo ateísmo, seja o crescente consenso entre os historiadores intelectuais de que o Iluminismo era tão diverso que não é realmente possível falar a respeito dele como um movimento único. Em vez de falar em "racionalidade" humana, devemos falar em "racionalidades".[167] O Iluminismo se revelou um multiverso racional, com relatos rivais e divergentes a respeito da natureza e do escopo da razão humana. Esse é um dos motivos pelos quais tantos concluíram que o Iluminismo ofereceu teorias da racionalidade e da moralidade que se provaram, na teoria, impossíveis de defender e, na prática, impossíveis de implementar.[168] Quando o novo ateísmo recorre à razão e à moralidade para defender suas ideias e critica as ideias dos teístas, temos todo o direito de pedir esclarecimento. A que racionalidade vocês se referem? E a que moralidade?[169]

Conforme Sandel observou corretamente, a razão pública não é neutra: ela é modelada por uma teoria do bem. O racionalismo secular, portanto, não fornece, e não pode fornecer, um fundamento adequado para a justiça. Sandel argumenta que o liberalismo secular representa uma visão de mundo oca e superficial que termina apenas defendendo o direito de os cidadãos fazerem o que lhes agrada, contanto que não firam uns aos outros.[170] Mas a verdadeira justiça diz respeito a valores e ideais. O secularismo se apresenta com frequência como oferecendo uma abordagem "neutra" das questões éticas e sociais, permitindo que todos participem do debate público, independentemente de seus compromissos de fé. Sandel argumenta que isso é indefensável: o secularismo nega, exclui e suprime os ideais e valores morais dos outros enquanto mantém o mito da própria

neutralidade.

A análise de Sandel ressalta a importância das teorias do sentido da vida que concedem valor e dignidade a atores e atos. Não podemos fingir que há uma esfera pública “neutra”: todas as esferas da vida são modeladas pelas teorias — incluindo a fé cristã. O cristianismo faz mais do que atribuir sentido às coisas; ele também confere sentido e valor. Por conseguinte, como o “quadro completo” oferecido pelo cristianismo combina com essas questões fundamentais? No que se segue, exploraremos cada uma das quatro questões citadas neste capítulo.

1. IDENTIDADE: QUEM SOU EU?

É fácil fornecer definições a respeito da identidade humana. Somos definidos por nossa composição genética, por nossa localização social e por outros incontáveis parâmetros científicos. Podemos ser definidos pela nossa etnia, nacionalidade, peso e gênero. Contudo, a identidade com frequência é simplesmente reduzida a categorias que ocupamos casualmente. A maldição da era científica é que os seres humanos são reduzidos a estereótipos genéticos e sociais. A identidade individual passou a ser uma questão de código genético impessoal.

Protestos poderosos são levantados contra essa despersonalização da identidade. O filósofo judeu Martin Buber (1878-1965) argumentava que os relatos puramente científicos a respeito da humanidade reduziam as pessoas a objetos: a uma “coisa”, em vez de a uma “pessoa”. Para Buber, a essência da identidade pessoal é uma habilidade para existir em relacionamentos. Não somos definidos por nossa composição química ou genética, mas por nossos relacionamentos sociais e pessoais.[171] A identidade é algo dado, e não algo alcançado. É-me dada a identidade de pai por meus filhos; é-me dada a identidade como pessoa de relevância pelo Deus que graciosamente escolheu se relacionar comigo e me considerar dessa maneira.

Esse é um elemento central para a visão cristã da identidade e do sentido pessoais. Apesar de o termo “alma” ser com frequência entendido de forma equivocada como um componente imortal da identidade humana, seu sentido bíblico é mais de “natureza humana à medida que se relaciona a Deus”. Encontramos a verdadeira identidade em nosso relacionamento com Deus, que nos conhece e nos dá identidade e relevância. O ponto que realmente importa é: não definimos a nós mesmos, mas somos definidos pelo outro que atribui e salvaguarda nossa identidade e relevância. Nossa identidade não está contida em alguma parte do nosso corpo nem é salvaguardada por ela; ela é dada e garantida por Deus, que nos observa e se lembra de nós.

Agostinho de Hipona apresentou esse ponto em suas Confissões, escritas entre 397 e 398. As questões de identidade e relevância pessoais se agigantam nessa notável obra escrita. Para Agostinho, o destino e a identidade humanos estão ligados a Deus, como nosso criador e redentor — ideia expressa na famosa oração de Agostinho: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em ti”.[172] A identidade humana aqui está ligada à nossa origem na intencionalidade de Deus e ao nosso subsequente relacionamento com Deus, culminando no nosso “repouso” em Deus. Essa é uma declaração poderosa que sugere uma narrativa de restauração e de volta para casa. Só somos totalmente humanos quando existimos em relacionamento com Deus. Esse é um componente essencial do entendimento cristão da identidade humana.

Trata-se de um ponto importante. Muitos concordam que os sistemas político e social devem nos capacitar a alcançar nossa verdadeira humanidade. Contudo, o humanismo secular argumenta que a religião suprime nossa identidade e conclui que a libertação humana depende da supressão da religião. A própria teoria do humanismo secular é apenas uma entre muitas e não tem nenhuma pretensão de privilégio ou prioridade especial. Muitos defendem que só alcançamos nossa verdadeira identidade e realização por intermédio do relacionamento com Deus. E essa visão da identidade humana tem todo o direito de ser ouvida, representada e vivenciada na esfera pública.

2. VALOR: EU TENHO IMPORTÂNCIA?

Uma das composições escritas mais profundas do Antigo Testamento é o Salmo 8, que assume a forma de uma reflexão sobre o lugar da humanidade no mundo natural. O salmista considera a imensidão do céu noturno antes de considerar o lugar dos seres humanos neste vasto universo (8.3-5):

Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que estabeleceste, que é o homem, para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites? Tu o fizeste um pouco menor que os anjos e o coroaste de glória e honra.

A passagem localiza a humanidade entre Deus e os animais do campo, dotados de dignidade em razão da sua criação divina. O fato de Deus se importar com os seres humanos é visto como uma questão de louvor, e não de análise lógica. O reconhecimento do cuidado de Deus com os seres humanos individuais precede nossa reflexão sobre sua base teológica.

