

Cadernos Teologia Pública

Ciência e Espiritualidade

Jean-Michel Maldamé

ano VI - número 46 - 2009

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Ciência e Espiritualidade

Jean-Michel Maldamé

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano VI – Nº 46 – 2009

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Ciência e Espiritualidade

Jean-Michel Maldamé

IRIS-2008-2009

1 Adão era um *homo sapiens*?

A questão: “Adão era um *homo sapiens*?” me foi proposta. Se a retomo, não se trata de um elo de provocação. Ela cruza dois registros de vocabulário e, por conseguinte, dois domínios do saber que mantêm relações complexas no quadro do “diálogo ciência e fé”. Em primeiro lugar, a palavra hebraica *Adam* se refere à Bíblia, enquanto a expressão latina *homo sapiens* diz respeito à ciência. Além disso, a questão é colocada no passado, e o emprego deste tempo remete à aparição da humanidade sobre a terra; ela convida a pôr face a face a visão científi-

ca que constata a emergência progressiva da humanidade no processo da evolução, de uma parte e, de outra, uma concepção da criação compreendida como uma nítida separação entre as espécies.

Esta confrontação não diz respeito somente aos importantes movimentos nos Estados Unidos e no Islã, do criacionismo ou fundamentalismo, mas à doutrina da Igreja Católica e, em particular, o que diz o catecismo sobre o pecado original. Eu ousou expor a questão para convidar a revisitar a doutrina, deixando de impô-la como verdadeira por estipulação dogmática. Eu penso prestar serviço, abordando este assunto de maneira frontal e sem rodeios. A questão não é circunstancial; com base no tema da origem da humanidade, trata-se de sua identidade.

Para conduzir esta reflexão, começarei por examinar o sentido dos termos bíblicos (em hebraico e em latim), para ver sua relação com a questão das origens da humanidade.

2 O que significa *homo sapiens*?

A expressão *homo sapiens* destaca uma linguagem científica. Ela é construída segundo o modelo clássico da definição dos seres vivos desde Aristóteles e formulada por Lineu no século XVIII. Ela classifica os seres vivos segundo uma arborescência lógica, cujo cerne é pôr em relação o gênero e depois a diferença específica. Esta é retomada numa perspectiva mais ampla, que situa o gênero em outra arborescência lógica: a ramificação, a família... e, a seguir, a variedade, a raça. Esta visão lógica, que era estática para Aristóteles e Lineu, mudou com a teoria da evolução, a qual constrói a arborescência lógica segundo uma história e propõe a questão de sua origem, que é vista agora como uma emergência.

2.1 A teoria da evolução

A visão atual da vida é dominada por uma teoria científica que é expressa habitualmente como “teoria da

evolução”. Ela dá uma visão que unifica os diversos domínios das ciências da vida: a genética, a biologia celular, a paleontologia e a fisiologia. Ela explica a unidade e a diversidade dos seres vivos como um todo coerente explicado pelas leis da biologia. Uma apresentação em arborescência delinea a história da formação dos entes vivos.

Segundo esta teoria, o ser humano é situado nesta perspectiva de conjunto. A aparição da humanidade se inscreve no movimento de conjunto. Ela não é uma exceção, e *a fortiori* não constitui uma violência contra as leis da natureza; ela se inscreve na dinâmica de aperfeiçoamento que começa com formas elementares, complexificando-se pouco a pouco. Convém falar de emergência humana.

2.2 *Homo sapiens*

Depois de Aristóteles, há uns 2500 anos, e principalmente após Lineu no século XVIII, os cientistas têm o cuidado de classificar os viventes segundo uma nomenclatura estrita. Eles obedecem a uma regra precisa que vale para todas as definições: uma definição supõe a junção de dois termos: o primeiro é geral (ou genérico, em ciências), o segundo é particular (ou específico, em ciências).

Assim, define-se um gato, dizendo inicialmente que ele é um felino (o que o aproxima de um grande número de outras espécies, como o tigre e o lince); especifica-se, a seguir, que ele é digitígrado (com unhas retráteis) e que é um animal doméstico. A tradição científica propõe que a definição científica seja dada por um nome latino.

A expressão *homo sapiens* obedece a estas exigências. *Homo* designa o que é comum a diversas espécies e *sapiens* diz o próprio de uma só espécie. Vê-se, então, que o termo *homo* não pode ser traduzido por homem sem cometer um contrassenso. Com efeito, o termo “homem” no sentido comum do termo se refere somente à espécie humana; enquanto, no quadro da ciência, o termo *homo* se refere a várias espécies que têm como traço característico o andar ereto; sendo este signo ligado a vários outros: a liberação da mão, a primazia dada à face ou o desenvolvimento do crânio. Acrescentar o termo *sapiens* é, então, precisar o que é específico da humanidade: a palavra, o pensamento, o raciocínio que caracteriza o que se chama em latim um sábio [ou sábio] (*sapiens*). Nos livros de ciências se diz igualmente “homem moderno” – não se diz mais o que é específico

do ser humano, mas seu lugar na árvore evolutiva, no termo da história da vida¹.

A perspectiva da evolução é fundada na exigência expressa por um adágio aristotélico: *natura non facit saltus*, a natureza não dá saltos. Não há ruptura entre as etapas da história da emergência da humanidade. Por essa razão, o termo espécie mudou de sentido; fala-se de população para designar um conjunto de viventes reunidos por critérios biológicos, cujo primeiro critério é a interfecundidade.

2.3 A emergência do homem

O conhecimento científico se baseia em elementos diversos. Um ponto essencial é a descoberta dos fósseis. Ora, neste ponto, a situação é paradoxal. Há ao mesmo tempo muitos e poucos fósseis. Há poucos fósseis, no sentido de que não se pode traçar de maneira contínua uma história da evolução que começou com os primatas há uns sessenta milhões de anos. Há muitos fósseis, no sentido de que se encontraram abundantes fósseis (perto de 50.000) numa região da África, o que permite pensar

¹ Esta apresentação deixa aberta a questão de saber se este lugar deve ser compreendido como um coroamento e um acabamento, introduzindo, dessa forma, uma finalidade ou pelo menos a determinação de um sentido à árvore evolutiva.

que a humanidade nasceu num único lar, o vale do Omo, e que ela se dispersou a seguir sobre a face da terra.

Pode-se, pois, dizer que há alguns milhões de anos, teve lugar uma bifurcação com uma ramificação que deu nascimento aos símios. Situam-se, então, populações sob o vocábulo piteco [ou *pithecus*], próximo do ancestral comum entre os humanos e os símios². Pode-se qualificá-los como pré-humanos. Eles formam uma família muito vasta, com formas diversificadas. Fala-se de australopiteco e depois de ardipiteco. Este último é um ente bípede e trepador. Foi destacado com a descoberta do crânio de Tomai, de uns sete milhões de anos, e é aproximado da descoberta de fêmures de Aurorina, de seis milhões de anos.

