

Cadernos Teologia Pública

Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea

François Euvé

ano VIII - número 64 - 2011

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea

François Euvé

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 VIII – Nº 64 – 2011

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Tradução

Vanise Dresch

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Fomeck

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. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. 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.

Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea

François Euvé

Entre as ciências naturais que buscam leis permanentes que regem os fenômenos do universo e uma teologia de inspiração bíblica sensível à história da relação entre Deus e a humanidade parece quase não existirem valores comuns. O afastamento das teologias naturais exigiu prudência em relação às aproximações apressadas e às oposições fáceis. No entanto, ao menos dois elementos advogam em favor da busca de uma articulação entre esses discursos. De um lado, é retorno do tema da natureza ao campo das preocupações contemporâneas. A humanidade atual aspira a uma “nova relação” com a natureza¹. Seu destino está ligado ao da natureza, com a qual

a espécie humana é solidária, tanto no sentido da criação como de acordo com a representação científica, biológica ou ecológica. Nesse caso, uma atitude de independência do propósito teológico em relação às ciências naturais, por mais que se justifique num primeiro momento, revela-se insatisfatória para pensar o futuro da humanidade como parte integrante de uma criação mais global. “A cosmologia tem a função de ensinar aos homens que eles são oriundos de um mesmo universo”, escreve Bertrand Saint-Sernin². Desse ponto de vista, ciências naturais e teologia cristã unem-se e encontram-se na preocupação de um mundo comum a todos.

¹ Cf. GESCHÉ, A. *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*. Paris: Éd. du Cerf, 1994, p. 9.

² SAINT-SERNIN, B. *Le Rationalisme qui vient*. Paris: Gallimard, 2007, p. 33.

Um segundo elemento é de certa maneira simétrico ao anterior. Da mesma forma que a preocupação do teólogo com a questão do homem orienta-o para um interesse pelo cosmos no sentido amplo, o estudo da natureza pelo cientista abriga muitas vezes uma indagação sobre o humano. Esse ponto não é óbvio para aquele que identifica a abordagem científica tão somente com a busca de explicação dos fenômenos, mas um exame atento dos modos de proceder mostra que a pesquisa sobre a natureza é indissociável de uma investigação sobre o homem. Como escreveu com muita clareza Carl Friedrich von Weizsäcker no final de suas conferências sobre a história da natureza (*Die Geschichte der Natur*), “investigando sobre a natureza, estamos investigando sobre nós mesmos”³. Karl Rahner fez o mesmo diagnóstico: “Direta ou indiretamente, todas as ciências naturais envolvem uma antropologia; todas elas dizem alguma coisa sobre o homem”⁴. Em um segundo nível, a busca antropológica tem repercussões teológicas. Em outras palavras, por intermédio de uma

reflexão sobre o homem, a reflexão cosmológica desemboca, em certos casos, em uma reflexão espiritual, religiosa, ou mesmo, às vezes, autenticamente teológica⁵. Contrariando um clichê ainda em voga, a questão de Deus não está ausente no mundo científico. Resta a pergunta de que “Deus” se trata.

Sintonizar visão científica e visão teológica supõe adotar uma *perspectiva histórica* para afastar, de saída, a ideia de que estaríamos lidando com entidades permanentes. Nossa referência aqui será tomada da história das ciências modernas. De forma muito sintética, poder-se-iam distinguir duas fases sucessivas: ao paradigma “mecânico” da ciência clássica, dominante durante muito tempo, sucede um paradigma mais histórico, sensível à duração do tempo, à emergência, à complexidade, à “criatividade”. Assim, a história da ciência leva a conceber a própria natureza como história, de acordo com a expressão de Weizsäcker⁶.

Partirei, portanto, numa primeira parte, do modelo da ciência clássica. Na verdade, ela está associada a

³ WEIZSÄCKER, C. F. von. *The History of Nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951, p. 143.

⁴ RAHNER, K. “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie”, *Schriften zur Theologie*, B. XIV. Zürich: Benzinger, 1980, p. 63.

⁵ Alguns textos significativos são propostos em Ch. Theobald et al., *L’Univers n’est pas sourd*. Paris: Bayard, 2006.

⁶ Tenho consciência do caráter discutível dessa visão esquemática, não somente porque todo esquema é redutor, mas principalmente porque nem todos os cientistas concordam com o fato de dispensar o paradigma mecânico em proveito de uma visão em que o indeterminismo parece inevitável.

uma teologia natural de longa influência⁷. O “Senhor do mundo” de Newton é uma figura central, emblemática dessa teologia particular dos tempos modernos. Mais explicitamente, é também o caso do empreendimento, vindo um século depois de Newton, de William Paley, cuja grande obra, *Natural Theology*, marcou uma nova voga – digamos de passagem – junto aos defensores da teoria contemporânea do *Intelligent design*. Sob muitos aspectos, trata-se do mesmo modelo reinante em certas interpretações da teoria da evolução, que pretendiam reduzir as mudanças observadas a leis estáveis que permitissem seu prenúncio. É o *domínio do tempo*, que reúne essas diversas contribuições. Através do modelo mecânico, como tentou mostrar Ilya Prigogine, a humanidade quer libertar-se de uma temporalidade cujo controle ela não detém. De certo modo, isso expressa “o desejo de alcançar um ponto de vista quase divino sobre a natureza”⁸, se entendermos por “divino” uma instância onisciente e onipotente que tudo controla e observa. Deparamo-nos com uma perspectiva antropológica, na medida em que sabemos como o tempo marca nossa existência de seres no mundo. Libertar-se do tempo, pela eficácia técnica e

pela previsão do futuro, é libertar-se daquilo que nos escapa, do escoamento do tempo que conduz à morte.

O modelo atual tornou-se mais radicalmente evolutivo. Suas fontes são múltiplas: teoria da evolução no sentido darwiniano, termodinâmica dos sistemas longe do equilíbrio, cosmologia de um universo em expansão, teorias do caos ou da emergência. Em que medida essas diversas abordagens e disciplinas podem ser reunidas num mesmo modelo? A existência de debates epistemológicos impede as sínteses muito precipitadas. Mas alguns temas são recorrentes e indicam uma mutação das representações. As reflexões cosmológicas vêm acompanhadas de um desejo de rejeitar o reducionismo da mecânica clássica, de quebrar o “encanto galileano”, segundo a expressão de Stuart Kauffman, em proveito de uma visão em que o “mundo do homem” se reintegra no mundo natural. Dessa vez, a temporalidade está mais presente na figura da criatividade. A segunda parte da minha reflexão será dedicada à noção da história, que passa do humano à natureza e vice-versa.

Essa noção de história nos fará voltar à teologia, admitindo-se que essa tenha se distanciado de uma me-

⁷ Essa influência é, sem dúvida, mais perceptível no mundo anglo-saxão do que no mundo europeu continental.

⁸ PRIGOGINE, I. *La Fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob, 1996, p. 43.

tafísica da permanência do ser em proveito de uma visão mais histórica, inspirada na *narrativa bíblica* e valorizando a *liberdade* do sujeito humano. Assim como a história humana não deve ser confundida com a história da natureza, embora mantenha relações profundas com esta, a história da salvação não deve ser confundida com as duas primeiras. Gaston Fessard distinguiu três “níveis de historicidade”: a história humana, a história natural e a história sobrenatural, procedendo da primeira por ser marcada pelos atos e pelas obras da liberdade do homem, unidos na linguagem⁹. Essa distinção é legítima, desde que não conduza a uma divisão arbitrária. Esse será o tema da terceira parte.

O Senhor do tempo

A associação entre Deus e a estrutura do cosmos na ciência clássica encontra expressão significativa e influente no escólio geral que, a partir da segunda edição (1713), encerra o terceiro livro dos *Principia* de Newton. Ele compõe a conclusão de toda essa grande obra, tendo sido acrescentado para explicar a teologia natural do au-

tor, que permanece implícita no resto da obra. É preciso lembrar que, contrariando a interpretação de Voltaire na França, a obra de Newton tem uma dimensão teológica central. Longe de ser um simples apêndice, esse escólio é um texto indispensável para compreender o projeto newtoniano em seu conjunto.