O cuidado de Deus com a humanidade é enfatizado do começo ao fim do Antigo Testamento. Deus é o pastor que nos acompanha, apoia e sustenta, mesmo no vale da sombra da morte (Sl 23.4). Contudo, o Novo Testamento acrescenta uma nova dimensão a isso ao reafirmar o amor de Deus pela humanidade, ligando esse amor à morte de Jesus Cristo como uma demonstração tangível desse compromisso e compaixão. Paulo fala desse compromisso divino em diversos pontos: Vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim (Gl 2.20). A morte de Cristo não é vista principalmente como um evento biológico ou judiciário; é interpretada como um sinal de compromisso, uma demonstração

da solidariedade de Deus com a humanidade.

Por conseguinte, nosso valor não depende de nossas realizações nem as reflete; ao contrário, nosso valor vem da estima que Deus tem por nós. Deus é nossa "base segura" (John Bowlby) da mesma maneira que um pai provê o amor incondicional e a aceitação necessária para o filho crescer e aprender com os erros. Essa "base segura" provê uma plataforma para o crescimento e amadurecimento pessoais e nos capacita a lidar com os desafios e as dificuldades pessoais. A imagem bíblica de Deus ou da fé cristã como uma rocha (como na imagem da pessoa que constrói a casa sobre uma rocha, em vez de sobre a areia frágil e inconstante; Mt 7.24-27) expressa, de forma acessível, as ideias de segurança e estabilidade. Temos valor porque somos valorizados, aceitos e capacitados para lidar com os desafios da vida.

Poderíamos falar sobre a "transvalorização" da vida humana quando ela é "tocada" por Deus — um tema encontrado ao longo dos escritos poéticos de George Herbert. Em um de seus poemas, Herbert (1593-1633) compara o "toque" gracioso de Deus com a mitológica "pedra filosofal" da alquimia medieval. Da mesma maneira que se acredita que a pedra filosofal transmuta qualquer metal em ouro, assim Deus transforma o valor dos indivíduos por meio da graça:

Essa é aquela famosa pedra

Que transforma tudo em ouro:

Pois não se pode dizer menos

Daquele que Deus toca e possui.[173]

Conforme expressou de forma excelente a escritora medieval Juliana de

Norwich, somos envolvidos no amor de Cristo que nos leva a uma nova segurança, identidade e valor. Uma vez que nos vemos envolvidos por Cristo, passamos a pensar em nós mesmos de uma nova maneira — como indivíduos valorizados, bem-vindos e amados.

3. PROPÓSITO: POR QUE ESTOU AQUI?

O propósito é central para a vida séria e relevante.[174] Na teoria da evolução, uma das implicações mais inquietantes das interpretações ateístas é que estamos aqui por acidente, como resultado de uma indiferente casualidade cósmica. Essa conclusão não é, deve-se enfatizar, exigida pela própria biologia evolutiva; decorre da fusão dos temas básicos da biologia evolutiva com um ateísmo agressivo e dogmático. Ainda assim, é um pensamento inquietante, até mesmo para muitos ateístas que professam acreditar nele. Alguns, é claro, argumentam que sua austeridade metafísica é um indicador de sua verdade. Quando eu mesmo era ateísta, nutria certo orgulho de acreditar nessas ideias terríveis e desoladoras, considerando-as um sinal de coragem e integridade intelectual.

No entanto, o vazio não é um indicador de verdade. Podemos acreditar que tudo lá fora só existe para nos vencer na selva da sobrevivência, de modo que, assim, a vida é sem sentido e claramente perigosa. No entanto, essa conclusão se fundamenta em nossa interpretação um tanto deturpada do mundo, em vez de se fundamentar na realidade da situação. A resposta cristã a essa pergunta se alicerça na crença apaixonada de que Deus escolheu entrar na história humana por meio da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo — capacitando-nos assim a nos relacionar com Deus e, em última análise, a estar com Deus na nova Jerusalém. De acordo com as Escrituras e a tradição cristã, Deus é o verdadeiro desejo do coração, o objetivo de nossos anseios e o cumpridor de nossas aspirações mais profundas. A tradição cristã desenvolveu muitas formas de expressar essa crença. O “principal fim” da existência humana, de acordo com o Catecismo menor de Westminster (1648), é “glorificar a Deus e deleitar-se nele

para sempre”. Assim, Deus fornece uma resposta rica e profundamente satisfatória para as questões profundas que levantamos sobre o sentido da vida.

A imagem de uma jornada ajuda a formular as grandes questões sobre o propósito da vida. Alguns veem a vida como um processo sinuoso, aleatório e sem sentido, no qual buscamos incessantemente por um propósito que nos iluda, se é que existe algum. A tradição cristã vê essa jornada como tendo um objetivo. Caminhamos com um propósito enquanto seguimos nosso caminho rumo à nova Jerusalém, o nosso verdadeiro destino. Somos, de acordo com o Novo Testamento, “cidadãos do céu” que têm o direito de morar ali. Apesar de estarmos exilados na terra, nossa verdadeira casa está no céu. Deus é nosso pastor, o único que nos lidera, guia e acompanha em nosso caminho de volta para casa.

A jornada nos ajuda a explorar o propósito da vida de duas perspectivas distintas. A primeira enfatiza que a vida tem mais que apenas uma direção: indo da vida para a morte. Ela tem um objetivo, um propósito. Afirma-se que estar com Deus é o ápice de todos os desejos e anseios humanos. Tudo que é bom, belo e verdadeiro aponta para Deus e encontra nele seu cumprimento. Na segunda perspectiva, a imagem da jornada nos lembra que, ao longo da estrada da vida que percorremos, podemos ajudar outros que estão em necessidade. Ir para casa, ou seja, ir para Deus, e encontrar repouso é o ponto culminante dessa jornada; o processo da própria viagem, no entanto, permite que cresçamos em sabedoria e discernimento e sirvamos aos outros peregrinos enquanto caminhamos.

4. AÇÃO: POSSO FAZER DIFERENÇA?

Finalmente, precisamos considerar uma questão importante e, com frequência, negligenciada: Posso fazer diferença? Ou sou tão insignificante e impotente que poderia muito bem não estar aqui? Muitas pessoas veem a capacidade de fazer

diferença nas coisas como parte integral de sua busca por sentido e propósito. Se não posso fazer diferença, também não devia estar aqui, pensam elas. A questão é de capacitação. Temos o que é necessário para fazer diferença? Ou isso é algo que precisamos ser capacitados a fazer?