A questão permanece aberta: qual é o ancestral do gênero humano? A história de Lucy é muito significativa. Em 1974, encontrou-se uma parte importante do esqueleto (52 ossos sobre 206) que permitem notar seu bipedismo (com um caminhar diferente do nosso). No momento de sua descoberta, ela foi considerada uma ancestral da humanidade; agora ela é situada num ramo divergente... Isso é expressivo da dificuldade fundamen-

tal de se traçar a emergência humana. A ciência é ciosa em dar conta da realidade; mas sua visão muda segundo as descobertas.

O gênero *homo* é vinculado a uns dois ou três milhões de anos, período para o qual não se tem documentação fora da bacia do Omo. A explicação que é dada em função da teoria da evolução é vinculada à mudança climática que obriga as populações a se adaptarem e, em particular, a deixarem as árvores pela savana e, por isso, desenvolver outra maneira de viver e a privilegiar qualidades novas para sua estatura (posição ereta) e principalmente o desenvolvimento do cérebro, que é o critério retido para determinar o gênero *homo*.

A questão é aquela que nos veio da unidade dessas populações chamadas homínídeos – um modo de não se pronunciar sobre sua natureza. Com efeito, encontraram-se diversas famílias ditas *homo rudolfensis*, *homo habilis*... Vê-se aparecer também *homo ergaster*, *homo erectus*...

Destaco imediatamente que nestas designações há uma dificuldade: algumas são tomadas com base em uma situação singular, um fóssil nomeado de maneira

² Há 10 milhões de anos, há a *chorora pithecus*, *Nakidi pithecus* e 500 mil anos mais tarde, o *Sambrun pithecus*, considerado como um primata pré-homínídeo.

fantasista, segundo o momento ou o lugar... Há também um nome que realça a constituição física do indivíduo... Há ainda uma determinação segundo suas aptidões... Dizer *homo erectus*, *homo habilis*... é assumir determinações que não se referem ao mesmo campo semântico e atribuem-se, então, a critérios diversos para julgar e classificar.

É seguro que a diversificação tem lugar segundo critérios que correspondem a todas as outras espécies de viventes: num isolamento, as pressões obrigam a uma adaptação que se inscreve no quadro da teoria da evolução e que toma em conta a genética segundo um princípio de seleção, pelo qual o mais apto transmite à sua descendência os genes que favorecem sua sobrevivência em condições novas e de certa maneira produz uma especialização.

Se o resumo precedente dá a impressão de cair em incertezas, não é preciso entendê-lo como uma denegação do valor das descobertas. Elas não contrariam em nada a teoria da evolução: com efeito, elas se inscrevem nos seus métodos, princípios e regras científicas. É preciso lembrar-se que uma teoria não é um discurso acabado, mas antes um programa de pesquisa sempre aberto e acolhedor para a novidade. Dizer que não se sabe não é negar o valor da própria pesquisa, mas ter o cuidado de

levá-la mais adiante. Reconhecer que ainda não se sabe traçar minuciosamente a árvore que vai dos primatas ao *homo sapiens* não retira nada ao valor da visão atual. Suas linhas gerais se impõem.

O que é o homem?

Esta exposição rápida e sumária – demasiado rápida e demasiado sumária, sem dúvida – mostra que a busca da origem da humanidade é realizada num círculo hermenêutico. Com efeito, os critérios que permitem determinar uma população não são impostos pela observação; eles são escolhidos em função de certa compreensão que o ser humano tem de sua identidade.

Assim, escolher a posição ereta é assumir um critério físico que está ligado à estrutura geral das aptidões humanas: liberação das mãos, valorização da face e dos sentidos e desenvolvimento do cérebro. Pode-se tomar como critério a existência do utensílio (ou ferramenta). De fato, o utensílio marca uma relação da população com suas atividades, nas quais intervém a previsão (guarda-se o utensílio para uso posterior), sendo, pois, uma atividade de pensamento e de reflexão. A determinação da natureza do utensílio fornece critérios culturais que diferenciam populações. Pode-se tomar por critério a orga-

nização social e ver na comunicação entre os indivíduos e a especialização de suas funções um traço específico que está ligado à linguagem. Pode-se também tomar como critério a relação com o invisível, como, por exemplo, as sepulturas que honram os defuntos e se inscrevem, assim, numa temática que se pode qualificar de religiosa, o que é escolher como critério uma dimensão de transcendência...

A escolha do critério não é imposta pela ciência. Ela vem de certa compreensão de si pelo ser humano. Vê-se, pois, que a noção de ciência é aqui específica: o ser humano fala de si e assim a objetividade não é a do físico, do químico, nem mesmo do biólogo. Dizer *homo sapiens* é dar-se conta das observações e ao mesmo tempo expressar uma convicção sobre a identidade humana.

Por essa razão, a questão que nos ocupa não é vã: há uma interação necessária entre a visão que se tem da natureza humana e a apreciação dos resultados das observações científicas.

Como a ciência nasceu no quadro da cultura europeia, há desde sempre uma confrontação entre os textos fundadores da cultura europeia e a ciência em matéria de antropologia. O termo *homo sapiens* se refere a toda a humanidade, dizendo o que lhe é específico; encontra o

termo *Adam* no modo como ele é empregado no primeiro relato do Gênesis.

3 O que significa o termo *Adam*?

O termo hebreu *Adam* figura nas primeiras páginas da Bíblia. No livro do Gênesis³, o leitor encontra dois textos bastante diferentes que relatam a criação da humanidade, mas cuja sucessão deve ser tomada em conta.

3.1 Primeiro relato: *Gênesis 1, 6-2, 4a*

Uma leitura imediata das primeiras páginas da Bíblia mostra que o primeiro texto é uma espécie de poema ritmado que põe em ordem alguns elementos numa sequência lógica de produção: o tempo e o espaço, depois o céu e a terra, a seguir os continentes e o mar, depois as plantas, em seguida os animais e enfim, como coroação, a humanidade. Esta é designada pela palavra hebraica *Adam*. O que significa este termo?

Adam é um nome masculino. O feminino de *Adam* é *Adamah*, que significa a terra. Dizer *Adam* é, pois, evocar um ente em parceria com a terra, o que per-

³ Em francês está: da Gênesis (NdT).

mite pensar em diversos aspectos da vida humana: *Adam* foi modelado com terra, como o refere o segundo texto (Gn 2). O estudo etimológico mostra também que *Adam* e *Adamah* têm uma raiz comum com a palavra que designa a cor vermelha: o marrom-avermelhado da terra fértil no Oriente e do sangue, que é a vida. Dever-se-ia, pois, traduzir *Adam* por “o terrestre”, habitante da terra, ou por “o terroso”, quer dizer, feito do mesmo estofa que a terra fecunda – Chouraqui criou um neologismo para traduzir *Adam*; dizendo “o gleboso” (de gleba).