Após ter rejeitado o modelo do turbilhão de Descartes nos primeiros parágrafos de seu texto, Newton passa a tecer considerações diretamente teológicas:

Este magnífico conjunto (*elegantissima compages; most beautiful System*, na tradução contemporânea de Motte) formado pelo sol, pelos planetas e pelos cometas não pode senão provir do conselho e do poder de um ser inteligente e poderoso (*non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit*). [...] Este Ser infinito governa (*regit*) tudo, não como a alma do mundo, mas como o Senhor de todas as coisas (*universorum dominus; Lord over all*). [...] É a dominação (*dominatio*) de um ser espiritual que constitui um Deus, a verdadeira dominação, um verdadeiro Deus; a dominação suprema, um Deus supremo; a dominação fictícia, um Deus fictício. E desta verdadeira dominação decorre que um Deus verdadeiro é vivo, inteligente e poderoso; por suas outras perfeições ele é supremo ou supremamente per-

⁹ FESSARD, G. “L’Histoire et ses trois niveaux d’historicité”, *Sciences ecclésiastiques*, 18/3, 1966, p. 329-357 (retomado em: Id., *La Dialectique des Exercices spirituels*, tome III, Namur, 1984, p. 449-475).

feito. [...] Ele governa tudo e conhece tudo o que é ou pode ser feito. Não é a eternidade nem a infinitude, mas é eterno e infinito; não é a duração nem o espaço, mas dura e está presente; dura para sempre, está presente em todo lugar, e existe para sempre em todo lugar, constitui o espaço e a duração.¹⁰

Como se vê, a ênfase é dada à *ordem* do mundo. A noção de ordem implica a unificação em torno de um pequeno número de leis fundamentais. Newton termina o projeto de unificação do mundo físico reunindo física terrestre e física celeste, de acordo com o paradigma mecânico instaurado um século antes por Galileu. O rigor geométrico serve de modelo para o conjunto: segundo a expressão de Alexandre Koyré, estamos no mundo da “geometria reificada”¹¹. Tal como na operação criadora divina, o caos primitivo ordena-se em um conjunto harmonioso.

Esse esquema se aplica ao mundo físico, cujo modelo é o ordenamento regular do *céu*. Como na ciência antiga, o mundo celeste constitui a referência da estrutura

do universo em seu conjunto, tendo como única diferença o fato de que, desde Galileu, a relação entre o céu e a terra tornou-se recíproca. Os movimentos dos corpos terrestres obedecem às mesmas leis (matemáticas) dos corpos celestes, a lei da gravitação universal sendo o modelo dessa legalidade cosmológica. Não há mais divisão hierárquica entre mundo celeste e mundo terrestre.

O Deus único é fonte e garante desse “magnífico conjunto”, cuja organização ultrapassa as capacidades humanas. Embora presente e ativo em todo lugar, ele não se confunde com o mundo; é radicalmente transcendente a esse. Ele está para o mundo como o soberano perante seu império. Essa exterioridade em relação ao mundo torna sua ação tão eficaz quanto aquela do artesão ou do engenheiro em relação ao objeto fabricado¹². Por sua onipresença no espaço, Deus é “*mais capaz de mover os corpos por sua própria vontade que nós o somos para mover nossos membros*”¹³. A metáfora do artesão é apropriada: para Newton, a matéria é perfeitamente inerte; somente o espírito divino é ativo. O Senhor

¹⁰ NEWTON, Isaac. *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Londres: G. & J. Innys, 1726, p. 527-528.

¹¹ KOYRÉ, A. *Études newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968, p. 42.

¹² A identificação entre Deus criador, no sentido bíblico, e o engenheiro cósmico é considerada uma evidência por certos historiadores: cf. HADOT, P. *Le Voile d'Isis*. Paris: Éd. du Seuil, 2004.

¹³ BROOKE, J. *Science and Religion*, p. 139.

governa os servos. “Deus é uma palavra relativa que se refere a servos” (*deus est vox relativa et ad servos refer-tur*), escreve Newton¹⁴. Não haveria senhorio, dominação, se não houvesse criaturas que executassem os mandamentos divinos.

A concepção newtoniana da ação divina é claramente “voluntarista”: Deus é conhecido por seus efeitos, como a estrutura do mundo, as causas finais, a variedade das criaturas, diferentemente do destino cego ou das causas naturais. O vocabulário da soberania ou do senhorio (*dominus, dominium, dominatio*) distingue a teologia de Newton de interpretações panteístas que alguns elementos de sua física pareceriam induzir. A gravitação universal não seria uma propriedade da matéria, estando intimamente ligada a essa? Será que a unificação do mundo não descarta qualquer recurso necessário a uma intervenção externa? É conhecida a preocupação de Newton em mostrar a presença de Deus não só na organização global do universo (argumento clássico do *design*), mas também em intervenções necessárias à manutenção dessa organização. Senão, como dar conta da estabilidade

do sistema solar? Deus não é apenas um engenheiro cósmico; é também o “guardião” do cosmos, presente e ativo em todo lugar e a cada momento.

Como um criador tão perfeito poderia ter criado um mundo que requer sua intervenção permanente? Percebe-se a objeção feita por Leibniz ao Deus de Newton. Esse último teme ser comparado aos deístas, que se apoiam justamente em sua teoria para recusar qualquer intervenção divina permanente. Um dos paradoxos da mecânica newtoniana é ter desejado defender a atividade divina na natureza e ter acabado por servir de suporte àqueles que promoviam uma visão radicalmente secular¹⁵. A resposta de Newton está no caráter incognoscível da essência divina. Como foi dito anteriormente, só se conhece Deus pelos efeitos de sua ação, por uma espécie de abordagem indutiva. Sua substância permanece para sempre inalcançável. Desse ponto de vista, a teologia de Newton é profundamente agnóstica¹⁶. A transparência do mundo, permitida pela unificação em torno de leis simples, contrasta com a obscuridade do “Deus oculto”. É preciso então reconhecer que Deus não revelou tudo

¹⁴ *Principia*, op. cit., p. 528.

¹⁵ BROOKE, J. *Science and Religion*. Cambridge University Press, 1991, p. 118

¹⁶ Cf. SNOBELEN, Richard. “‘God of Gods, and Lord of Lords’: The Theology of Isaac Newton’s General Scholium to the Principia”, *Osiris*, 16, 2001, p. 169-208.

aos homens, que sua onisciência não pode ser totalmente compartilhada, apesar de certa participação concedida à humanidade. Uma fronteira intransponível separa o mundo acessível ao homem (inclusive o conhecimento dos movimentos celestes) do mundo divino.

Uma dualidade tão nítida tem repercussões teológicas. Ela impede Newton de dar crédito à doutrina teológica da encarnação: se, por um lado, Deus se manifesta no mundo (e manifesta-se por toda parte), por outro, ele não poderia, contudo, encarnar-se numa figura singular pertencente a esse mundo. Jesus é uma pessoa humana eminente, cuja ação expressa a relação com Deus. Podemos dizê-lo “divino”, se esse adjetivo expressa uma participação na onipotência criadora, mas não é possível falar *stricto sensu* de união hipostática.

A posteridade imediata terá algumas dificuldades com a ação permanente de Deus. As cosmologias de Kant e de Laplace tornam em grande parte inúteis as intervenções divinas que estabilizam regularmente o sistema solar. Restará o argumento mais global, o que procede do “admirável conjunto” dos corpos, o argumento do *design*, que constitui a base das teologias naturais. No

mundo físico, cujo exemplo paradigmático é a mecânica celeste, uma posição deísta parece amplamente suficiente: o relógio do mundo evoca o relojoeiro que o concebeu, dirá Voltaire. Mas a partir do momento em que o relógio funciona, o relojoeiro não intervém mais em seu funcionamento. A ordem natural serve de referência última, inclusive no campo da moral; a natureza (entenda-se a harmonia dos céus principalmente) é o remédio eventual para as desordens humanas¹⁷. No entanto, a situação do mundo vivo é diferente, uma vez que a ação única das causas naturais parece impotente para dar conta da complexidade dos sistemas.