Da perspectiva cristã, a natureza humana foi prejudicada e ferida pelo pecado e, por isso, não consegue alcançar seu pleno potencial sem ajuda. Esse é um ponto apresentado do começo ao fim do Novo Testamento, em particular nos escritos de Paulo. Conforme comentamos antes, Paulo estava convencido de que estava preso, incapaz de se libertar da prisão de suas limitações e fraquezas.[175] O que poderia ser feito? No fim, Paulo encontrou sua resposta: Quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! (Rm 7.24,25).

Esse tema foi particularmente desenvolvido por Agostinho de Hipona, que era muito sensível ao problema da fraqueza, fragilidade e dilaceração humanas.[176] Na percepção de Agostinho, os seres humanos foram prejudicados pelo pecado, que era como uma doença hereditária, passada de uma geração para outra. O pecado enfraquece a humanidade e não pode ser curado pela ação humana. Todavia, Cristo é o médico divino, e por meio de seus ferimentos fomos sarados (Is 53.5). Assim, somos curados por meio da graça de Deus, de modo que nossa mente reconhece Deus e nossa vontade pode responder à oferta divina de graça.

Ou mais uma vez Agostinho argumenta que o pecado é como um poder que nos mantém cativos, de cuja garra não conseguimos nos libertar por nós mesmos. O livre-arbítrio humano é mantido cativo pelo poder do pecado e só pode ser libertado por meio da graça. Por essa razão, Cristo é visto como o libertador, a fonte da graça que interrompe o poder do pecado. Ou, mais uma vez, o pecado é um tipo de culpa ou impureza moral que é passado de uma geração para a outra. Assim, Cristo vem trazer absolvição e perdão. Usando essas imagens, Agostinho compõe uma poderosa descrição da natureza humana sendo enfraquecida, empobrecida e presa pelo pecado — mas curada e libertada pela graça.

A fé cristã não nos deixa onde estamos, uma vez que possui um melhor entendimento das coisas; ela se propõe a transformar nossa situação.

Há muito mais a ser dito sobre esses temas. A vida de fé tem de ser vista como a busca divinamente capacitada da aspiração humana dentro do reconhecimento da fragilidade humana. Ela representa uma vida examinada, na qual cada existência humana é vista no espelho de uma verdade maior e de um padrão mais alto. A ideia da graça de Deus confere uma expressão teológica à fundamental experiência cristã, conectada ao Novo Testamento, de que Deus é aquele que ama, cuida, auxilia e mantém uma fiel presença vigilante, mesmo nos momentos existenciais mais sombrios e solitários. O cerne dessa vida de fé não se fundamenta principalmente em um conjunto de proposições sobre a realidade (embora este desempenhe um papel importante); antes, em uma orientação e atitude confiantes em relação a Deus, reconhecido como a única fonte de perfeição para um ser clara e intrinsecamente imperfeito. Assim, a chegada de Deus traz transformação à nossa situação, e não apenas a esclarece.

O ponto de suma importância aqui é que o cristianismo não nos capacita a apenas “encontrar sentido nas coisas”. Há um imenso abismo entre o conhecimento e o sentido, entre a informação e a relevância. A fé cristã não nos deixa onde estamos, uma vez que possui um melhor entendimento das coisas; ela se propõe a transformar nossa situação. Ela pode nos ajudar a atribuir sentido à nossa situação se tivermos conhecimento de que estamos doentes ou aprisionados. Contudo, esse conhecimento do verdadeiro estado das coisas não é em si mesmo transformador. Saber que estamos doentes não leva automaticamente à cura; é apenas a condição para buscar ajuda. Mas essa ajuda está à disposição. Conforme o tradicional spiritual afro-americano considera:

Há bálsamo em Gileade,

Para deixar íntegro o ferido;

Há bastante poder no céu

Para curar a alma enferma do pecado.

Conclusão

Escritores ateístas recentes ridicularizam a ideia de “fé”. Só se deve confiar nos pronunciamentos da ciência e da razão! Para Richard Dawkins, proprietário da Fundação Richard Dawkins para a Razão e a Ciência, a fé “significa confiança cega, apesar da ausência de evidência e, até mesmo, da confrontação da evidência”.[177] É uma poderosa obra de retórica, cuja influência só se equipara à sua superficialidade. A verdade é óbvia, e bem distinta disso. A fé faz parte da condição humana. É impossível construir um argumento provando a legitimidade da razão sem pressupor a fé; a conclusão está implícita na pressuposição. Conforme Julia Kirsteva, grande filósofa feminista, descreve de forma tão vigorosa e clara: “Quer eu pertença a uma religião, quer seja agnóstica, quer ateísta, quando digo ‘acredito’, quero dizer ‘defendo como verdade’”.[178]

Defender que algo é verdade e confiável pode ser justificado sem necessariamente ser provado. Pode haver bons motivos para eu acreditar que algo seja verdade e, ainda assim, perceber que não posso provar isso. Essa é exatamente a natureza das coisas. Podemos, como Charles Darwin, acreditar que desenvolvemos uma excelente teoria para atribuir sentido ao que observamos no mundo — mas podemos não ser capazes de prová-la, nem para nós mesmos nem para os outros. Podemos, como William Wilberforce, acreditar que a escravidão é injusta e imoral — mas podemos não ser capazes de provar isso. Felizmente, isso não impediu Wilberforce e outros de ir atrás da justiça.

O cristianismo pode estar aberto à crítica em muitos fundamentos, mas, com certeza, não é vulnerável à acusação de que, em contraste com o pensamento científico ou empírico, fundamenta-se na “mera fé”.[179] Temos de ser críticos das nossas crenças, submetendo-as a uma investigação. Conforme Paulo insiste em uma de suas primeiras epístolas: … examinando tudo, conservai o que é bom

(1Ts 5.21). No ponto em que Dawkins acha que os cristãos acreditam cegamente, o Novo Testamento os considera capazes de acreditar de forma confiável e crítica com base na evidência disponível.

O cristianismo pode estar aberto à crítica em muitos fundamentos, mas, com certeza, não é vulnerável à acusação de que, em contraste com o pensamento científico ou empírico, fundamenta-se na “mera fé”. Temos de ser críticos das nossas crenças, submetendo-as a uma investigação.