O primeiro capítulo do Gênesis também introduz outra coisa; ele corrige uma imagem presente no capítulo seguinte, que apresenta o criador como um oleiro modelando a argila. Ele emprega o verbo *bara*, que significa a criação mediada pela palavra, já que lemos: “Deus criou o *Adão* [*Adam*] à sua imagem” (Gn 1, 27), para explicar a frase precedente onde lemos: “Deus diz: ‘Façamos o *Adão* [*Adam*] à nossa imagem e semelhança’” (Gn 1, 26).

Como traduzir o termo hebraico *Adam*? O termo é empregado no singular. Temos aí um modo habitual de falar que vale tanto em hebraico como em francês [ou português]. Para designar uma espécie de seres vivos se emprega uma palavra no singular; diz-se, por exemplo, o cão, o gato, a lebre... para mencionar o que é próprio e

uma característica comum de todos os cães, todos os gatos, todas as lebres... Da mesma forma, na linguagem comum, emprega-se a palavra homem em referência a todos os homens. O termo designa o que é essencial para a definição de toda uma classe dos viventes que pertencem a uma espécie. O termo singular tem, pois, um sentido global e recapitulador: ele engloba todos os membros da classe, da raça, da nação, e aqui, da humanidade. Isso é confirmado pelo texto bíblico que diz: “Deus criou o *Adam* à sua imagem, homem e mulher ele os criou” (literalmente está em hebraico “macho e fêmea”). O encadeamento do singular ao plural mostra bem que a palavra *Adam* se refere a toda a humanidade.

Por essas razões, pode-se traduzir *Adam* por Homem, mas é preciso prestar atenção: em francês [ou português] a palavra “homem” é equívoca: ela designa o ente humano e, neste caso, convém usar uma maiúscula; ela também designa o macho em relação à fêmea. Tal é a tradução habitual que permanece equívoca num texto lido em voz alta; na nova tradução da Bíblia, de Segond, o termo é reproduzido por um plural e se lê: “Façamos os humanos...”, e mais adiante: “Deus criou os humanos à sua imagem, ele os criou à imagem de Deus; homem e mulher ele os criou”. É mais simples e mais claro dizer

“humanidade”. O termo expressa a especificidade e a dimensão coletiva.

Vê-se, portanto, a inadequação em empregar a palavra *Adam* [Adão] como nome próprio de um indivíduo no passado, como se se tratasse do primeiro homem; trata-se, antes, da humanidade no presente. Ela é descrita no modo como a entendia o autor do primeiro capítulo do Gênesis. Esta constatação traz em si uma abertura, já que ela convida a ver a humanidade tal como ela é conhecida hoje.

3.2 Segundo relato: Gn 2,4b – 3,24

A questão é diversa no segundo relato do Gênesis. Aí, o termo *Adam* se refere a um ente que está situado em face da mulher e se deve, então, traduzir por homem no sentido sexual do termo. A palavra *Adam* (ou *Adão*) é, assim, utilizada no singular, já que se trata de um autor individualizado no relato inicial da história. O texto visa a caracterizar três elementos essenciais à fé: Em primeiro lugar, Deus criou a humanidade num projeto de aliança com Ele. Esta aliança – como todo tratado ou contrato – se baseia na mediação de uma regra (um preceito ou uma lei). A seguir, o mal entrou pela desobediência do casal original e disso resultam as dificuldades da vida pre-

sente (sofrimento do parto, dificuldade do trabalho, más relações do masculino e do feminino e morte dolorosa). Enfim, diz que este mal não é irrevogável, já que há uma promessa de salvação que abre para uma esperança messiânica. Efetivamente, no final do relato, aquela que o texto havia chamado *Isha* (a mulher) recebe o nome de Eva, mãe dos viventes, e então a bênção do relato precedente se realiza e se realizará apesar da falta.

Neste capítulo, narrativo à maneira de um relato etiológico em forma de mito das origens, o termo *Adam* não designa mais a essência do ser humano, mas a figura universal de todo homem engajado na dificuldade de viver segundo as exigências da moral e na fidelidade à palavra dada. *Adam* é também o marido (em hebraico *Ish*) de sua mulher (*Isha*) e o pai de sua descendência. Ele é, de certo modo, o patriarca da humanidade.

Ora, na Bíblia, um patriarca é aquele que por sua ação envolve sua linhagem num determinado sentido. Por exemplo, a bênção de Abraão passa a toda a sua descendência, enquanto a maldição de Cam, filho de Noé, passa aos seus descendentes, o povo de Canaã.

Também esta situação de patriarca convida a não limitar o nome *Adam* ao primeiro homem. O texto bíblico não responde à questão do começo da humanidade; ele fala da condição humana no presente. Isso mostra a con-

fusão gerada pelo catecismo a propósito do pecado original, que continua avançando teses antigas sobre a historicidade do primeiro casal humano. Para bem entender esta conclusão, é necessário precisar a maneira de ler o texto bíblico.

3.3 O sentido literal do texto bíblico

Durante séculos, leu-se este texto como um relato histórico concreto; os conhecimentos da época, tanto históricos quanto geográficos, se ajustavam facilmente ao que é dito no relato. Os padres da Igreja e os doutores medievais falavam, pois, de Adão e Eva como de dois ancestrais da humanidade, tão reais em sua existência quanto Davi e Betsabé, ou Salomão e a filha do faraó, sua esposa. Com a descoberta da imensidão do mundo geográfico, da diversidade das populações humanas e, sobretudo, da geologia e depois da paleontologia, tal quadro não podia ser tido por verdadeiro. A exegese se deu conta de que os primeiros capítulos do Gênesis não podiam ser lidos como informação sobre os ancestrais históricos da humanidade atual.

A questão foi claramente colocada desde as grandes descobertas dos séculos XVI e XVII, mas mais radical-

mente no decurso do século XIX. O assunto suscitou uma grave crise na consciência europeia; ele se manifestou principalmente no século XIX nas universidades europeias; ele não permaneceu restrito ao círculo dos eruditos; ele entrou no vasto público e, em particular, no mundo católico em fins do século XIX e no início do século XX. O choque tem sido rude; os católicos tiveram a chance de se beneficiar do trabalho de grandes inteligências – como o Padre Lagrange – que introduziram exigências intelectuais para ler rigorosamente o texto bíblico e determinar seu sentido primário. Eles estudaram o sentido literal e mostraram que ele estava aberto para interpretações simbólicas ou alegóricas.

É preciso lê-lo primeiramente em sua língua original e não somente em traduções. Essa exigência tem como corolário que, para ler inteligentemente um texto, é preciso também ter em conta o contexto histórico e cultural e então compará-lo com os textos que lhe eram contemporâneos. É, pois, preciso situar o texto bíblico na literatura do Oriente Médio – uma imensa literatura que se descobriu a partir do século XIX. Tal é o método histórico-crítico.

Mais ainda, a determinação do sentido de um texto supõe que seja preciso considerar a intenção do autor

humano⁴. Quem fala e o que fala? Por que fala? O sentido literal do texto é, então, determinado por aquilo que se chama “gênero literário”; ou seja, um texto jurídico, um poema, um hino litúrgico, um relato histórico, uma mensagem profética, uma reflexão de um sábio... Cada gênero literário tem suas riquezas e seus constrangimentos, que são as exigências internas da expressão humana.

