



CIÊNCIA E CRENÇA EM DEUS SÃO IRRECONCILIÁVEIS? UMA PONDERAÇÃO A PARTIR DE ALVIN PLANTINGA

**Science and belief in god are irreconcilable?
A reflection from Alvin Plantinga's perspective**

Robert Brenner Barreto da Silva*



* Doutorando em Filosofia pela
Universidade Federal do Ceará
(UFC).

Bolsista da Fundação Cearense
de Apoio ao Desenvolvimento
Científico e Tecnológico
(FUNCAP).

Contato:
roberttxplus@gmail.com.

RESUMO:

O objetivo desse ensaio é chamar a atenção para a ideia de que não apenas a ciência e a crença em Deus não são irreconciliáveis, como argumentar que a pressuposição da fé possibilita ganhos epistêmicos significativos em detrimento da postura metafísica naturalista que tem servido de base para a ciência desde o advento da modernidade. Para realizar esse itinerário reflexivo, será útil considerar as ideias desenvolvidas por Alvin Plantinga na obra *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, em que se terá por estudo de caso o evolucionismo e a sua relação com o naturalismo.

Palavras-chave: Crença; Deus; Ciência; Plantinga.

ABSTRACT:

The aim of this essay is to call the attention to the idea that not only science and the belief in God are not irreconcilable, on the other hand, I argue that the presupposition of faith makes possible to obtain significative epistemic gains in contrast with the naturalist metaphysical approach, which has been served as basis to science since the advent of modernity. In order to follow this reflexive itinerary, it will be helpful to consider the ideas developed by Alvin Plantinga in his work *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, in which the evolutionist theory and its relation with naturalism will be a case study.

Keywords: Belief; God; Science; Plantinga.

1 - INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZANDO O APARENTE CONFLITO ENTRE CIÊNCIA E CRENÇA EM DEUS

Esse trabalho tem por objetivo refletir sobre se a crença em Deus e a ciência são conciliáveis. Para atingir esse desiderato, três passos serão seguidos: a) compreender por que o conflito entre crença em Deus e ciência é meramente aparente; b) analisar o argumento do filósofo em estudo, Alvin Plantinga, segundo o qual existiria um conflito entre ciência e naturalismo metafísico, tendo por termo de comparação o paradigma evolucionista; c) avaliar de que maneira a ciência, o naturalismo e a crença em Deus se relacionam, a saber, se conflituosamente ou em harmonia.

Para grande parte daqueles que se dedicam ao mundo do conhecimento, a crença religiosa em Deus representa um severo entrave para o progresso da ciência. Na medida em que o saber racional é livre e investigativo, a religião seria dogmática e consideraria a si como portadora da verdade. Assim, ciência e fé não seriam conciliáveis.

Salvaguardadas as diferenças epistemológicas e metodológicas que existem entre ciência e religião, não é razoável considerar que apenas a religião seja constituída de pressuposições e crenças, ao passo que a ciência estaria vocacionada exclusivamente para a investigação pura. A própria premissa de que a ciência deve se basear naquilo que é empiricamente analisável já é, de antemão, não uma conclusão científica, mas uma consideração preliminar, de ordem metodológica, lastreada em pressupostos que nem sempre são demonstrados ou mesmo explicitados enquanto elementos não científicos. Se em ambos os saberes ou atividades estão pressupostas, no mínimo, crenças de caráter prático ou operacional, trata-se de avaliar a coerência entre as premissas dos respectivos modelos e o conhecimento adquirido através deles.

Para entender melhor o processo na história das ideias que sedimentou um aparente conflito entre crença em Deus e conhecimento científico, é útil destacar que, desde o início do século XVI, os princípios intelectuais introduzidos pela filosofia moderna passaram a ser formulados em um contexto de “ressaca” cultural em relação à postura obscurantista adotada por parte das autoridades político-religiosas ao longo da Idade Média (a qual não pode ser reduzida à “idade das trevas”). Tal pano de fundo orientou culturalmente aquele ambiente histórico para uma perspectiva crítica ao papel que a religiosidade poderia desempenhar nas diversas esferas de produção artística, científica, filosófica e social. Não por acaso, houve uma reação que se expressou na

rejeição à religião e à crença em Deus¹. Período esse no qual, por cerca de um milênio, a teologia foi sustentada como a concepção de ciência mais fundamental. A ela, inclusive, os demais saberes deveriam estar a serviço ou prestar reverência. Tendo em vista o histórico medieval, a modernidade foi gradativamente se secularizando como forma de prevenção contra a hegemonia política e cultural da religião.