A questão de leis regulares apresenta-se de modo diferente no mundo vivo, cujo comportamento dificilmente se enquadra num esquema mecânico, apesar da proposição cartesiana do animal-máquina. À época de Newton, a história natural ainda se encontra em seu estágio pré-científico. Um século mais tarde, William Paley consegue elaborar sua teologia natural a partir da consideração do vivente. Uma poderosa harmonia emana da contemplação que ele propõe do vivente. Essa contemplação exorta a um deslumbramento que se traduz em

¹⁷ KOYRÉ, A. *Études newtoniennes*, op. cit., p. 41.

ação de graças ao Criador: “O mundo torna-se um templo e a vida em si, um ato contínuo de adoração”¹⁸. A contemplação da natureza, guiada pelo olhar científico, desperta um sentimento religioso. Podemos citar Einstein, um século depois de Paley: para ele, a religiosidade do cientista “consiste em surpreender-se, extasiar-se diante da harmonia das leis da natureza, que demonstram uma inteligência tão superior e perante as quais todos os pensamentos humanos e toda a engenhosidade destes só podem revelar seu vazio irrisório”¹⁹. Segundo a proposição de Paley, a aparente desordem que reina em meio aos fenômenos biológicos ordena-se ao se tomar consciência da *adaptação* de cada organismo a seu meio ambiente ou de cada parte do corpo ao conjunto em que está inserida. O conceito central é o de *sistema* ou de estrutura ordenada (*contrivance*). Essa supõe uma força ordenadora, pois não se poderia admitir uma autocriação do mundo; ele precisa de uma Causa primordial. A posição comum da época é, de fato, a de que “os pro-

cessos naturais são incapazes de ações verdadeiramente criadoras”²⁰. Não há ordem que não suponha uma escolha: somente uma força pessoal pode elaborar uma estrutura ordenada²¹.

Conhecemos a imagem apresentada como introdução à abordagem de Paley, aquela do relógio, imagem fetiche, por assim dizer, da mecânica clássica. A posição de seu argumento, que constitui o tema do primeiro capítulo, é a seguinte: suponhamos que eu encontre uma pedra no meio do meu caminho; se me perguntassem de onde ela vem, eu responderia que sempre esteve lá; suponhamos que, em vez de uma pedra, eu encontre um relógio de pulso; a resposta anterior seria absurda: o relógio está lá porque foi colocado. A pedra e o relógio parecem dois objetos diferentes, pois o relógio tem uma estrutura formada por diversas partes, “compostas e reunidas para uma finalidade” (*framed and put together for a purpose*)²². Paley tentará mostrar no seguimento de sua obra que, assim como cada peça de um relógio é inteligente-

¹⁸ PALEY, W. *Natural Theology or evidences of the existence and attributes of the deity*. Londres: J. Faulder, 121809, p. 539.

¹⁹ EINSTEIN, A. *Comment je vois le monde*. Paris: Flammarion, “Champs”, 1979, p. 20.

²⁰ BOWLER, P. *Monkey Trials and Gorilla Sermons. Evolution and Christianity from Darwin to Intelligent Design*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007, p. 51.

²¹ PALEY, W. *Natural Theology*, op. cit., p. 408.

²² Id., p. 2.

mente concebida para o funcionamento do conjunto, cada órgão do organismo vivo corresponde a uma função determinada e que, assim sendo, a concepção do conjunto não pode senão remeter a um criador inteligente e poderoso. Impõe-se novamente a imagem do engenheiro. Como destaca Prigogine, em sua reflexão sobre os fundamentos da física clássica, o relógio é “o próprio símbolo da ordem do mundo”, pois é “um mecanismo *construído*, submetido a uma racionalidade que lhe é externa, a um plano que suas engrenagens executam cegamente”²³. As realizações do mundo vivo são referidas a instrumentos oriundos da engenhosidade humana, e, no fim das contas, a diferença é quantitativa. Paley compara o olho a um telescópio, a fim de destacar os elementos comuns entre os dois e, sobretudo, as diferenças: a perfeição da estrutura do olho ultrapassa largamente o que a técnica humana pode de fato realizar. Pelo menos o que pôde a técnica de seu tempo! Em outras palavras, a criação divina é enfocada, através da criação da genialidade humana, como amplificação dessa. O trabalho do relojoeiro é admirável, mas se limita a objetos inertes. Por extrapolação, a obra do Criador o é muito mais, porém se-

guindo o mesmo modelo. Deus é verdadeiramente o Grande Relojoeiro, capaz de produzir estruturas inacessíveis à atividade técnica do homem. Desse Deus o homem não pode ser senão o servo.

Mesmo a presença de falhas não invalida a ideia de ordem global.

Quando interrogamos sobre a existência de um Criador inteligente, a imperfeição, a imprecisão, a tendência à desordem, as irregularidades ocasionais podem subsistir em grande medida, sem pôr em dúvida a questão: mesmo que um relógio possa muitas vezes funcionar mal [...], isso não dá fundamento algum para pensar que não se trataria de um relógio, fabricado para a finalidade que lhe fora atribuída²⁴.

Em certo nível de observação, que se poderia chamar de “ponto de vista divino”, a harmonia do todo suplanta as falhas do detalhe. Este é o argumento clássico das teodiceias. No entanto, ele não satisfaz. O desejo de reduzir tudo a uma harmonia global parece ocultar uma denegação do sofrimento, uma dificuldade de levar em consideração o caráter dramático da história do mundo. John Brooke compara o universo do pastor Paley a um

²³ PRIGOGINE I. et STENGERS, I. *La Nouvelle Alliance*. Paris: Gallimard, “Folio”, 1986, p. 83-84.

²⁴ PALEY, W. *Natural Theology*, op. cit., p. 56.

“jardim paroquial”²⁵ (*vicarage garden*). Poder-se-ia pensar que o desejo de ordem encobre um desejo de evasão do mundo humano. Retomando uma expressão de Einstein, “uma das mais poderosas motivações que instigam a uma obra artística ou científica é uma vontade de evadir-se do rigor cruel do cotidiano e de sua monotonia desesperadora, uma necessidade de se desvencilhar das correntes dos próprios desejos eternamente instáveis”²⁶. A permanência da ordem cósmica alivia a instabilidade dos desejos humanos e a violência de uma história cujas peripécias não podem ser dominadas.

A visão de Paley é grandiosa e sedutora. Seduziu, inclusive, o jovem Charles Darwin, estudante em Cambridge. No entanto, sua própria teoria trouxe uma imagem do vivente radicalmente diferente daquela do arce-diago. Francisco Ayala propõe ver na obra de Darwin uma resposta à empreitada de Paley²⁷. De fato, com Darwin, não é mais a harmonia estática que prevalece, e sim o processo, um processo ainda que indefinido e em grande parte imprevisível.

Esse caráter de imprevisibilidade foi o mais difícil de ser admitido pelos sucessores de Darwin. A teoria da

evolução é facilmente aceita por uma sociedade que aspira à mudança, ao progresso, que deseja deixar a ordem antiga, aristocrática e rural em proveito de um mundo novo, aberto para um aperfeiçoamento indefinido, o mundo do livre empreendimento. Mas a ideia de progresso supõe certa *garantia*. Um mundo caótico em demasia seria impróprio para a construção da cidade nova. Se há mesmo processo, é preciso que esse processo obedeça a leis estáveis que permitam prever sua evolução, ao menos em suas linhas gerais.