Neste livro, examinamos o profundo desejo humano de extrair sentido das coisas, desejo evidente tanto nas ciências naturais quanto na fé cristã. Com frequência parecemos ter um sentimento de estarmos no limiar de algo maior, além dos horizontes da experiência e da razão. O que conhecemos parece apontar para além de si mesmo, para uma visão maior da realidade. As vozes parecem nos chamar dos confins da terra, indicando algo mais profundo e melhor que qualquer coisa que possuímos ou conhecemos agora. Conforme expressa o poeta Matthew Arnold (1822-1888), em “A vida enterrada”:

Mas amiúde, nas movimentadas ruas do mundo

Mas amiúde, nos mais estrondosos conflitos

Levanta-se um desejo inexplicável

Depois do conhecimento da nossa vida enterrada.

Nosso compromisso com o mundo desperta um sentimento mais profundo de anseio e saudade, sentimento que ultrapassa simplesmente o encontrar o sentido das coisas. Queremos ser parte de algo mais profundo, de fazer parte de um quadro maior.

A forma cristã de ver as coisas cria o senso cognitivo e existencial da realidade, oferecendo-nos um relato poderoso, convincente e atraente de nós mesmos e do universo. O cristianismo não apenas atribui sentido a nós; também constrói sentido a partir de nós. Ele nos situa na grande narrativa da história cósmica e nos localiza no mapa mental do sentido. O cristianismo nos oferece outra forma de entender as coisas, outra forma de viver, e nos convida a compartilhar essas coisas. Precisamos nos concentrar em nossa vida, ter algo estável e seguro em que possamos descansar.

Esse é um ponto importante, defendido de forma excepcional por Erich Fromm (1900-1980), que ficou chocado com a insanidade e destruição observadas na Primeira Guerra Mundial. Ele também cultivava uma angústia pela lembrança de infância de uma mulher jovem que cometeu suicídio pouco após a morte do pai, por se sentir incapaz de lidar com a vida sem o pai. Erich Fromm começou a refletir sobre o que as pessoas precisavam de fato para permanecerem sãs. A resposta estava em desenvolver o que ele denominou “estrutura de orientação e devoção”, uma forma de pensar sobre o mundo que favorece a existência com propósito e significado. A estrutura específica que o próprio Erich Fromm desenvolveu é secundária para o reconhecimento de que precisamos dessa estrutura para viver e agir no mundo sem ficarmos insanos. Viver com propósito e de forma significativa depende de uma estrutura de referência que nos ofereça um fundamento seguro e um foco para nossa vida.

Para os cristãos, esse fundamento e foco é o Deus vivo, o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (2Co 1.3). Esse Deus se fez conhecido na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo e nas páginas das Escrituras. Mas ele também tornou algo de si mesmo conhecido por meio do mundo natural, o mundo da criação, com uma voz que nos chama de suas profundezas e de sua beleza misteriosa.

O grande cientista Isaac Newton expressou esse sentimento perfeitamente ao se referir a uma realidade maior além e atrás do que pode ser observado:

Tenho a impressão de ter sido apenas uma

criança brincando à beira-mar, divertindo-me em

descobrir uma pedrinha mais lisa ou uma concha

mais bonita que as outras, enquanto o grande

oceano da verdade continua misterioso diante dos

meus olhos.[180]

Conforme caminhamos ao longo da praia do universo, deliciamo-nos com as pedrinhas e conchas que vemos à nossa volta, questionando o que elas significam. Precisamos levantar os olhos e ver o vasto oceano do sentido que repousa diante delas e do qual elas, em última análise, vieram. Pois as coisas deste mundo são apenas sinais e indicadores; e temos de deixá-las nos levarem à sua fonte.

1 SAYERS, Dorothy L. Les origines du roman policier. Hurstpierpoint, UK: Dorothy L. Sayers Society, 2003.

2 Ibid., p. 14.

3 WHEWELL, William. The Philosophy of the Inductive Sciences, 2 vols. London: John W. Parker, 1847, 2:36. “Os fatos são conhecidos, mas estão isolados e desconectados. […] As pérolas estão ali, mas só se unem quando alguém providencia o fio”.

4 V. DEAR, Peter R. The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

5 MILLAY, Edna St. Vincent. Collected Sonnets. Ed. rev. New York: Harper Perennial, 1988, p. 140.

6 DAWKINS, Richard. River out of Eden: A Darwinian View of Life. London: Phoenix, 1995, p. 133.

7 MEDAWAR, Peter B. The Limits of Science. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 66.

8 DAWKINS, Richard. A Devil’s Chaplain: Selected Writings. London: Weidenfield & Nicolson, 2003, p. 34.

9 RUSSELL, Bertrand. The Impact of Science upon Society. London: Routledge, 1998, p. 97.

10 EAGLETON, Terry. Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate. New Haven: Yale University Press, 2009, p. 7.

11 HITCHENS, Christopher. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve, 2007, p. 282.

12 JAMES, William. The Will to Believe. New York: Dover Publications, 1956, p. 51.

13 WEIL, Simone. First and Last Notebooks. London: Oxford University Press,

1970, p. 147.

14 A razão para isso é que a história se move imediatamente de 1 a.C. para 1 d.C. sem nenhum ano 0 entre eles.

15 BAUMAN, Zygmunt. “On Writing: On Writing Sociology”. Theory, Culture & Society 17 (2000), p. 79-90, com citação da p. 79.

16 PIERCE, Charles S. Collected Papers, ed. Charles Hartshorne e Paul Weiss, 8 vols. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1960), 5:189. Para uma reflexão mais profunda sobre a noção de “abdução”, v. PAAVOLA, Sami. “Abduction as a Logic of Discovery: The Importance of Strategies”, Foundations of Science 9 (2005), p. 267-283. PAAVOLA, Sami. “Peircean Abduction: Instinct, or Inference?”, Semiotica 153 (2005), p. 131-154.

17 V. POLANYI, Michael. “Science and Reality”. British Journal for the Philosophy of Science 18 (1967), p. 177-1796.

18 BERLIN, Isaiah. Concepts and Categories: Philosophical Essays. New York: Viking Press, 1979, p. 1-11.

19 V. esp. FRANKL, Viktor E. Man’s Search for Meaning. New York: Simon & Schuster, 1963.

20 Para a história e o uso dessa imagem, v. GLACKEN, Clarence J. Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley: University of California Press, 1973.

21 ALEXANDER, A. F. The Planet Uranus: A History of Observation, Theory and Discovery. London: Faber & Faber, 1965.

22 STANDAGE, Tom. The Neptune File: A Story of Astronomical Rivalry and the Pioneers of Planet Hunting. New York: Walker, 2000.