Assim, a análise rigorosa das primeiras páginas da Bíblia mostrou que o primeiro texto do Gênesis tinha sido escrito por sacerdotes ao modo de hino litúrgico e que o segundo texto havia sido escrito por um sábio, procurando dizer por um mito a razão da beleza da vida e a dificuldade de viver. A palavra mito não tem nada pejorativo; o mito exprime que, para dizer uma verdade que ultrapassa a observação superficial, é preciso nomear a causa do que é proposto, pondo em cena figuras emblemáticas. Estas precisam ser compreendidas na ação; se forem fixadas numa representação isolada, elas se tornam absurdas. De fato, no relato há contradições: a geografia é imaginária, a serpente fala, a árvore do centro do jardim se desdobra em árvore de vida e árvore do conhecimento

do bem e do mal... Elas são sobrepostas quando se entra no movimento do texto. Este põe em cena dois personagens que têm um papel emblemático. Este fato é comum na Bíblia que apresenta patriarcas e matriarcas. Não são indivíduos isolados, mas figuras englobadoras para dizer que se trata de todo homem e toda mulher. Ora, isso não responde às questões levantadas hoje em dia pela paleontologia humana nem pela teoria da evolução. Vale o mesmo para o primeiro relato que não pode ser compreendido como a narração da formação dos elementos segundo aquilo que comumente se chama o *big bang*.

Tendo, assim, liberado o pensamento do cuidado de fazer concordar os resultados da ciência com o texto bíblico, resulta haver uma relação entre os elementos. Com efeito, os resultados da ciência convidam a ver melhor qual é a história da origem da humanidade e então dar um novo sentido a afirmações antigas. É, pois, necessário ver agora qual tem sido a interpretação dos textos bíblicos no plano antropológico, antes de ver como essas interpretações levam a abrir novas perspectivas em antropologia.

⁴ Isso se baseia na noção de inspiração. Segundo a doutrina católica, expressa claramente por santo Tomás de Aquino, a inspiração não é uma manipulação do ser humano por Deus para fazê-lo dizer o que ele não pensaria, pois Deus utiliza respeitosamente suas capacidades humanas e, portanto, os seus próprios conhecimentos.

4 A grandeza do homem: um ser criado à imagem de Deus

A visão cristã do homem está enraizada no Gênesis (na Gênese). Encontramos aí dois relatos. O texto sacerdotal refere a criação tal qual ela se desenrola segundo a intenção de Deus. O segundo relato, de estilo sapiencial, refere a condição humana numa história marcada pelo infortúnio. Esses textos não são intemporais. Eles são solidários da história do povo eleito, mas seu lugar no início da Bíblia lhes dá uma dimensão metafísica. Ela é expressa num versículo do primeiro capítulo do Gênesis. O texto hebraico diz que Deus criou *Adam* (a humanidade) “à sua imagem, como sua semelhança”. O que significa esta expressão? Como tem sido interpretada?

4.1 Ser o representante de Deus

Todo mundo está de acordo em reconhecer que o termo hebraico traduzido por imagem (*tselem*) deve ser entendido no sentido concreto; é qualificado como imagem tudo o que serve à representação de um ente, pessoa humana ou objeto, seja sobre um pergaminho ou por uma estátua. O sentido concreto remete ao uso. Com efeito, a representação de um homem de poder (príncipe,

rei, déspota, imperador... ou símbolo de um império ou de uma realeza) significa que seu poder se exerce nesse lugar (como a foto do papa nas sacristias das igrejas católicas... ou, inversamente, o fim de uma ditadura é marcado pela destruição das estátuas do déspota...). O texto indica, então, que a criação da humanidade – nomeada em seu ancestral arquetípico, *Adam* – é investida de uma missão: a de governar a terra em nome de Deus. O Corão é fiel a este sentido primário quando diz que *Adam* foi instituído “califa” de Deus sobre a criação.

A noção de imagem é explicitada pela noção de semelhança que diz que o homem mantém com Deus uma relação que não é a mesma que a das outras criaturas, sem, por isso, fazer parte dos entes celestes ou divinos. O lugar do homem é, pois, singular por esta relação com Deus.

A construção do primeiro capítulo do Gênesis o explicita. A criação do homem é situada no quadro da semana litúrgica, arquetipo da vida do povo eleito, conectando-se ao cosmo em sua prece. A diferença entre os humanos e os outros viventes é marcada pela maneira de apresentá-la. Esta rompe com a continuidade do hino. O relato introduz uma deliberação no interior da esfera do divino ou do celeste. Esta deliberação manifesta que a humanidade não é redutível aos outros viventes, dos quais se

diz que eles são produzidos pelos elementos anteriores (as águas produzem os peixes, a gleba produz os vegetais...) e nota-se, sobretudo, a ausência da menção “segundo sua espécie”. O termo espécie não tem o mesmo sentido que tem hoje. Ele era ligado à cultura do Oriente Médio, marcada pela relação da humanidade com seu meio ambiente: agricultura e criação de gado; estas são legitimadas pela mensagem dirigida à humanidade⁵.

Se a primeira deliberação (“façamos Adam...”) marca a diferença entre os humanos e os outros viventes, ela é confirmada pelo fato de que, logo após a criação, o primeiro casal humano (*Adam* é aqui macho e fêmea) recebe uma missão: cultivar a terra, fazê-la produzir e assim se multiplicar, pois tal é a bênção de Deus: o crescimento da vida feliz.

É, pois, claro que no relato a humanidade designada pelo termo hebraico *Adam* é irredutivelmente diferente dos outros viventes. Entretanto, o texto não se contenta em referir esta única relação. Ele introduz outra dimensão na referência ao sétimo dia, que é o *sabbat*. O dia arquetipo do acabamento funda a prática da sinagoga que valoriza a prática do *sabbat* em qualquer lugar em que vive uma comunidade do povo eleito. A liturgia do

sabbat não é descrita, mas ela é bem conhecida por outras fontes. Ora, no que diz respeito à nossa reflexão, a liturgia do *sabbat* tem sentido cósmico. O *sabbat* é o tempo sacral no qual se cumpre o tempo profano. Assim, o dia que marca o meio da semana fundadora é aquele em que são criados os astros que marcam o tempo litúrgico e o ritmo da vida religiosa de que o *sabbat* é o pivô. Nessa liturgia, a prece repousa numa mediação entre o homem e a natureza que o carrega: as oferendas são sacrificadas em homenagem a Deus.

Assim, o relato bíblico atesta que a humanidade é mediadora entre o mundo e Deus. Esta mediação supõe uma participação nos dois elementos separados: o celeste e o terrestre. A função de Adão é uma função sacerdotal – notemos que ela é construída da figura real emblemática, a de Salomão. Isso é dito explicitamente por um salmo muito antigo, o salmo 8, que situa Adão na articulação do celeste e do terrestre, entre os animais e os *élohims*.