Sobretudo no Iluminismo francês, consolidou-se uma percepção de que a fé em Deus servira apenas para suprir uma lacuna epistêmica que a ciência moderna viria a suprir, qual seja: a natureza não seria mais um mistério cuja explicação depende de um princípio transcendente, antes, contudo, ela poderia ser entendida a partir de si mesma. Antes do florescimento iluminista, o exemplo de Spinoza (1632-1677) é bastante pedagógico a respeito de como se pensaria a metafísica da modernidade em diante: não mais como projeto transcendente, mas como imanente. Em outras palavras, fortalece-se o movimento de pensamento que substitui a teologia pela antropologia, de modo que a natureza passa a ser vista como autônoma. O holandês pensou Deus como equivalente a natureza, compreendeu a realidade como imanente, tecendo duras críticas à tradição cristã que pensara Deus como sobrenatural, criador de todas as coisas e possuidor de uma intenção moral.

Posteriormente, autores como David Hume, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, bem como cientistas contemporâneos das mais diversas áreas têm adotado um discurso em prol do esvaziamento do papel que a crença em Deus pode desempenhar na vida individual e também na sociedade. A crença em Deus ou seria uma neurose, um ópio, uma projeção do próprio homem ou um escape moral para que o indivíduo não tenha que enfrentar o próprio vazio. No máximo, uma ferramenta útil para entender o humano quando ele supõe falar sobre Deus.

¹ Zilles (2005, p.463) descreve, de modo sumário, a construção do pensamento moderno e sua oposição ao legado medieval de crença em Deus: “No Iluminismo francês aliam-se tendências ateístas e agnósticas a uma crítica da Igreja e do Cristianismo, que depois desembocam numa confissão aberta do ateísmo. Desta maneira, Filosofia transforma-se e constitui-se em crítica e destruição da religião e da Teologia. Na Alemanha, L. Feuerbach interpreta a religião como projeção do homem, fundando-a no seu desejo de infinitude. Com isso interpreta os conteúdos da religião em sentido antropológico. Karl Marx considera a religião somente como compensação da injustiça social (ópio do povo). Nietzsche vê nela a expressão de um ressentimento hostil dos mais fracos à vida. Freud designa a religião como fuga neurótica e infantil diante da realidade. O positivismo da análise lingüística, inicialmente, qualificou proposições religiosas simplesmente como absurdas ou carentes de sentido. Contra tal crítica, Wittgenstein defende a experiência religiosa transcendental e o valor próprio do ‘jogo da linguagem’ religiosa. Assim, do ponto de vista filosófico, Wittgenstein reserva à religião e sua Teologia limites para sua própria legitimação”.

Em todos esses casos, a partir da modernidade, podemos dizer (sem ser viável apresentar mais do que uma breve exposição panorâmica de algumas das principais intuições filosóficas críticas ao binômio fé-razão, pensadas no contexto dessa reflexão teológica mais livre) que, seja na ótica da filosofia ou da ciência, a fé em Deus não tem sido mais apreciada como pujante, mas como fator limitante ao progresso do conhecimento e liberdade humana.

A título de exemplo, a fim de ilustrar mais contemporaneamente o espírito intelectual contrário à crença em Deus, é interessante considerar o caso de Jean Paul Sartre, filósofo francês de inclinação existencialista. No auge do século XX pós-guerra, ele considerará que sua filosofia não se propõe tanto a afirmar que Deus não existe, mas a considerar que, mesmo que tal ser existisse, não alteraria em nada a responsabilidade e liberdade do homem². A célebre construção segundo a qual a existência precede a essência, por sua vez, acena para o horizonte compreensivo em que Deus ou a crença em sua existência deveria ficar, no máximo, em condição secundária em relação à primazia dada ao próprio humano na determinação de si e de sua compreensão do mundo.

Desse empreendimento filosófico-científico de optar por não considerar a categoria da transcendência para compreender a realidade, deu-se um passo mais ousado na direção de tentar sepultar a ideia de Deus. Ou seja, a preocupação filosófica que perpassa a modernidade e a contemporaneidade, no que diz respeito à fé em um ente sobrenatural, não é apenas de ordem metodológica. Se esta fosse a hipótese, o discurso se limitaria a dizer que não compete à ciência afirmar se Deus existe ou não, pois tal inferência extrapolaria o escopo de seu método. Não é esse o caminho que nomes importantes da ciência pós-século XX têm seguido.