23 DARWIN, Charles. On the Origin of Species by Means of Natural Selection. 6. ed. London: John Murray, 1872, p. 444.

24 DARWIN, Charles. On the Origin of Species. 1. ed. London: John Murray, 1859, p. 171. Para exemplos dessas dificuldades, v. LUSTIG, Abigail J.

“Darwin’s Difficulties”. In: The Cambridge Companion to the “Origin of Species”. Ed. Michael Ruse e Robert J. Richards. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 109-128.

25 Por exemplo, Darwin não conseguiu oferecer uma resposta convincente para as preocupações de Fleeming Jenkin sobre “herança mesclada”: v. BULMER, Michael. “Did Jenkin’s Swamping Argument Invalidate Darwin’s Theory of Natural Selection?”, British Journal for the History of Science 37 (2004), p. 281-297.

26 Para o papel da fé nas reflexões científicas e religiosas de Darwin, v. MCGRATH, Alister. “Religious and Scientific Faith: The Case of Charles Darwin’s The Origin of Species”. In: The Passionate Intellect: Christian Theology and the Discipleship of the Mind. Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 2010, p. 119-137.

27 JAMES, William. “The Sentiment of Rationality”. In: The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Longmans, Green, & Co., 1897, p. 63-110.

28 DEAR, Peter R. The Intelligibility of Nature: How Science Makes Sense of the World. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 173.

29 POLANYI, Michael. The Tacit Dimension. Garden City, NY: Doubleday, 1967, p. 24. V. tb. a abordagem mais desenvolvida em EVANS, C. Stephen. Natural Signs and Knowledge of God. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 26-148.

30 HUMPHREYS, Paul. The Chances of Explanation: Causal Explanation in the Social, Medical, and Physical Sciences. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. V. tb. WOODWARD, James. Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation. Oxford: Oxford University Press, 2003.

31 THAGARD, Paul. “The Best Explanation: Criteria for Theory Choice”, Journal of Philosophy 75 (1978), p. 76-92; LIPTON, Peter. Inference to the Best Explanation. 2. ed. London: Routledge, 2004.

32 FRIEDMAN, Michael. “Explanation and Scientific Understanding.” Journal of Philosophy 71 (1974), p. 5-19; KITCHER, Paul. “Explanatory Unification and the Causal Structure of the World”. In: Scientific Explanation, ed. P. Kitcher

e W. Salmon. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. 410-505.

33 SMITH, Robert W. The Expanding Universe: Astronomy's "Great Debate", 1900-1931. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; KRAGH, Helge S. Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe. A History of Cosmology. Oxford: Oxford University Press, 2006.

34 BERNSTEIN, Jeremy. Three Degrees above Zero: Bell Laboratories in the Information Age. New York: Scribner's Sons, 1984.

35 WEINBERG, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. Edição atualizada. New York: Basic Books, 1993.

36 Alguns filósofos argumentam que o surgimento de uma partícula quântica de um vácuo quântico é um exemplo de algo que começa a existir de forma espontânea do nada. Essa noção, no entanto, fundamenta-se em um entendimento equivocado da mecânica quântica. V. PRUSS, Alexander. The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 160-169.

37 Para uma introdução ao entendimento cristão básico da criação, v. MCGRATH, Alister E. Christian Theology: An Introduction. 5. ed. Oxford: Blackwell, 2010, p. 215-222.

38 CRAIG, William Lane. "In Defense of Theistic Arguments". In: The Future of Atheism. Ed. Robert B. Stewart. Minneapolis: Fortress Press, 2008, p. 67-96.

39 V. CORSI, Pietro. Evolution before Darwin. Oxford: Oxford University Press, 2011.

40 DARWIN, Charles. The Life and Letters of Charles Darwin. Ed. Francis Darwin. 3. ed., 3 vols. London: John Murray, 1887, 2:155.

41 POLKINGHORNE, John. Theology in the Context of Science. London: SPCK, 2008, p. 84.

42 LONERGAN, Bernard. Insight: A Study of Human Understanding. 2. ed. New York: Philosophical Library, 1958, p. 684.

43 DAWKINS, Richard. The God Delusion. Boston: Houghton Mifflin, 2006;

HARRIS, Sam. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason. New York: W. W. Norton, 2004; DENNETT, Daniel C. Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking, 2006; HITCHENS, Christopher. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve, 2007.

44 HEMINGWAY, Ernest. A Farewell to Arms. New York: Scribner's, 1997, p. 13.

45 MCEWAN, Ian. "A Parallel Tradition". The Guardian, 1 de abril de 2006, <http://www.guardian.co.uk/books/2006/apr/01/scienceandnature.richarddawkins

46 WOLFE, Tom. "The Great Relearning". In: Hooking Up. London: Jonathan Cape, 2000, p. 140-145.

47 DAWKINS, Richard. A Devil's Chaplain: Selected Writings. London: Weidenfield & Nicolson, 2003, p. 16.

48 Para um bom estudo, v. STENMARK, Michael. Scientism: Science, Ethics and Religion. Aldershot: Ashgate, 2001.

49 V., p. ex., POLANYI, Michael. Personal Knowledge. New York: Harper & Row, 1964.

50 Para seu desmascaramento sistemático, v. NUMBERS, Ronald L. Ed. Galileo Goes to Jail: And Other Myths about Science and Religion. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

51 DAWKINS, Richard. God Delusion, p. 66-69.

52 DAWKINS, Richard. The Greatest Show on Earth. London: Transworld, 2009.

53 DAWKINS, Richard. God Delusion, p. 188.

54 Ibid., p. 166.

55 Para mais, v. MARKUSSON, Gudmundur Ingi. "Review of The God Delusion". Journal of Cognition and Culture 7 (2007), p. 369-73.

56 Sobre esse assunto, v. BROWN, Donald E. Human Universals. New York: McGraw-Hill, 1991, p. 48.

57 DAWKINS, Richard The Selfish Gene. 2. ed.. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 21. Estou em dívida com Denis Noble por apresentar esse ponto: v., em especial, NOBLE, Denis. The Music of Life: Biology beyond the Genome. Oxford: Oxford University Press, 2006.