Durante muito tempo, a teoria da evolução foi interpretada nesse sentido (lembramos que a palavra “evolução” significa etimologicamente desenrolar, desdobrar alguma coisa que esteja dobrada, explicitar um implícito). Um processo inelutável leva do simples ao complexo (essa é a intuição de Lamarck), do primitivo ao elaborado, do menos ao mais. Pode-se fazer uma leitura religiosa disso, na qual Deus deixa de ser a garantia de uma ordem fixa que tem como emblema o movimento dos corpos celestes e onde também deixa de ser o autor de criações milagrosas. Deus é aquele que desencadeia e acompanha esse processo de crescimento, cuja conclusão benéfica é

²⁵ BROOKE, J. H. *Science and Religion*, op. cit., p. 198.

²⁶ EINSTEIN, A. *Comment je vois le monde*, op. cit., p. 122.

²⁷ AYALA, F. “Intelligent Design, the original version”, *Science and Theology*, 1, 2003, p. 10.

virtualmente assegurada, apesar da malícia dos homens. Para muitos teólogos ou pensadores religiosos da época, de tendência liberal, a evolução é o desvelamento do plano divino²⁸. Ao contrário, considera-se que uma concepção darwiniana estrita, em que o processo evolutivo seja profundamente marcado por contingência, descarta necessariamente qualquer referência divina possível. Esse é o argumento central de Richard Dawkins ou Daniel Dennett.

Do Senhor newtoniano ao Deus evoluidor das teologias progressistas, passando pelo Deus de Paley, uma parte do caminho foi percorrida. No último caso, não se trata mais do modelo estritamente mecânico da ciência galileana. A figura do futuro tem definição um pouco menos nítida, uma vez que se está engajado num processo. No entanto, o que reúne esses diversos modelos é uma mesma vontade de dominar o tempo, e o conhecimento do presente deve permitir traçar o perfil dos estados ulteriores do sistema. Pode-se certamente observar a passagem de um teocentrismo radical, presente em Newton, a um antropocentrismo mais afirmado, em que o homem se torna mais responsável por seu próprio futuro. Mas Deus permanece aquele que, de certa maneira, garante o

êxito dos empreendimentos humanos. Uma visão darwiniana mais radical será menos otimista.

História do universo, história humana

A perspectiva mecanicista da ciência clássica lhe confere uma eficácia notável de ação sobre o mundo, tornada possível pelo abandono da causalidade no sentido pleno ou da noção de essência, em proveito da força²⁹. O espírito da mecânica inspira a construção da ciência. A onipotência senhoril do divino é transferida para sua “imagem” terrestre, que assim pensa remediar, como em Francis Bacon, a maldição do pecado original. Só que o preço disso será o corte radical entre o “mundo da ciência” e o “mundo da vida”, que toda uma corrente de pensamento não cessará de denunciar.

Vimos, no início, que uma reflexão sobre a cosmologia não podia evitar a questão do homem, questão central da modernidade. Rahner afirmara que “direta ou indiretamente, todas as ciências naturais envolvem uma antropologia; todas dizem alguma coisa sobre o ho-

²⁸ BOWLER, P. *Monkey trials*, op. cit., p. 75.

²⁹ LADRIÈRE, J. “La perspective mécaniciste”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1988, p. 556.

mem”³⁰. Elas não podem deixar de se posicionar sobre o homem em sua integralidade, mesmo quando se esforçam para não ultrapassar seus limites. Aliás, é este “fator humano” (*das Humanum*) que “constitui em si mesmo um elemento oculto, intrínseco a cada ciência, questionando-a, obrigando-a a superar seus próprios limites e levando-a a entrar em contato com todas as outras ciências”³¹. Conhece-se a crítica dirigida ao esquema mecânico de que esse “desencantou” o mundo, ou seja, de que deu uma imagem do mundo segundo a qual “existe lugar para todas as coisas, só não há para o homem”³². Newton unificou o mundo celeste e o mundo terrestre numa representação coerente, mas isso se fez em detrimento do mundo humano, ou mesmo do mundo vivo, a menos que esse seja reduzido a simples engrenagens de um magnífico relógio cósmico.

Uma visão dualista, “cartesiana”, preserva o mundo humano, a alma ou a consciência, fugindo do determinismo que rege o funcionamento da matéria. Essa se-

paração é uma proteção para a liberdade humana. É mesmo um meio de destacar a especificidade do espírito, que pode dominar uma matéria passiva e transparente³³. Mas tal separação tem dois lados. Aliás, ela não diz como a liberdade pode efetivamente exercer-se no mundo físico. Vários cientistas não se cansam de tentar atravessar esse fosso e reintegrar o mundo humano no universo em seu sentido amplo, situando o homem no mundo descrito por ele. A nova visão científica do mundo deveria conduzir “à reintegração da ciência no antigo ideal grego da vida boa”³⁴. Prigogine quer rejeitar a figura “demoníaca” do cientista onisciente que vence o mundo vivido³⁵. Trata-se de levar a sério a ideia de um diálogo experimental com a natureza, em que nem tudo é decidido de antemão. O conhecimento deve ser pensado referentemente “à relação que mantemos com o mundo”³⁶.

O mundo da mecânica clássica é um mundo manejável. A ciência newtoniana é uma ciência prática que visa à eficácia. O onisciente é também o onipotente. O

³⁰ RAHNER, K. “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie”, *art. cit.*, p. 63.

³¹ RAHNER, K. “Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften”, *Schriften zur Theologie*, B. X. Zürich: Benzinger, 1972, p. 97.

³² KOYRÉ, A. *Études newtoniennes*, *op. cit.*, p. 43.

³³ Cf. BROOKE, J. *Science and Religion*, *op. cit.*, p. 127.

³⁴ KAUFFMAN, S. *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*. New York: Basic Books, 2008, p. ix.

³⁵ PRIGOGINE, I. et STENGERS, I. *La Nouvelle Alliance*, *op. cit.*, p. 48-49.

³⁶ PRIGOGINE, I. et STENGERS, I. *Entre le temps et l'éternité*. Paris: Fayard, 1988, p. 40.

esquema idealizado tem domínio sobre o futuro: “Toda lei tem a vocação de autorizar a economia dos riscos da narração.”³⁷ Jean Ladrière apontara que, na ciência moderna, o conhecimento é também ação³⁸. Ciência e técnica são inseparáveis: o conhecimento que se adquire dos mecanismos naturais permite agir sobre eles de maneira previsível, se postulamos que a natureza é regular. No entanto, apesar das realizações tecnológicas permitidas pela ciência, que expressam a existência de certa regularidade da natureza, essa onipotência não é senão relativa. Não só a ação técnica encontra limites, como, sobretudo, a previsibilidade é também menor do que se postulara. Alguns efeitos esperados não são alcançados, e outros efeitos, indesejáveis, sobrevêm. A tecnologia é menos preditiva do que se podia esperar.

A transformação técnica do mundo, como Marx pensava, é uma maneira de “humanizá-lo”. Mas essa humanização é paradoxal, pois só reduz o mundo que nos cerca a uma imagem idealizada. É compreensível o mal-estar vivido por aqueles que tomam consciência do empobrecimento considerável induzido pela visão cientí-

fica do mundo, cujo projeto se apoia numa abstração das qualidades sensíveis, a fim de destacar formas ideais. Em vez de humanizar a natureza, a tecnociência moderna não teria feito senão desumanizar o homem, separando-o de suas raízes cósmicas. Toda uma corrente filosófica é levada a rejeitar a abordagem científica moderna como instauradora de uma nova “barbárie”, “da explosão científica e da ruína do homem”³⁹. Todavia, é possível lançar um outro olhar sobre a abordagem científica moderna. É pela mediação do tempo que o “mundo da ciência” e o “mundo da vida” podem encontrar-se. “Longe de podermos submeter nossa concepção do tempo às regularidades observáveis do comportamento da matéria, devemos entender aqui um tempo produtor”⁴⁰. O tempo não é somente um parâmetro, uma dimensão do espaço-tempo geométrico; ele tem uma capacidade criadora. Isso nos leva de volta para o terreno da teoria da evolução, em que a duração do tempo aparece como elemento incontornável, “evolução criadora”, segundo a expressão de Bergson.