4.2 A missão da humanidade

Esta leitura do primeiro relato é confirmada pela do segundo. A formação de *Adam* está ligada a uma mis-

⁵ O debate com os ecologistas convida a não confundir esta situação com o projeto que funda a modernidade a partir das ciências nascidas no século XVII.

são. Como o relato expõe a questão da origem do mal, a missão é expressa pelo termo “guardar”, o que supõe uma ameaça e uma fragilidade⁶. Estamos no quadro da cultura neolítica. Dessa missão, decorrem elementos antropológicos que a linguagem moderna permite explicitar em dois registros, o da moral, ou seja, a responsabilidade, e o da psicologia, ou seja, a alteridade.

A responsabilidade é expressa por intermédio da ação de governar o mundo e da referência à Lei que estrutura a Aliança. Ela é simbolizada pela árvore no centro do jardim, da qual a dramaticidade do relato diz que ela se desdobra: a árvore do conhecimento do bem e do mal (a Lei de Moisés para os autores que se situam no quadro da revelação a Moisés) e a árvore da vida que simboliza a bênção em sua frutificação. A desobediência é o signo de que a humanidade é constituída numa liberdade fundamental que dá valor à aliança, pois a aliança é uma parceria que supõe um engajamento livre, isto é, voluntária e cumprida com todo conhecimento. Assim, a noção de missão recebida remete a uma visão da humanidade que é rica de valores morais: a possibilidade de escolher e, portanto, de andar com toda responsabilidade pela via do bem ou pela do mal.

O relato bíblico introduz outra dimensão, agora psicológica: a da alteridade. Ela aparece no primeiro relato, quando o criador se dirige a Adão. Este aspecto aparece principalmente no segundo relato, em que *Adam* nomeia os animais e não há reciprocidade. Contrariamente, há reciprocidade na relação do homem e da mulher. Assim, a alteridade é uma exigência ligada à situação da humanidade no conjunto da criação; ela marca uma diferença irredutível entre o mundo animal e o mundo humano. Na humanidade, a lei da reprodução está ligada à permuta das liberdades, e a gestação é ligada à palavra que passa de geração em geração. Os textos da Sabedoria são superabundantes sobre este ponto.

4.3 A cultura bíblica

A representação dos textos mostra que eles estão ligados a certa cultura. Trata-se manifestamente do neolítico, que nasceu no Oriente Médio, antes de conquistar o mundo. *Adam* é, no relato bíblico, um camponês e ele inscreve seu destino numa relação com a natureza que recebe do texto bíblico sua legitimidade.

⁶ As consequências da falta de *Adam* (*Adão*) se fazem sentir em todo o mundo dos viventes (dificuldades da cultura da terra ingrata e estéril e medo nas relações com os animais).

Deus lhe deu a terra para conquistá-la, dominá-la, submetê-la, e ele deve estender-se sobre a face da terra. Essa interpretação está ligada aos outros relatos fundadores dos primeiros capítulos do Gênesis, que constituem o fundamento da civilização do Oriente Médio antigo: construção das cidades, rituais para conjurar os malefícios da guerra, necessidades da organização social e da educação, relação com o mundo animal (o puro e o impuro), relação com o cosmo (liturgia escandida pelo movimento dos astros)... Tudo isso é assumido no quadro de uma teologia da Aliança.

Ora, é manifesto que esta visão do mundo não poderia ser a nossa. Nós não estamos mais na idade do neolítico. Resulta, assim, uma necessidade de revisão da expressão da antropologia. Esta revisão é legítima? Sim! Para mostrá-lo, dou alguns elementos sobre o que se passou quando o texto hebraico foi traduzido para o grego, ressaltando o modo como a passagem ao grego abriu para outra interpretação do texto.

4.4 Interpretação grega

A tradução da Bíblia para o grego introduziu uma nova perspectiva. De fato, o vocabulário grego é marcado pelo cuidado dos filósofos de interrogar-se não mais

somente na ordem da ação ou da missão, mas numa dimensão ontológica. A tradução para a Bíblia grega dita Septuaginta (Setenta) introduziu uma modificação notável. As duas palavras imagem e semelhança são bem traduzidas, mas sua articulação é diferente. O texto hebraico empregava preposições diferentes: *à* e *como*. Ele diz, com efeito: “à imagem como sua semelhança” e assim ele marca também uma diferença entre os dois substantivos: imagem e semelhança; a semelhança é uma explicitação do estatuto de imagem. O texto grego empregou a mesma preposição *à* e traduz: “à imagem e à semelhança”. Resulta daí outra interpretação, que foi retomada pelos padres.

A interpretação é plural. Simplificando, podem-se reconhecer três perspectivas. A primeira é fiel ao texto hebraico: a noção de semelhança explícita a noção de imagem e dá-lhe um sentido metafísico que convida a reconhecer a transcendência do ser humano. Ele participa da vida de Deus. Uma segunda interpretação se baseia no emprego do termo imagem, que é utilizado em teologia para a teologia trinitária: o Filho é a imagem do Pai, o Verbo é a perfeita imagem do Deus três vezes santo. A manifestação do Verbo é, pois, uma manifestação da própria glória de Deus e não somente de sua ação. A humanidade é, assim, imagem da imagem: ela é a imagem

do Verbo feito carne e chamada a compartilhar de sua condição filial. O texto é lido como anúncio do dom da vida eterna aos membros do corpo do Cristo. A terceira interpretação é mais imediatamente antropológica. O termo *semelhança* expressa uma perfeição maior que a noção de *imagem*. Assim, a interpretação patrística introduziu uma progressão na fórmula: todo ser humano é imagem de Deus; esta condição é um ponto de partida para uma progressão em direção à perfeição, que é usada para a noção de *semelhança*. A vocação do ser humano é de passar da *imagem* – um dado primário – para *aceder à perfeição da semelhança*. Esta teologia está ligada a uma perspectiva sobre a salvação: todo homem é imagem de Deus; o pecado não o faz perder esta dignidade, embora ele a obscureça. Esta perspectiva me parece poder abrir para as necessidades de fundamentar uma antropologia nova, em que a criação não é o dado de uma natureza imutável.

5 O ser humano fruto da história

O quadro formado pelo texto bíblico de uma criação feita uma vez por todas não pode permanecer imutável quando se aceitam as descobertas científicas adquiri-

das graças à teoria da evolução. Seria, com efeito, absurdo justapor a visão fixista de um mundo criado em seis dias com o conhecimento da história da vida, a qual é uma *biogênese* inscrita ela própria numa *cosmogênese*. Importa introduzir na visão da humanidade uma dimensão histórica ampliada ao conjunto da *arborescência* dos viventes.

5.1 *Um enraizamento cósmico*

O ente humano é constituído por elementos físico-químicos que são unidos numa célula, cuja organização forma os órgãos que constituem o vivente. Assim, em cada célula humana se encontra a memória de toda a evolução.