58 OKASHA, Samir. Evolution and the Levels of Selection. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 143-172.

59 NOBLE, Denis. Music of Life, p. 13.

60 HUXLEY, Thomas H. Darwiniana. London: Macmillan, 1893, p. 248-252, com citação da p. 252.

61 V. HUXLEY, Thomas H. Collected Essays, vol. 4. London: Macmillan, 1895, p. 139-163.

62 DARWIN, Charles. The Life and Letters of Charles Darwin. Ed. Francis Darwin. 3. ed., 3 vols. London: John Murray, 1887, 2:200.

63 Para o que se segue, v. ORTEGA Y GASSET, José. History as a System and Other Essays toward a Philosophy of History. New York: W. W. Norton, 1962, p. 13-15.

64 DAWKINS, Richard. A Devil's Chaplain: Selected Writings. London: Weidenfield & Nicolson, 2003, p. 37.

65 COULSON, Charles A. Science and Christian Belief. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1958, p. 75.

66 SWINBURNE, Richard. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 71.

67 Para mais sobre esse assunto, v. POLKINGHORNE, John. One World: The Interaction of Science and Theology. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

68 EINSTEIN, Albert. "Physics and Reality". Journal of the Franklin Institute

221 (1936), p. 349-389, com citação da p. 351.

69 GOULD, Stephen Jay. “Impeaching a Self-Appointed Judge”. Scientific American 267, nº 1 (1992), p. 118-121.

70 Para um bom relato popular sobre a desmitificação da maioria desses mitos, v. NUMBERS, Ronald L., ed. Galileo Goes to Jail: And Other Myths about Science and Religion. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

71 BENNETT, M. R. e HACKER, P. M. S. Philosophical Foundations of Neuroscience. Oxford: Blackwell, 2003, p. 372-376.

72 [NR]: O termo se alastrou recentemente nos domínios das redes sociais para referir-se a ideias que se repetem, geralmente carregadas de transformações impingidas por seus propagadores.

73 V., p. ex., BLOCH, Maurice. “A Well-Disposed Social Anthropologist’s Problem with Memes”. In: Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science. Ed. Robert Aunger. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 189-203; ATRAN, Scott. “The Trouble with Memes: Inference versus Imitation in Cultural Creation”. Human Nature 12 (2001), p. 351-381; GIL-WHITE, Francisco J. “Common Misunderstandings of Memes (and Genes): The Promise and the Limits of the Genetic Analogy to Cultural Transmission Processes”. In: Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science. Ed. Susan Hurley e Nick Chater. Cambridge, MA: MIT Press, 2005, p. 317-338.

74 DAWKINS, Richard. The God Delusion. London: Bantam, 2006, p. 196.

75 Para uma análise detalhada das dificuldades, v. GABORA, Liane. “Ideas Are Not Replicators but Minds Are”. Biology and Philosophy 19 (2004), p. 127-143.

76 V. <http://cfpm.org/jom-emit/>.

77 EDMONDS, Bruce. The Revealed Poverty of the Gene-Meme Analogy — Why Memetics Per Se Has Failed to Produce Substantive Results. Consulta on-line em janeiro de 2005. <http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html>.

78 LEWIS C. S. “Is Theology Poetry?” In: C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces. Ed. Lesley Walmsley. London: HarperCollins, 2000, p. 1-21,

com citação da p. 21.

79 V., p. ex., LOADES, Ann. “C. S. Lewis: Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith Regained”. Literature and Theology 3 (1989), p. 107-121; McGrath, Alister. “The Cross, Suffering and Theological Bewilderment: Reflections on Martin Luther and C. S. Lewis”. In: The Passionate Intellect: Christian Faith and the Discipleship of the Mind. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010, p. 57-69.

80 Para o argumento, v. MCGRATH, Alister E. The Open Secret: A New Vision for Natural Theology. Oxford: Blackwell, 2008, p. 115-216.

81 MURDOCH, Iris. “The Sovereignty of Good over Other Concepts”. In: Existentialists and Mystics. Ed. Peter Conradi. London: Chatto, 1998, p. 363-385, com citação da p. 368.

82 RUSKIN, John. Works. Ed. E. T. Cook e A. Wedderburn. 39 vols. London: Allen, 1903-1912, 5:333.

83 Essa frase sugestiva foi usada pela primeira vez por WIGNER, Eugene. “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics”. Communications on Pure and Applied Mathematics 13 (1960), p. 1-14.

84 COULSON, Charles A. Science and Christian Belief. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1958, p. 22.

85 DRUMMOND, Henry. The Ascent of Man. 7. ed. New York: James Pott, 1897, p. 334.

86 V. BEHR, John. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 34-85; OSBORN, Eric F. Irenaeus of Lyons. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 51-141.

87 ATANÁSIO, De incarnatione 12. V. tb. ANATOLIOS, Khaled. Athanasius. London: Routledge, 2004, p. 41-43.

88 POLKINGHORNE, John. Science and Creation: The Search for Understanding. London: SPCK, 1988, p. 20-21. V. mais em IDEM, Belief in God in an Age of Science. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

89 REES, Martin J. New Perspectives in Astrophysical Cosmology. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; HARRISON, Edward R. Cosmology: The Science of the Universe. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

90 MCMULLIN, Ernan. “Indifference Principle and Anthropic Principle in Cosmology”. Studies in the History and Philosophy of Science 24 (1993), p. 359-389.

91 SMOLIN, Lee. The Life of the Cosmos. New York: Oxford University Press, 1997, p. 37.

92 Para discussões detalhadas, v. HOLDER, Rodney D. God, the Multiverse, and Everything: Modern Cosmology and the Argument from Design. Aldershot: Ashgate, 2004; MCGRATH, Alister E. A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009.

93 Para uma reflexão filosófica, v. SWINBURNE, Richard. “The Argument from the Fine-Tuning of the Universe”. In: Physical Cosmology and Philosophy. Ed. John Leslie. New York: Macmillan, 1990, p. 154-173; COLLINS, Robin. “A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument”. In: Reason for the Hope Within. Ed. Michael J. Murray. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999, p. 47-75.

94 LESLIE, John. Universes. London: Routledge, 1989, p. 63.

95 DAVIES, Paul. “The Unreasonable Effectiveness of Science”. In: Evidence of Purpose: Scientists Discover the Creator. Ed. John Marks Templeton. New York: Continuum, 1994, p. 44-56, com citação da p. 46.

96 COLLINS, C. B. e HAWKING, Stephen. “Why Is the Universe Isotropic?” Astrophysical Journal Letters 180 (1973), p. 317-334.