³⁷ Id., p. 181.

³⁸ LADRIÈRE, J. *Les Enjeux de la rationalité*. Paris: Aubier, 1977.

³⁹ HENRY, M. *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 10.

⁴⁰ PRIGOGINE, I. et STENGERS, I. *La Nouvelle Alliance*, op. cit., p. 10.

Haveria, pois, uma *história da natureza*. A noção certamente não é nova. Buffon escrevera *História natural* (1749-1789), e Kant é o autor da *História geral da natureza e Teoria do céu* (1755). Todavia, podemos nos indagar sobre o emprego da noção de história no contexto da física newtoniana: não será apenas a primeira etapa, necessariamente descritiva, de um conhecimento científico destinado a completar-se na formulação de leis permanentes? No campo biológico, é preciso começar por fazer o inventário das formas vivas, no espaço e no tempo, antes de tentar estabelecer o que determina sua coerência, o plano diretor, as formas ideais, as orientações evolutivas. Em contrapartida, os trabalhos mais recentes dão mais consistência à noção de história. O físico alemão Carl Friedrich von Weizsäcker dedicou uma série de conferências a esse tema no final da década de 1940, como já mencionei anteriormente, e voltarei a elas mais adiante. A categoria da história, que parecia ser o apanágio do mundo humano e estabelecer a distinção insuperável entre as ciências da natureza (por essência, anistóricas na visão mecânica) e as ciências do homem, torna-se uma categoria de articulação entre esses dois campos. Será que não há então abuso de linguagem? Desejando reunificar os dois mundos em proveito do mundo huma-

no, abandonando o paradigma mecânico, definitivamente demasiado inumano, não teríamos ido longe demais? Surge, de fato, o risco de uma sutil naturalização, em que o conceito de história, com a livre decisão humana que ele comporta, é reduzido ao mero escoamento do tempo, a uma sucessão indefinida de acontecimentos. É compreensível a preocupação que têm certos filósofos, como Paul Ricoeur, de recusar a expressão “história da natureza”.

Na perspectiva de uma reflexão sobre a narrativa, a crítica de Ricoeur deve ser considerada, pois distingue claramente a evolução (natural) e a história, recusa a “usurpação recíproca” dessas duas noções em nome de um critério narrativo, “ele mesmo ajustado em relação à *práxis*, sendo toda narrativa, em última instância, uma *mimese* de ação”⁴¹. Só existe história no estreito sentido da palavra se houver ação livre, o que não poderia valer para as operações da natureza, por mais “criadoras” que sejam sob certo ponto de vista. Poder-se-ia criticar a posição de Ricoeur, argumentando que ele se refere a uma visão do mundo mais próxima da cosmologia newtoniana que dos trabalhos recentes, que se esforçam justamente para restituir a profundidade temporal aos fenômenos que a ciência pode explicar. Todavia, tal crítica não inva-

⁴¹ RICCEUR, P. *Temps et récit*, vol. III. Paris: Éd. du Seuil, 1988, p. 135-136.

lida totalmente sua posição: uma distinção deve certamente ser mantida entre a história humana, que implica as decisões de uma liberdade, e a história natural, mesmo quando essa não pode ser reduzida a um determinismo subjacente. Podemos lembrar a distinção de “níveis de historicidade”, proposta por Gaston Fessard, para evitar qualquer confusão entre a história humana e a história natural.

Porém distinguir não é separar. Uma distinção muito rigorosa correria o risco de reforçar certo dualismo, tornando dificilmente inteligível o alcance concreto da decisão do ator humano que age de fato sobre o mundo. Se a decisão do homem pesa sobre a realidade concreta do universo, é porque ele mesmo se enraíza nesse universo. Uma das contribuições da teoria da evolução foi a de nos ter feito tomar uma consciência mais nítida desse enraizamento. É bem verdade que o destino do homem não se decide nele, assim como o destino de uma pessoa singular também não se deixa definir somente pela filiação biológica ou cultural. Existe, na humanidade, uma capacidade de decisão, que certamente se apoia em possibilidades de escolha existentes no mundo vivo, mas delas se

distingue de um modo que não pode ser explicado dentro do método científico⁴². É assim que história natural e história humana podem articular-se.

Qual é o impacto teológico dessas considerações? Partimos do Deus ordenador de Newton, correspondendo ao paradigma mecânico da física clássica. Encontramos o Deus “evoluidor”, que acompanha a ascensão gradativa do universo na direção da realização final, correspondendo a uma concepção progressiva (ou progressista) da evolução. Numa perspectiva em que, ao contrário da anterior, a contingência parece prevalecer, será que Deus ainda tem um lugar?

Ao lermos as reflexões de certos cientistas contemporâneos sobre a visão do mundo envolvida em suas pesquisas, é espantoso observar a recorrência da questão de Deus, fazendo eco com a saída do paradigma mecânico. Contrariamente à visão clássica, que fazia de Deus a garantia da ordem cósmica, tais reflexões o identificam com a incessante criatividade da natureza. Tomarei como exemplo a reflexão do físico da auto-organização Stuart Kauffman, que valoriza justamente a noção de *criatividade*.

⁴² Esse repousa num processo de objetivação: lida com “objetos” e não com “sujeitos”. Mas quando o exame diz respeito a uma pessoa humana, ela se torna *ipso facto* um objeto de estudo. No máximo, podem ser estudados os resultados de suas decisões, os produtos de seus atos, mas não as decisões em si.

A reflexão de Kauffman é suscitada por um esparto: a matéria não é a instância passiva e inerte que os físicos da era clássica observavam com deleite. A matéria apresenta uma capacidade de se auto-organizar em estruturas cada vez mais complexas. A admiração de Kauffman é semelhante àquela de Newton diante do “magnífico conjunto” dos corpos celestes, com a diferença de que se trata de um processo dinâmico e não mais de uma harmonia estática. Kauffman não hesita em falar de uma “criatividade” da natureza (não somente de uma história), que, para ele, confere a essa uma dimensão “sagrada”. Longe de ser um relógio sem mistério, cujo funcionamento pode ser explicado de modo analítico, a natureza escapa de certa maneira do domínio da mente humana (é nesse sentido que ela é sagrada), mas essa participa mesmo assim de sua criatividade.

Kauffman rejeita o “encanto galileano” (*the Galilean spell*), que consiste em reduzir os fenômenos do mundo às leis físicas deterministas e reversíveis. A auto-organização manifesta uma visão do real em “camadas” ou níveis que, por natureza, são irreduzíveis uns

aos outros. Há passagem de um nível ao outro por “emergência”. Assim, o funcionamento do vivente não é redutível ao do mundo físico, embora analogias sejam possíveis entre esses níveis.

A perspectiva emergentista valoriza a criatividade da natureza. Baseada numa existência limitada do mundo (no tempo e no espaço), essa criatividade envolve uma duração histórica. “A história surge quando o espaço dos possíveis é muito maior que o espaço dos reais”⁴³. Por exemplo, falta tempo ao universo para ter criado todos os tipos possíveis de proteínas. Weizsäcker já havia assinalado que o número de formas possíveis ia muito além do número de formas realizadas⁴⁴, e Saint-Sernin destacou que “a natureza não cria espontaneamente todas as formas e todos os seres que ela é capaz de constituir; [que] ela não é saturada”⁴⁵. Podem surgir novas formas que não são simplesmente uma combinação de formas antigas. Assim, seguindo na esteira de Kauffman, “uma criatividade incessante tornou-se fisicamente possível”⁴⁶. Não sabemos antecipadamente o que pode ser realizado.

⁴³ KAUFFMAN, S. *Reinventing the Sacred*, op. cit., p. 123.

⁴⁴ WEIZSÄCKER, C. F. von *The History of Nature*, op. cit., p. 126.