O que se passou há uns quatro bilhões de anos, quando as moléculas da vida se constituíram, o que se passou há uns três bilhões de anos nas células eucariotes, o que se passou quando a vida explodiu na multidão das formas vivas por ocasião da explosão no nascimento do cambriano, há uns quinhentos milhões de anos, não é coisa do passado sepultado no nada, e sim presente no íntimo do ser humano. A constituição da atmosfera terrestre, que é fruto da própria vida, é um acontecimento estrutural para o organismo humano. Da mesma forma,

o que se passou com a aparição dos primatas há uns 60 milhões de anos não é estranho ao que é o homem hoje.

A história cósmica e biológica está inscrita no organismo de todo *homo sapiens*. A consideração do organismo humano mostra seu enraizamento numa dimensão cósmica, da qual ele é inseparável. Os Antigos o viam numa perspectiva de consumação e de produção. A visão histórica atual lhe acrescenta a dimensão constitutiva. O ser humano é uma realização eminente das possibilidades inscritas na matéria e nas estruturas que fazem a vida. Não é possível ver a humanidade, separando-a de seu meio original.

A espécie *homo sapiens* está inscrita no mundo dos viventes pela maneira como ela põe em obra as aptidões comuns a todos os viventes. Aparece, então, que ela pode ser situada cientificamente numa escala de complexidade crescente e de mais forte integração dos elementos constitutivos da vida. Isso se evidencia na estrutura do corpo. A tradição filosófica não o ignora. Basta ler o que Aristóteles dizia da mão, ou o que Cícero, inscrevendo-se na tradição estoica, afirmava da posição ereta. Mas o que era encarado de maneira estática aparece melhor numa perspectiva dinâmica.

Para pensar este enraizamento, parece-me legítimo refletir sobre a formação do ser humano. Efetivamente, a partir de uma primeira célula saída da fusão dos gametas no momento da concepção, um organismo se forma. As etapas da embriogênese mostram como a complexificação assume as riquezas do estado anterior.

5.2 Um enraizamento cultural

Este enraizamento da humanidade na cosmogênese não é limitado à mera constituição de seus órgãos, mas ele assume uma dimensão cultural. Com efeito, a rápida evocação da história do gênero *homo*, situada numa perspectiva mais ampla convida a ver que, com a humanidade, algo específico apareceu: a dimensão cultural. Esta se acha vinculada à estrutura humana; ela está inscrita na posição ereta que, como já se ressaltou, permite a liberação da mão, o desenvolvimento da face e, mais ainda, o desenvolvimento do cérebro.

A humanidade atual está vinculada a tudo o que foi adquirido temporalmente no decurso da evolução e que serve de baliza para definir a especificidade humana: utensílios, vida social, linguagem, domínio do ambiente –

o fogo é um momento privilegiado – relação ao invisível e interrogação sobre o destino.

Esta história é abolida pelo acesso à clara razão? Seria uma forma de ignorar aquilo de que temos experiência. De fato, um ente humano não chega ao mundo em sua constituição perfeita e com a plenitude de suas faculdades. Ele começou na noite de sua estadia uterina e abriu os olhos progressivamente para o mundo que o circunda, chegando pouco a pouco à sua autonomia nos gestos, nas expressões corporais, na palavra e a seguir na construção de um mundo racional, de modo que o delineiam as perspectivas gerais da epistemologia genética.

Essas análises mostram que a criança não parte do nada. Ela dispõe de um vocabulário mais ou menos extenso e recebe de seus pais o que eles mesmos receberam. Ora, esta recepção não é passiva: ela é o fruto de uma integração, de uma adaptação e de uma intervenção. Em poucas palavras, há nela inscrita uma longa memória: a das gerações anteriores que nomearam a realidade circundante para desenvolver sua vida interior e comunicá-la aos outros. A humanidade está, assim, inscrita num processo no qual a memória é um elemento essencial.

5.3 Uma nova antropologia

Essa maneira de apresentar o ente humano no dinamismo de seu devir rompe com certa concepção do ser humano que se inscreve numa tradição filosófica de múltiplas formas. Sem absolutamente menosprezá-la, convém situá-la e ver que ela não tem o monopólio da definição da natureza humana.

Essa tradição nasce da vontade de marcar a magnitude do ser humano, de quem é próprio o uso da razão e da reflexão. Tal atitude é necessária e fundamenta a civilização que vê no ser humano um ente livre, sujeito de direitos e de deveres. Essa visão tem a falha de tanto insistir na grandeza do espírito que ela faz do que é material um simples instrumento e mesmo uma prisão. Com efeito, as deficiências corporais são vivenciadas como um obstáculo à realização de seus desejos mais nobres. Essa visão fundamenta a tradição cristã marcada pelo anseio da vida contemplativa, a relação com o outro no respeito e o encontro com Deus. Ela foi transformada pela época clássica, com Descartes fazendo da alma uma substância subsistente de natureza diferente da matéria que constitui o corpo, o qual não é senão uma máquina. O espiritualismo religioso foi fortemente marcado por esta dicotomia

que perdia a unidade do ser humano e degenerava em materialismo.

O ideal das Luzes, tal como o exprime Kant, se inscreve nesta perspectiva, a qual mostra que a plena realização do humano é destronada pelos elementos antropológicos trazidos pela teoria da evolução. Isso é materialismo? Não necessariamente! Para vê-lo, convém fundar a antropologia, não sobre a imaterialidade dos atos do pensamento e da reflexão, mas sobre a ação. Realmente, a reflexão sobre a ação permite manter a unidade do pensamento e da matéria viva.

Assim, os trabalhos da paleontologia mostram que a grandeza do ser humano não está somente nas atividades de abstração, porém muito mais nas atividades nas quais todo o seu ser é engajado. Desse modo, o devir dos viventes é um devir pelo qual eles mesmos se realizam por sua atividade.

Entra-se, dessa maneira, num processo de transformação progressiva, que passa pela experiência do tempo. O ser humano não é um ente pronto, ele cresce. O que o crescimento da criancinha assimila pode ser entendido para explicar o processo de hominização, que é um processo cultural.

Essa antropologia pode ser considerada uma antropologia material? Sim, na medida em que ela não se-

para nenhuma atividade de sua base orgânica e biológica. Não, caso se entenda o termo num sentido filosoficamente materialista de denegação da transcendência do ser humano. É na ação que se manifesta a transcendência do ser humano. A questão demanda uma distinção a propósito do reducionismo. A palavra reducionismo é ambígua, pois há duas acepções cuja distinção é importante para nossa reflexão. O primeiro sentido é de ordem metodológica: a explicação científica em nenhum caso faz apelo a uma ordem sobrenatural. Quando a ciência considera um fato, ela o capta na rede de seus meios de percepção, de medida, de formalização, de inscrição no quadro das leis da natureza. O termo reducionismo tem também outro sentido. Não se trata mais de epistemologia, mas de metafísica. A opção reducionista é aqui filosófica, já que ela consiste em dizer que somente o método científico permite chegar ao real e que tudo o que não é de ordem científica não está marcado pelo sigilo da verdade. Por essa razão, uma antropologia ciosa de verdade sabe muito bem reconhecer à ciência o seu lugar no saber, mas ela não lhe concede a exclusividade do caminho para se chegar ao verdadeiro. Se o reducionismo da ciência é necessário, não é um impasse, ou mesmo uma impostura, querer entendê-lo no sentido metafísico? Essas observações antropológicas encerram um dos cuidados

do mundo cristão: afirmar a grandeza do ser humano, referindo-o a uma ação especial de Deus.