97 CARTER, Brandon. “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle”. In: Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. Ed. M. S. Longair. Boston: Reidel, 1974, p. 291-298.

98 BARROW, John e TIPLER, Frank J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford: Oxford University Press, 1986.

99 [NR]: No original, design.

100 TOPHAM, Jonathan R. “Biology in the Service of Natural Theology: Darwin, Paley, and the Bridgewater Treatises”. In: Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins. Ed. Denis R. Alexander e Ronald L. Numbers. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 88-113.

101 V., p. ex., DAVIES, Paul. The Goldilocks Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life? London: Allen Lane, 2006, p. 147-171.

102 REES, Martin J. Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape the Universe. London: Phoenix, 2000, p. 2-4.

103 CLAYTON, Donald D. Principles of Stellar Evolution and Nucleosynthesis. New York: McGraw-Hill, 1968.

104 HOYLE, Fred. “The Universe: Past and Present Reflections”. Annual Review of Astronomy and Astrophysics 20 (1982), p. 1-35, com citação da p. 16.

105 CARR, Bernard J. e REES, Martin J. “Fine-Tuning in Living Systems”. International Journal of Astrobiology 3 (2003), p. 79-86.

106 V. em especial WILLIAMS, R. J, P. e SILVA, J. J. R. Fraústo da. The Chemistry of Evolution: The Development of Our Ecosystem. Boston: Elsevier, 2006. IDEM, The Natural Selection of the Chemical Elements: The Environment and Life’s Chemistry. Oxford: Clarendon Press, 1996.

107 COLLINS, Robin. “The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective”. In: Universe or Multiverse? Ed. Bernard Carr. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 459-480.

108 V. LUSTIG, Abigail. “Natural Atheology”. In: Darwinian Heresies. Ed. Abigail Lustig, Robert J. Richards e Michael Ruse. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 69-83.

109 Para uma discussão, v. os ensaios em: DEMBSKI, William A. e RUSE, Michael, eds. Debating Design: From Darwin to DNA. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

110 Conforme observado por MCGRATH, Alister E. “The Ideological Uses of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics”. In: Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins. Ed. Denis R. Alexander e Ronald L. Numbers. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 329-351. É possível encontrar uma discussão mais completa sobre o assunto em MCGRATH, Alister E. Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

111 Para uma declaração vigorosa dessa posição, v. DAWKINS, Richard. “Darwin Triumphant: Darwinism as Universal Truth”. In: A Devil’s Chaplain: Selected Writings. London: Weidenfield & Nicolson, 2003, p. 78-90.

112 HUXLEY, Thomas H. Lay Sermons, Addresses, and Reviews. London: Macmillan, 1870, p. 301.

113 Para suas visões complexas sobre religião, v. GILLEY, Sheridan e LOADES, Ann. “Thomas Henry Huxley: The War between Science and Religion”. Journal of Religion 61 (1981), p. 285-308.

114 DARWIN, Charles. The Life and Letters of Charles Darwin. Ed. Francis Darwin. 3. ed., 3 vols. London: John Murray, 1887, 2:203-4.

115 V., p. ex., DAWKINS, Richard. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design. New York: W. W. Norton, 1986. Contraste essa posição com a de LENNOX, James G. “Darwin Was a Teleologist”. Biology and Philosophy 8 (1993), p. 409-421.

116 MONOD, Jacques. Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology. New York: Alfred A. Knopf, 1971.

117 V. em especial MCGRATH, Alister E. “The Ideological Uses of Evolutionary Biology in Recent Atheist Apologetics”. In: Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins. Ed. Denis R. Alexander e Ronald L. Numbers. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 329-351.

118 AYALA, Francisco J. “Teleological Explanations in Evolutionary Biology”. Philosophy of Science 37 (1970), p. 1-15, com citação da p. 12.

119 MAYR, Ernst. Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988, p. 38-66.

120 GOULD, Stephen Jay. Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History. New York: W. W. Norton, 1989, p. 290.

121 MORRIS, Simon Conway. Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 297.

122 Ibid., p. 282.

123 Ibid., p. 144. V. a lista desses exemplos nas p. 457-461.

124 Ibid., p. 19-21.

125 MORRIS, Simon Conway. "Darwin's Compass: How Evolution Discovers the Song of Creation". Science and Christian Belief 18 (2006), p. 5-22.

126 AYALA, Francisco J. "Intelligent Design: The Original Version". Theology and Science 1 (2003), p. 9-32.

127 HAZLITT, William. Essays. London: Walter Scott, 1889, p. 269.

128 Provérbios 14, contido no MS B.III.32 da Catedral de Durham. V. ARNGART, O. "Further Notes on the Durham Proverbs". English Studies 58 (1977), p. 101-104.

129 EAGLETON, Terry. Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate. New Haven, CT: Yale University Press, 2009, p. 28.

130 V. a análise em LOUDEN, Robert J. The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us. Oxford: Oxford University Press, 2007.

131 HITCHENS, Christopher. God Is Not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve, 2007, p. 277-283.

132 ATKINS, Peter. "Atheism and Science". In: The Oxford Handbook of Religion and Science. Ed. Philip Clayton e Zachary Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 136.

133 PERIS, Daniel. Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.

134 EAGLETON. Reason, Faith, and Revolution, p. 87-89.

135 TOLKIEN, J. R. R. “Mythopoeia”. In: Tree and Leaf. London: HarperCollins, 1992, p. 85-90, com citação da p. 89.

136 V. a famosa visão da criação de Deus renovada e restaurada em Isaías 2.4: “[As pessoas] converterão as suas espadas em lâminas de arado, e as suas lanças, em foices; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra”.

137 FIESER, Louis F. “The Synthesis of Vitamin K”. Science 91 (1940), p. 31-36.

138 Para esse e outros temas no debate sobre o uso da bomba atômica, v. WALKER, J. Samuel. “History, Collective Memory, and the Decision to Use the Bomb”. Diplomatic History 19 (Spring 1995), p. 319-328.

139 V. <http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1995/rotblat-lecture.html>.

140 Para esse discurso — provavelmente como uma introdução à 49ª Conferência Pugwash sobre Ciência e Negócios Mundiais, realizada em Rustenburg, África do Sul — v. ROTBLAT, Joseph. Science and Humanity in the Twenty-First Century. Proferido em 6 de setembro de 1999, <http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1995/rotblat-article.html?print=1#footnote1>.