⁴⁵ SAINT-SERNIN, B. *Le Rationalisme qui vient*, op. cit., p. 52.

⁴⁶ KAUFFMAN, S. *Reinventing the Sacred*, op. cit., p. 128.

Em oposição ao Deus ordenador de Newton, o Deus criativo de Kauffman não é transcendente ao mundo, se entendermos por transcendência uma posição de exterioridade. Em contrapartida, ele é fonte de criatividade. Kauffman prefere a ideia de que Deus é “o nome que escolhemos para a incessante criatividade existente no universo natural, na biosfera e nas culturas humanas”⁴⁷. A recusa da figura dominante do “Senhor do mundo” gera uma identificação do divino com a própria dinâmica do mundo. Kauffman não é ingênuo quanto ao fato de que essa criatividade nem sempre faz pelo melhor. Porém, globalmente, ele parece confiar na capacidade da vida para superar o caos e a violência.

Uma teologia da história e da liberdade

Eu me estendi nas representações do divino que emanam da reflexão de cientistas a fim de mostrar sua diversidade. A história das cosmologias anda de par com uma história das representações do divino, aliás, concomitantes de representações antropológicas. Resumi esse percurso em dois esquemas dominantes: o primeiro, cor-

respondendo à prevalência da física mecânica, posto sob o signo da ordem; e o segundo, mais sensível ao vivente e a disciplinas físicas em que se manifesta uma temporalidade, posto sob o signo da criatividade. A relação entre cosmologia e antropologia é sensivelmente mais estreita no segundo esquema. Para autores como Kauffman, o que está em jogo é vencer a “cisão” (*split*) entre a razão e as outras formas de apreensão humana do universo, reconciliar de certa forma o “mundo da ciência” com o “mundo da vida”. Como situar o discurso do teólogo?

Uma teologia que pretenda dialogar com as cosmologias de seu tempo tem de levá-las em consideração em seu discurso. É importante distinguir níveis, mas que sejam coordenados entre si. Vimos a necessária distinção entre história natural e história humana, destacando, ao mesmo tempo, que é a noção de história que faz o elo entre a ordem natural e a ordem humana. Do mesmo modo, convém distinguir história humana e história da salvação, observando, ao mesmo tempo, segundo Paul Tillich, que a força da salvação no sentido bíblico não é supra-histórica: ela “irrompe na história, opera através da história, mas não é criada pela história”⁴⁸. Mesmo que

⁴⁷ Id., p. xi.

⁴⁸ TILLICH, P. *Systematic Theology*, vol. III. Londres: SCM Press, 1978, p. 363.

não tenha sua origem na história, o reino de Deus está ligado a ela, profundamente integrado nela.

A pertinência da história é uma redescoberta da teologia do século XX. Isso marca o distanciamento em relação a uma abordagem atemporal, “metafísica”, que, durante muito tempo, caracterizou a teologia da criação. A história não é entendida como a simples preparação de um esquema, cuja estrutura lógica seria predeterminada, e sim como um processo aberto para um futuro inapreensível. Como escreveu Marie-Dominique Chenu, “o cristianismo tira assim sua realidade da história, não de uma metafísica”⁴⁹. Não se trata de desvalorizar toda metafísica – é necessário poder referir-se a categorias relativamente permanentes –, e sim de situá-la em seu devido lugar.

O que qualifica mais especificamente a teologia cristã é o fato de que *essa história tem um sentido*. Ela não é simplesmente um encadeamento de acontecimentos, de fatos “brutos”. Durante muito tempo, esse sentido pôde ser identificado a uma espécie de programação cósmica, em que a instância divina impunha à história uma direção determinada. Esse esquema correspondia a uma valorização da salvação como reden-

ção de uma humanidade profundamente afetada pelo pecado e incapaz de se livrar dele por suas próprias forças. Uma instância exterior precisava, então, intervir no curso da história para reconduzi-la na direção certa. Num esquema como esse, a estrutura global do cosmos podia funcionar como referência de ordem, harmonia preservada, apesar das devastações cósmicas do pecado original. A cosmologia newtoniana podia encontrar lugar nesse esquema teológico, ao acentuar o contraste entre a harmonia do universo em seu conjunto e a violência que parece irremediavelmente marcar a história humana. Quanto mais a referência se afasta do domínio humano, mais é preservada das consequências do pecado original e mais parece próxima do estado original da criação.

Esse esquema pode ser enriquecido no contexto de uma visão evolutiva do cosmos, quando essa evolução é concebida como sendo ordenada segundo um modelo que se pode chamar, num sentido amplo, de “lamarckiano”. No lugar de um Deus simplesmente “ordenador” (o Senhor do mundo de Newton), ter-se-ia um Deus “evoluidor”, que conheceria de antemão a figura final da história do universo, capaz de deixar a hu-

⁴⁹ CHENU, M.-D. *Une école de théologie, le Saulchoir*, p. 132.

manidade na ignorância dessa figura. A tradição fala de um “desígnio” divino, expressão, aliás, escriturística, mas muitas vezes compreendida perigosamente no sentido finalista de um “esquema preconcebido”, como destaca Paul Tillich⁵⁰. A crítica se refere ao fato de que, mesmo em se tratando de uma história à primeira vista (uma temporalidade aí está envolvida), na verdade, é uma história pré-programada. Ela pode ser referida a uma lei permanente que, como nos sistemas mecânicos dinâmicos, determina o desenrolar do processo. Em tal esquema, a liberdade de ação de qualquer instância (a pessoa humana em particular) não passaria de uma ilusão, no fim das contas: todo processo só pode resultar de ações pré-determinadas. O esquema de programação revela-se um esquema de manipulação, de ação sobre as coisas, no qual a única liberdade é aquela do ator divino, e a ação criadora é reduzida a uma fabricação (modelo artesanal ou técnico como pano de fundo das teologias naturais). Ele é concebido conforme uma dualidade rígida entre o sujeito e o objeto.

Ora, não pode haver história razoável sem a afirmação de que esta história seja uma *história de liberdade*. O sentido da história não é a direção que lhe seria imposta do exterior, mas a orientação que toma quando liberdades se encontram. A salvação não pode senão ser livremente recebida, e não simplesmente conferida graças a uma estratégia eficaz. A criatividade divina opera através da espontaneidade das criaturas e da liberdade humana⁵¹. “O fim se atualiza na história de uma liberdade”⁵². Sabemos o quanto Karl Rahner insiste nessa noção. O homem é um ser “entregue a si mesmo”, sendo essa uma experiência transcendental fora do alcance das ciências empíricas⁵³. A liberdade é a capacidade de cometer um ato “em última instância irreversível”. A decisão da liberdade orienta o tempo, uma vez que se torna impossível anular o que aconteceu, voltar ao estado de indeterminação que precedeu a decisão. Existem um antes e um depois. A liberdade tem uma dimensão *fac-tual*, no sentido pleno da palavra. A decisão da liberdade gera fato. Além disso, segundo Rahner, ela faz parte

⁵⁰ TILLICH, P. *Systematic theology*, op. cit., p. 352.

⁵¹ Id., p. 372.

⁵² DARLAP, A. “Histoire du salut”, *Mysterium salutis*, vol. 1. Paris: Éd. du Cerf, 1969, p. 66.

⁵³ RAHNER, K. *Traité fondamental de la foi*, tr. G. Jarczyk. Paris: Centurion, 1983, p. 50.

da “relação concreta da pessoa humana com *Deus* ele mesmo”⁵⁴. A liberdade, pertencente à pessoa em sua singularidade, insere-se numa relação com outra pessoa. Ela tem uma dimensão *relacional*. A liberdade pessoal é suscitada por uma outra liberdade. Diz menos respeito à ação sobre as coisas do que à relação entre as pessoas.