6 A criação especial da humanidade

Ainda hoje a teologia cristã insiste no fato de que a criação da humanidade é “especial”. A afirmação se fundamenta no texto bíblico que manifesta uma nítida diferença entre a criação de Adão e a dos outros viventes. O relato expressa a convicção do autor de que o homem não é um animal como os outros.

Surgem as perguntas: como entender esta afirmação na perspectiva traçada pela teoria da evolução, que assume como princípio de interpretação que a natureza não dá nenhum salto? Reconhecer que o ente humano é o fruto de uma longa evolução implica que seja preciso negar a transcendência do ser humano? A resposta se fundamenta numa reflexão sobre a natureza do ato criador: a criação é obra de sabedoria. A primeira resposta é que a ação criadora é uma ação de inteligência e de conhecimento. A segunda é que a ação criadora não é uma ruptura com as leis da natureza.

6.1 O conhecimento divino

O conhecimento que Deus tem dos entes une duas qualidades que, para o espírito humano, estão em tensão, e até em exclusão. Há, com efeito, de uma parte, o conhecimento do particular e do singular e, de outra, o conhecimento do geral e do universal. Os limites de nosso entendimento são tais que não podemos manter um e o outro. A especialização impede uma visão de conjunto, e as considerações gerais não entram na percepção do singular. Há, portanto, uma dificuldade de articulação das duas instâncias do saber – e é esta toda a dificuldade da arte do discernimento.

O conhecimento divino não participa desta tensão; ela é, portanto, simultaneamente conhecimento do conjunto e conhecimento do singular. Pode-se, pois, dizer que Deus conhece cada criatura por aquilo que ela é e que o ato criador se situa neste conhecimento.

Assim, não reduzindo o conhecimento de Deus ao mesmo nível do conhecimento humano, pode-se dizer que o conhecimento que Deus tem da humanidade não é o mesmo que aquele que ele tem dos outros animais. Há aqui o enunciado metafísico que foi adotado na redação da semana inaugural para os elementos realçados acima.

6.2 Cooperação das causas

O debate é aqui especificamente metafísico. Ele aborda a questão da articulação das causalidades.

Para isso, é preciso retornar à ação criadora que não se deve pensar como intervenção, e sim como fundação de uma ordem por meio de leis. A história da vida não consiste numa violência feita à natureza. Ela é um modo de utilizar o jogo dos possíveis para realizar o melhor. Neste devir irreversível, o melhor pode ocorrer no decurso do tempo. Ele advém de fato, porque há a ação de uma causa transcendente.

É viável dizer que tudo é da natureza e que tudo é de Deus, já que as ordens de causalidade não são exclusivas. A ação de Deus consiste em dar aos entes aquilo que eles são. Dando-lhes existência, Deus lhes dá o agir segundo o que eles são. Dando-lhes o ser, Deus lhes dá o agir segundo sua própria natureza.

A criação da humanidade no decurso da evolução não aparece como ruptura. A ação de Deus é a realização do desejo da natureza. A ação criadora conduz cada coisa ao seu acabamento. A teoria da evolução mostra em que espaço a ação criadora pôde se desenvolver. Se Deus é único, ele concorre à produção de uma unidade que se desenrola no decurso do tempo.

Para os fundamentalistas e para os criacionistas, a noção de criação é uma maneira de amenizar as lacunas na história traçada graças à teoria da evolução. Ao contrário, para a teologia bíblica e para a tradição, ela deve apoiar-se nas observações verificadas e apresentadas de acordo com o rigor científico. A teologia vê na história dos viventes o desenvolvimento temporal da ação criadora, que não contraria as ações naturais. Os elementos incomuns devem ser respeitados na expectativa dos progressos da ciência. A ação de Deus não vem, efetivamente, tapar buracos; ela acompanha os fenômenos naturais.

Uma questão levantada pelas objeções dos criacionistas é a do acaso. A noção de criação é lastimavelmente mal compreendida. A teoria da evolução não se apoia no paradigma determinista, mas num paradigma no qual o aleatório tem uma função essencial. A história dos entes vivos – como todo ente histórico – está sob o signo da contingência. A ação de Deus também não é mais pensada como um coadjuvante para preencher carências, e sim como maneira de orientar o devir, utilizando o jogo dos possíveis.

A noção de criação, assim reconhecida, não se refere à busca do começo, mas daquilo que se dá agora no presente. A criação não é um ato do passado, ela é a rela-

ção atual do criador com tudo o que é. A teologia natural havia induzido uma concepção de Deus em que ele não era senão um fator entre outros. A teoria da evolução permite dar conta do fato de que esta posição é insuficiente. Ela o é principalmente para dar razão da emergência do homem.

7 A criação como dom e como promessa

A noção de criação se refere à origem. A maneira de relatar a origem é marcada na teologia cristã pelo elo com a noção de dom. A criação é um dom. Ora, um presente vale por diversas razões. Se você oferece uma boa caneta a um escrivão, isso lhe prestará serviço; é preciso oferecer calçados de esporte a um adolescente que gosta de atividades físicas; é preciso oferecer uma bela vestimenta a uma pessoa ciosa de sua aparência física...

Entretanto, no caso de um presente, há outra dimensão. Há um valor ligado à pessoa que oferece e, dessa forma, vinculado ao elo interpessoal. Por essa razão, não se mede o presente pelo valor de uso nem pelo valor monetário, antes pela relação que pelo presente se inscreve no tempo e ultrapassa a distância que cria o decurso da vida que separa os entes.

Pode-se, pois, ler na Aliança entre Deus e os homens uma dimensão de dom que funda a grandeza do ser humano. A transcendência não é dada numa ontologia de distanciamento, mas de relação.

De modo correlato a esta perspectiva que insiste no dom que confere o valor, há lugar para fundar uma moral para tempos de crise. Quando a personalidade humana se extingue, e a pessoa não consegue cumprir as funções que dela se podem esperar, uma grandeza permanece: a de ser o fruto de um dom e, por conseguinte, sujeito de estima e de respeito.

A menção do dom dá, no entanto, razão da dificuldade da vida. O dom supõe a autonomia e, portanto, a responsabilidade do uso conferida àquele que o recebe. Assim, a emergência do ser humano é o dom de uma responsabilidade. Diz-se habitualmente *homo sapiens*. Alguns acrescentam uma reduplicação da qualificação específica e dizem *homo sapiens sapiens*, para distinguir entre as diversas famílias do gênero *homo*, referindo-se às populações do Neandertal ou do Cro-Magnon... O segundo termo *sapiens* expressaria não mais a espécie, mas a raça.