141 TOLKIEN, J. R. R. Tree and Leaf. London: HarperCollins, 2001, p. 87. Para compreender essa ideia na teologia reformada, v. HODGE, Charles. Systematic Theology. 3 vols. New York: Scribner’s, 1917, 1:200. Aqui Hodge argumenta que Deus é o verdadeiro objetivo do “nosso sentimento religioso, nosso sentimento de dependência, nossa consciência de responsabilidade [e] nossas aspirações após a comunhão com algum ser superior a nós e superior a qualquer coisa que o mundo ou a natureza contenham”.

142 João Paulo II, encíclica Fides et Ratio, p. 24. Encontramos o texto em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fideset-ratio_en.html>.

143 TOLKIEN, J. R. R. Tree and Leaf, p. 87.

144 MIŁOSZ, Czesław. “The Discreet Charm of Nihilism”. New York Times Review of Books, 19 de novembro de 1998, p. 17-18. Para seu melhor e mais influente livro, v. MILOSZ, Czeslaw. The Captive Mind. New York: Vintage Books, 1981.

145 LEWIS, C. S. Surprised by Joy. London: Collins, 1989, p. 138.

146 DAWKINS, Richard. River out of Eden: A Darwinian View of Life. London: Phoenix, 1995, p. 133.

147 Para uma avaliação do argumento de Dawkins nesse ponto, v. WARD, Keith. Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins. Oxford: Lion Hudson, 2008.

148 Para uma discussão completa, v. HALDANE, John. “Philosophy, the Restless Heart, and the Meaning of Theism”. Ratio 19 (2006), p. 421-440.

149 PASCAL, Blaise. Pensées. New York: Penguin, 1995, p. 45.

150 [NT]: São Paulo: Quadrante, 1997.

151 V. FLIEGER, Verlyn. Splintered Light: Logos and Language in Tolkien’s World. Kent, OH: Kent State University Press, 2002, p. 9-10.

152 GARBOWSKI, Christopher. Recovery and Transcendence for the Contemporary Mythmaker: The Spiritual Dimension in the Works of J. R. R. Tolkien. Lublin: Marie Curie-Skłodowska University Press, 2000.

153 CHANCE, Jane. The Lord of the Rings: The Mythology of Power. Lexington: University Press of Kentucky, 2001.

154 LEWIS, C. S. “Is Theology Poetry?” In: C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces. Ed. Lesley Walmsley. London: HarperCollins, 2000, p. 1-21, com citação das p. 15-16.

155 Agostinho de Hipona. Confessions 1.1.1.

156 LEWIS, C. S. “The Weight of Glory”. In: Screwtape Proposes a Toast, and Other Pieces. London: Collins Fontana Books, 1965, p. 94-110, com citação da p. 97.

157 C. S. Lewis faz uso relevante dessa imagem em The Silver Chair, o sexto livro das Crônicas de Nárnia. V. JOHNSON, William G. e HOUTMAN, Marcia K. “Platonic Shadows in C. S. Lewis’ Narnia Chronicles”. Modern Fiction Studies 32 (1986), p. 75-87.

158 LEWIS. The Weight of Glory, p. 98-99.

159 Ibid., p. 106.

160 PASCAL. Pensées, p. 19.

161 GOODENOUGH, Ursula. The Sacred Depths of Nature. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 10.

162 V. mais em SORABJI, Richard. Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 17-54.

163 LEWIS, C. S. “Is Theology Poetry?” In: C. S. Lewis: Essay Collection and Other Short Pieces. Ed. Lesley Walmsley. London: HarperCollins, 2000, p. 1-21, com citação da p. 21.

164 BAUMEISTER, Roy. Meanings of Life. New York: Guilford Press, 1991, p. 29-57.

165 Conforme observado e documentado por WEIKART, Richard. From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

166 SANDEL, Michael J. Justice: What’s the Right Thing to Do? New York: Farrar, Straus & Giroux, 2009, p. 244-269.

167 V., p. ex., SCHMIDT, James. What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

168 V. a análise em LOUDEN, Robert J. The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us. Oxford: Oxford University Press, 2007.

169 V. a análise clássica em MACINTYRE, Alasdair. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

170 SANDEL, Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

171 FRIEDMAN, Maurice S. Martin Buber: The Life of Dialogue. 4. ed. London: Routledge, 2002.

172 AGOSTINHO DE HIPONA. Confessions 1.1.1.

173 Para um comentário teológico detalhado sobre a obra Elixir, de Herbert, da qual essa estrofe foi tirada, v. MCGRATH, Alister. “The Gospel and the Transformation of Reality: George Herbert’s ‘Elixir’”. In: The Passionate Intellect: Christian Faith and the Discipleship of the Mind. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010, p. 45-55.

174 Para um relato clássico desse ponto, v. WARREN, Rick. The Purpose-Driven Life: What on Earth Am I Here For? Grand Rapids: Zondervan, 2002.

175 Paulo escreve, por exemplo: Pois o querer o bem está em mim, mas não o realizá-lo. Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero (Rm 7.18,19).

176 V. MCGRATH, Alister. Heresy: A History of Defending the Truth. San Francisco: HarperOne, 2009, p. 159-170.

177 DAWKINS, Richard. The Selfish Gene. 2. ed.. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 198.

178 KRISTEVA, Julia The Incredible Need to Believe. New York: Columbia University Press, 2009, p. 3.

179 Para um excelente compromisso com esse ponto de vista, v. KELLER, Timothy. The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism. New York: Dutton, 2008, p. 127-225.

180 BREWSTER, David. Life of Sir Isaac Newton. Rev. e ed. W. T. Lynn, nova ed. London: William Tegg, 1875, p. 303.

Sua opinião é importante para nós. Por gentileza, envie seus comentários pelo e

Esta obra foi composta nas fontes Californian FB, corpo 14, e Calibri, corpo 14

Table of Contents

Capa

Folha de rosto

Créditos

Sumário

Agradecimento

1. Em busca do quadro completo

2. O anseio pelo sentido das coisas

3. Os padrões nas margens do universo

4. Como atribuímos sentido às coisas

5. Reflexões de um ateu prescrito

6. Além do horizonte científico

7. Um ponto de vista cristão

8. A estrutura profunda do universo

9. O mistério da possibilidade de vida

10. Os acidentes da história biológica?

11. História, cultura e fé

12. O desejo do coração: anseio por relevância

13. Surpreendido pelo sentido

Conclusão