Essa teologia da liberdade da salvação é profundamente antropológica, uma vez que valoriza a pessoa acima da coisa, o sujeito acima do objeto. A rigor, ela convidaria a se desvincular de uma cosmologia e tornaria impertinente o discurso do cientista. No entanto, tomamos consciência de que a ordem humana é indissociável da ordem cósmica em seu conjunto. Dever-se-ia poder elaborar uma teologia cósmica da salvação (ou uma teologia da salvação cósmica) que evitasse a armadilha do naturalismo. A questão é saber em que medida essa relação pode estender-se ao universo em sua totalidade. Chegamos à questão da noção de história da natureza. A liberdade humana é o eco da liberdade divina. O ato criador é menos a fabricação da coisa “mundo” do que a motivação de outros atos criadores como resposta. Deus

cria mais pessoas do que coisas. A noção da criação deve ser entendida nesse sentido. Será que a natureza pode ser dita criadora? Se assim for, será que se pode dizer que ela o é por participar da atividade criadora do homem, tal como a criatividade deste participa da atividade criadora de Deus? Cabe admirar a capacidade auto-organizadora da matéria, capaz de fazer surgir formas novas, mas falar de criatividade no sentido próprio da palavra parece um abuso de linguagem, se uma dimensão de decisão pessoal não estiver envolvida. No entanto, a necessária distinção dos planos não implica necessariamente separação, se tomarmos consciência de que a ordem humana está arraigada na ordem natural. “Para existir ação, o homem e o universo devem ser distintos, sem estarem disjuntos.”⁵⁵ A ação liga o dever e a natureza⁵⁶. Poder-se-ia observar uma conexão em dois níveis. O primeiro diz respeito à capacidade transformadora da ação humana sobre a natureza. Ela se torna possível pelo fato de a natureza não ser um sistema totalmente determinado. É a “não saturação”, mencionada por Bertrand Saint-Sernin. O campo do possível excede o do realizado. Nesse nível, a natureza se apresenta como passiva, sujeita à ação hu-

⁵⁴ RAHNER, K. “Profangeschichte und Heilsgeschichte”, *Schriften zur Theologie*, B. XV.

⁵⁵ SAINT-SERNIN, B. *Genèse et unité de l'action*. Paris: Vrin, 1989, p. 160.

⁵⁶ Id., p. 171.

mana. O segundo nível considera possibilidades de escolha já presentes no mundo natural, por exemplo no mundo animal, mais próximo do mundo humano: seu comportamento, mesmo instintivo, não é totalmente determinado pelo estado do organismo ou pelo seu meio ambiente. Segundo Kauffman, a bactéria “interpreta” os sinais recebidos do seu ambiente, que ela traduz em ação⁵⁷. Sem entrarmos em debates, que seriam ainda mais difíceis, porque não temos acesso ao mundo interno do animal, podemos afirmar *a contrario* que o comportamento humano tem uma parte de instinto ou de reflexo. Em outras palavras, parece mais difícil traçar a fronteira do que parecia à primeira vista. Pode-se pensar, seguindo a esteira de Adolphe Gesché, que a posição do homem, chamado a “se construir no direito e no dever da invenção e da responsabilidade”, é antecedida por um cosmos que “já estaria (à sua maneira, é claro) instruído por um mandamento de invenção”. Em outras palavras, a singularidade do humano seria antes “a realização de uma promessa de mesma natureza, difusa no conjunto da criação, mas em lugar algum cumprida como no homem”⁵⁸. A inventividade humana não é uma violência

cometida contra as leis da natureza, e sim a realização da potencialidade dessa.

Insistir na ação livre, não pré-determinada, nos leva de volta para o terreno das cosmologias da auto-organização, que atribuem toda a sua importância ao acontecimento sob a figura da “emergência”⁵⁹. Dito isso, não estou certo de que se possa identificar a “criatividade” dos processos naturais (supondo-se novamente que haja mesmo emergência de novidade) com a decisão de uma liberdade. A história da salvação não é a execução de um roteiro elaborado antecipadamente, mas também não é o desenrolar de um processo indefinido, por mais “criativo” que seja na sucessão de seus momentos. Não é uma série de acontecimentos, perpétuo brotar de novidades que poderiam ser contadas *a posteriori* sem, contudo, que se pudesse aí decifrar a configuração de um sentido. No sentido do conceito amplo de acontecimento, Paul Tillich distingue *happening*, aquilo que sobrevem, e *event*, o acontecimento no sentido pleno, tendo uma significação. Há aquilo que simplesmente acontece, se produz, e aquilo que pode ser contado, apreendido pela inteligência. Somente uma consciência pode dar sentido

⁵⁷ KAUFFMAN, S. *Reinventing the Sacred*, op. cit., p. 86-87.

⁵⁸ GESCHÉ, A. *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, op. cit., p. 61, 63 et 65.

⁵⁹ Cf. FAGOT-LARGEAULT, Anne. “L’émurgence”, in D. Andler et al., *Philosophie des sciences*, vol. II. Paris: Gallimard, “Folio”, 2002, p. 939-1048.

ao que acontece, integrando-o numa tradição histórica. No entanto, a operação da consciência requer a existência de “ocorrências” (*happening*): “não há história sem ocorrências factuais, nem sem recepção e interpretação das ocorrências factuais por uma consciência histórica”⁶⁰. A decisão da liberdade apoia-se em circunstâncias que podem parecer fortuitas, na medida em que fogem da capacidade de controle do ator. Mas esse caráter fortuito é de certa forma “invertido” na operação da liberdade.

Talvez um modo de distinguir a criatividade espontânea da natureza, na qual emergem constantemente figuras novas e imprevisíveis, da ação sensata de uma liberdade seria considerar a dimensão da *alteridade* que toda ação traz em si mesma. A capacidade transformadora das coisas manifesta a liberdade criadora do homem, mas não é infinita e encontra seus limites. Não se pode falar de realização criadora sem falar de um princípio de resistência. Somente a criação divina é tradicionalmente apresentada como onipotente, criando “a partir de nada”, sem elemento prévio e sem combate. A ação humana, ao contrário, encontra a resistência do mundo externo. É isso que o conceito de matéria pode significar, se

for entendido como aquilo que não pode se configurar nas representações da mente, segundo um esquema técnico idealizado.

Essa resistência toma múltiplas formas, dependendo do que é considerado no modo de transformação. Pode ser a resistência das coisas, que impede a transformação técnica dos objetos, ou então a violência humana, que impede a instauração de uma fraternidade universal. A resistência maior é a *morte*, que parece desmentir todo projeto pela imposição de um limite temporal intransponível. De que adianta exercer a criatividade pessoal se é a morte que acaba por vencer? O recurso a uma criatividade natural, para a qual até mesmo a morte do organismo individual contribuiria, é um mísero consolo, pois não respeita a dimensão pessoal da expressão da liberdade. Existe uma *dramática da história* que o espírito racional tende a descartar ou a resgatar em proveito de um processo global. A resistência do mal a qualquer racionalização tem como efeito o fato de ele estar pouco presente nos discursos científicos, sem, contudo, desaparecer da consciência daqueles que sustentam tais discursos. Lembremo-nos, por exemplo, que na teologia natural de William Paley o mal é um defeito real, mas transitório, que

⁶⁰ TILLICH, P. *Systematic Theology*, op. cit., p. 302.

passa ao segundo plano quando se manifesta em sua plenitude a harmonia universal. Kauffman, por sua vez, reconhece que “somos capazes de realizações surpreendentes, mas também somos capazes de atrocidades que ultrapassam qualquer descrição”⁶¹. Porém ele confia nas capacidades da humanidade para conter essa violência.

Na verdade, a dramática da história tornou-se um tema muito contemporâneo, característico de uma sociedade que tende a duvidar cada vez mais de suas próprias capacidades para resolver as dificuldades enfrentadas. O mito do progresso inverteu-se em seu contrário. A expectativa de um futuro iluminado transformou-se em medo de uma ameaça que, por ser imprevisível, é ainda mais temível. As adversidades ecológicas parecem condenar a humanidade à impotência e solicitar o retorno de discursos de salvação, que tornam necessário o recurso a uma instância externa à humanidade corrompida (essa instância pode ser ora um Deus transcendente, ora uma harmonia natural que reate com as cosmologias antigas).