O uso do duplo *sapiens* convida a outra consideração. Seguindo Edgar Morin, alguns avançam que seria preciso dizer *homo sapiens demens*; a sabedoria é sabe-

doria porque ela ultrapassa a possibilidade da loucura. A possibilidade do melhor exige a possibilidade do pior! Assim, a história da humanidade é particularmente marcada pela insensatez. Os sentimentos da humanidade ante a realidade não são somente de confiança ou de admiração, mas também de angústia, de medo. Eles não são somente marcados pela expansão da razão que amplia a possibilidade da ação, mas também pelo erro e pela falta, e pela culpabilidade, que resulta quando se reconhece a própria responsabilidade no mal.

Assim, o discurso sobre a emergência do homem não considera somente os mecanismos ligados à sobrevivência; ele entra numa dimensão propriamente religiosa; o termo é empregado no sentido científico para expressar a atitude humana que se situa em referência à sua origem e ao seu fim. Essa dimensão é essencial para dar um critério de humanização. Sobre este ponto é, sem dúvida, preciso realçar que o lugar comum que vê a origem da religião no temor é um julgamento de valor fundado num *a priori* de hostilidade. Convém destacar o que a tradição filosófica expressa como fundamento do pensamento: a admiração (o assombro) e, por conseguinte, a interrogação sobre o porquê das coisas. Este assombro é primariamente admiração e correlativamente temor.

É esse sentimento que dá nascimento às formas fundamentais do pensamento humano e da cultura.

8 O fim que esclarece o processo

Se a criação é obra de sabedoria, é preciso explicitar outra dimensão de toda a obra de sabedoria: o fim ou a realização de uma intenção. A noção de finalidade no sentido estrito foi excluída da explicação científica. Este afastamento era necessário para evitar certo número de ingenuidades. Ela também esteve fundada numa mudança da noção de movimento que está na base do pensamento científico. No entanto, este interdito não vale quando se entra em filosofia. Isso ocorre em dois níveis.

O primeiro diz respeito à própria definição de vivente. O vivente é um ente unificado, ordenado, cuja construção e seu devir são finalizados pela constituição de um organismo. A embriologia o mostra claramente: uma célula se torna várias e depois deste conjunto não permanece passivamente um “amontoado de células”, ele se torna um organismo, um todo unificado e estruturado. Para expressá-lo, Jacques Monod introduziu o termo telenomia. Ele é fiel à tradição filosófica ocidental,

enquanto Kant faz desta finalidade interna o específico do vivente.

O segundo nível de conceitualização é propriamente metafísico. Ele se refere, portanto, a um sentido mais amplo que se assume por analogia com a obra humana cujo modelo é o arquiteto. Ele realiza a construção, começando por um projeto, um plano que é uma visão de conjunto direcionada para uma efetivação. Por analogia com esta maneira de fazer, a teologia fala da criação neste sentido: a temporalidade se desenrola para um fim... E este fim é a razão de ser do que advém. Assim, a antropologia bíblica não é primariamente uma consideração sobre o começo, mas uma atenção ao presente, compreendendo-o à luz da efetivação.

Na perspectiva escatológica assim desenvolvida, aparece que o crente pode, sem desespero, considerar que este desenrolar é um combate. O escândalo do mal é então enfrentado, de acordo com as proposições da teologia natural que contorna isso no discurso sobre a teodiceia.

A frase do Gênesis, o homem criado à imagem de Deus, é entendida no sentido desenvolvido pelos padres no seguimento de São Paulo: o homem é chamado a ser imagem da perfeita imagem de Deus, seu Filho eterno, o Logos encarnado, o Senhor ressuscitado. Assim, a seme-

lhança com Deus é entendida em referência ao ressuscitado. Esta teologia é desenvolvida na liturgia pascal que celebra o ressuscitado: imagem de Deus invisível, ele é o princípio e o fim de todas as coisas, ele é o Primogênito entre os mortos, Cabeça do corpo, que é a Igreja salva pelo sangue de sua cruz.

Assim, o enunciado teológico da salvação não está reservado ao imediato, mas assume uma dimensão universal no espaço e no tempo. Ele é carregado pela esperança.

Conclusão: o paradoxo humano

No termo desta clarificação, aparece que a questão “Adão (Adam) era um *homo sapiens*?” se inscreve no cerne das dificuldades da leitura da Bíblia para aqueles que assimilam os conhecimentos científicos atuais. Mas a formulação da questão é inadequada, porque ela coloca o verbo no passado. Ela age como se Adam fosse um personagem do passado e dessa forma ela não respeita o sentido do primeiro relato do Gênesis (da Gênese) que designa pela palavra *Adam* todo homem de todos os tempos. Ela também não respeita a significação do segundo texto, no qual *Adam* não é o nome próprio do pri-

meiro *homo sapiens*. É certo que o primeiro homem existiu, já que a humanidade vive. Se a ciência não chega a captá-lo com precisão, é importante reconhecer que a Bíblia não foi escrita para atenuar esta ignorância.

A Bíblia foi escrita – é seu sentido literal – para expressar a situação da humanidade criada por Deus. Os textos bíblicos se referem ao presente. A humanidade é criada por amor, no bem; a humanidade tem a responsabilidade de fazer uso da liberdade. O sentido literal dos relatos bíblicos fundantes (o que o autor queria significar) não é o de dar uma prestação de contas descritiva da formação do mundo e da formação da espécie humana. Os Padres da Igreja e os grandes doutores estiveram atentos

a bem outras riquezas do texto, que não estão indissociavelmente vinculados à sua visão do passado.

Sobre isso a ciência, como tal, não sabe nada! A noção de *homo sapiens* não o diz, mas ela não está fechada nesta perspectiva, ao contrário! Ela convida a romper com a antropologia dualista, que acompanhou e ainda acompanha a vida cristã. Ela é, portanto, um apelo a maravilhar-se diante da vida e a abrir para uma dimensão de responsabilidade.

Toulouse, aos 27 de novembro de 2008.



Jean-Michel Maldamé, teólogo dominicano, formado em matemática, filosofia, cosmologia e doutor em teologia, é membro da Pontifícia Academia das Ciências desde 1997, professor no Instituto Católico de Toulouse e decano da Faculdade de Filosofia. Dirige o Instituto de Pesquisas Interdisciplinares para as Ciências, na França, e é especialista no diálogo entre fé e ciência.

Publicações mais recentes

En Travail D'enfantement: Création et Evolution. Paris: Aubin, 2000.

Cristo para o universo: fé cristã e cosmologia moderna. São Paulo: Paulinas, 2005.

Le Péché Originel: Foi Chretienne, Mythe Et Metaphysique. Paris: Cerf, 2008.