Não há certeza de que a evocação de uma criatividade natural seja uma proteção suficiente contra o retorno atual de uma fatalidade trágica. Essa atitude lembra aquela que, diante da violência da história, consistia

em encontrar refúgio na permanência dos ciclos cósmicos. Uma nova gnose opera, desvalorizando a realidade concretamente experimentada, em proveito de um mundo ideal. Uma teologia bíblica não permite adotar tal atitude, uma vez que o acesso à salvação se efetua por um confronto com a violência e a morte. Que a morte não seja a última palavra da vida não é uma constatação fenomenológica, como o seria a estabilidade das órbitas celestes ou a auto-organização do mundo vivo. Ela é da ordem da escuta confiante de uma promessa. Nesse plano, a teologia não pode concorrer com o discurso das ciências.

Na verdade, a história da salvação está concentrada em um acontecimento singular: a vida, a morte e a ressurreição de Jesus de Nazaré, confessado como Cristo. Esse acontecimento pertence ao plano da história, inclusive em sua dimensão cósmica, e, ao mesmo tempo, dela se distingue. A encarnação de Deus significa uma participação íntima na história dos homens e, ao mesmo tempo, uma orientação que lhe é dada.

Longe de ser simplesmente um obstáculo à vontade de domínio e de manipulação, a resistência do real pode então ser experimentada como a conscientização

⁶¹ KAUFFMAN, S. *Reinventing the Sacred*, op. cit., p. 255.

de uma *falta que convida a entrar em relação*. Até mesmo a morte pode ser vivida como doação total na mais perfeita falta de domínio. A liberdade é acompanhada por uma responsabilidade, pois não é desvinculada da alteridade. Como Rahner destacou, a liberdade é essencialmente relacional. Essa dimensão faz perceber que o sentido visado, a realização da criação, é da ordem da comunhão. “O ato eterno de criação é conduzido por um amor que encontra sua realização somente através de um outro que tem a liberdade de rejeitá-lo ou aceitá-lo”⁶². Sem dúvida, pode-se observar que todo processo de conhecimento envolve um elemento relacional. Weizsäcker não hesita em escrever, na parte final de sua obra, que “a potencialidade salvadora do conhecimento é o conhecimento no amor”⁶³. Ao contrário da atitude manipuladora, o amor renuncia a tomar seu “objeto”, para, em certos aspectos, se deixar tomar por ele, numa atitude de troca e compartilhamento. O tempo da história apresenta-se como a possibilidade dada de construir essa troca na liberdade e de alcançar uma comunhão perfeita.

Em sua reflexão sobre o “novo racionalismo”, Bertrand Saint-Sernin reitera a ideia de uma racionalidade “compartilhada”, para que possamos assegurar o futuro dessa racionalidade (e assegurar um futuro para a humanidade), e propõe a analogia do Pentecostes. A racionalidade pode contribuir para a compreensão mútua da humanidade, o desejo de unidade tendo se tornado “uma necessidade para todas as nações”⁶⁴. As outras imagens da tradição cristã tratadas em seus escritos são a “comunhão dos santos” e o “corpo místico”, significando, para ele, que o verdadeiro sujeito não é o indivíduo isoladamente, mas sim a humanidade e até mesmo o universo inteiro. Se, por um lado, essas imagens permanecem simplesmente analógicas no discurso do filósofo, por outro, podem fazer eco, no campo científico, ao propósito teológico de Joseph Moingt, quando esse concebe o “tempo do fim”. Para esse teólogo, a comunhão dos santos é “o que põe em comunicação o céu e a terra, a eternidade e o tempo do mundo”⁶⁵. Ela indica justamente que o essencial da salvação consiste em “relações que se estabelecem entre os homens, através dos acontecimentos do tempo e das coisas do mundo, para reu-

⁶² TILLICH, P. *Systematic Theology*, op. cit., p. 422.

⁶³ WEIZSÄCKER, C. F. von. *The Unity*, op. cit., p. 168.

⁶⁴ SAINT-SERNIN, B. *Le Rationalisme qui vient*, op. cit., p. 19.

⁶⁵ MOINGT, J. *Dieu qui vient à l'homme ** De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. Paris: Éd. du Cerf, “Cogitatio fidei”, 2007, p. 1061.

ni-los ‘em um só corpo’⁶⁶. Isso significa que a pessoa humana se realiza no encontro com outras pessoas e que esse encontro constitui a comunidade⁶⁷. A finalidade é eminentemente concreta. Diz respeito às pessoas em primeiro lugar, mas é só de maneira concreta que essas pessoas podem estabelecer tais relações. É do corpo que se trata. Esse corpo, realidade multiforme, como nos ensinou a fenomenologia, não só liga as pessoas entre elas, mas também as liga com o universo em sua totalidade. A comunhão dos santos inclui o cosmos, mas o faz de um modo impossível de descrever, uma vez que ela não se identifica com uma progressão contínua, cujas etapas poderiam ser percebidas e descritas. Qualquer tentativa de elaborar uma “teologia natural” da salvação esbarra na ambiguidade das situações e nos desmentidos da história. Já que não se pode descrever, pode-se ao menos pressentir. Para abordar a extensão cósmica da salvação, Joseph Moingt refere-se a Pierre Teilhard de Chardin, que ajuda a “associar a restauração do cosmos à ressurreição da humanidade”⁶⁸. Encontramos assim a visão paulina do Deus “todo em todos” ou “todo em tudo” (1 Co 15,28), se a ên-

fase for dada, respectivamente, ao sentido personalista ou ao sentido cósmico. Como vimos anteriormente, os dois têm de ser mantidos juntos.

A teologia cristã não tem de se basear numa cosmologia, qualquer que essa seja, mesmo que uma cosmologia evolutiva pareça melhor acolher a expressão da história bíblica da salvação. Além disso, cabe-lhe respeitar a irreduzível pluralidade dos níveis de discurso contra as tendências totalizantes presentes em todas as ciências, inclusive na teologia. Não fazê-lo seria cair na “concupiscência gnoseológica” denunciada por Rahner⁶⁹. No entanto, a teologia cristã não pode ignorar o modo pelo qual a humanidade de hoje representa o mundo, oriundo da criação divina e destinando-se à salvação. Não é por acaso que a visão evolutiva – para não dizer histórica – dominante há aproximadamente um século tem ressonâncias religiosas. Isso repercute numa teologia também sensível à dimensão histórica de sua mensagem. Reciprocamente, essa teologia pode sensibilizar mais o cientista à dimensão do sentido, que seu discurso não pode produzir, uma vez que essa não é a sua função.

⁶⁶ Id, p. 1062.

⁶⁷ TILLICH, P. *Systematic Theology*, op. cit., p. 308.

⁶⁸ MOINGT, J. *Dieu qui vient à l'homme*, op. cit., p. 1124.

⁶⁹ RAHNER, K. “Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften”, *Schriften zur Theologie*, B. X. Zürich: Benzinger, 1972, p. 77.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Girauda, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred



François Euvé é doutor em Teologia pelo Centro de Sèvres, onde leciona teologia dogmática e fundamental desde 1997, e é decano da Faculdade de Teologia dessa instituição. É diretor da Cátedra Teilhard de Chardin. Graduado em Física de Plasma pela Universidade Paris XI, entrou, logo após a conclusão do curso, para a Companhia de Jesus, em 1983. Foi ordenado sacerdote em 1989. De 1992 a 1995, ensinou Teologia no Instituto Saint-Thomas, em Moscou, na antiga União Soviética.

Algumas publicações do autor

Pensar a criação como jogo. São Paulo: Paulinas, 2006.

Science, foi, sagesse. Faut-il parler de convergence? Paris: L'Atelier, 2004.

Christianisme et nature. Paris: Vie chrétienne, 2004.