Alvin Plantinga, filósofo com o qual esse trabalho pretende dialogar, elencou jocosamente o que para ele são os quatro cavaleiros não do apocalipse, mas do ateísmo: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris e Daniel Dennett³. O que esses

2 SARTRE, 1987, 22. “O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o da sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus”.

³ Cf. PLANTINGA, 2012, preface, p.x, grifo nosso. “Many would dispute my claim that there is no serious conflict between religion and science - indeed, many seem to think naturalism or atheism is part of the

cientistas e filósofos contemporâneos têm em comum é justamente o empreendimento de tentar fragilizar as bases teóricas que levariam o homem a crer em Deus: particularmente sustentar como não faz sentido, do ponto de vista científico, pensar em um criador. Eles têm participado intensamente de debates, publicações acadêmicas e das mídias em geral tentando atrelar ao conhecimento científico a cosmovisão antiteísta. Além das indagações sobre por que o mal existe, se Deus é bom e todo-poderoso, bem como todas as outras que punham sob suspeita a divindade na filosofia, tornou-se possível questionar, sobretudo a partir do evolucionismo, uma crença comum aos três principais monoteísmos religiosos (judaísmo, cristianismo e islamismo), qual seja: a de que a natureza é obra prima de Deus. A princípio, em função da compreensão evolutiva, a natureza parece espelhar contingências, assimetrias e casualidades, não ser projeto de um criador.

Na patrística e, depois, na escolástica, o debate sobre a conciliação entre fé e razão sempre esteve em pauta, não sendo um privilégio hodierno. Até meados da modernidade, entendiam-se as esferas da crença e do conhecimento científico como cooperativos em relação à busca pela verdade⁴. Entretanto, como tem sido explanado, esse desafio tem se tornado cada vez mais robusto. Afinal, à luz da recente produção científica, da qual o evolucionismo é uma das correntes mais consolidadas, faz sentido defender a crença em

‘scientific worldview’. Among them are the "new atheists": Richard Dawkins, Daniel Dennet, Christopher Hitchens, and Sam Harris. **These are the Four Horsemen - not of the Apocalypse, nor of Notre Dame, but of atheism [...]**”.

⁴ Zilles (2004, pp 470-471), ao demarcar claramente o longo processo histórico que desembocou na separação entre teologia e ciência, estabelece um contraste entre a tradição precedente e a moderna, vide: “O conhecimento científico, baseado na racionalidade e na objetividade, emergiu lentamente do mundo da crença. A aquisição do conhecimento científico é um processo vagaroso e permanente, nunca completo. Contudo, no final dos séculos XV e XVI, ocorreu uma ruptura, na Europa, entre a hierarquia da Igreja católica e o conhecimento científico, em um contexto de grandes mudanças. A navegação marítima alargou os horizontes geográficos, e os cristãos confrontaram-se com novas religiões, novas culturas na Ásia e na América. O Cristianismo europeu foi fragmentado pela Reforma, por divisões. A própria visão do mundo, que os europeus tinham, modificou-se radicalmente. O geocentrismo foi substituído pelo heliocentrismo. O surgimento da ciência moderna anulou e relativizou certezas e convicções herdadas do passado, enfraqueceu critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Com isso, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução dos problemas novos. Com o zelo de defender a ortodoxia doutrinária, a Inquisição via na evolução científica uma ameaça para a fé cristã. A hierarquia eclesiástica não avaliou adequadamente a nova problemática em seu tempo. As ciências separaram-se do controle da Teologia e da Filosofia.”

Deus como válida racionalmente? Nas próximas secções pretende-se refletir sobre essa questão com o auxílio de Alvin Plantinga.

2 - CIÊNCIA, RELIGIÃO E NATURALISMO: ONDE ESTÁ O CONFLITO?

O tema central dessa obra de Plantinga *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford, 2012) consiste em apontar uma distorção em relação ao que se entende por ciência. Via de regra, os filósofos e cientistas têm pensado a ciência de maneira integrada ao naturalismo, que é uma compreensão metafísica sustentada sob a ideia básica de que a realidade existente e conhecível é aquela circunscrita ao conjunto do que pode ser chamado de empírico ou natural.

Plantinga irá definir o naturalismo como a compreensão de que não existe tal coisa como “deus”. Ao partir do naturalismo como premissa, qualquer hipótese que escape do plano inicialmente natural estará fora de cogitação, não por conclusões de ordem científica, mas por posição filosófica. Essa perspectiva teórica faz parte do que havia chamado de “ressaca cultural” e é ela mesma uma profilaxia contra a possibilidade da crença em Deus se tornar novamente, em algum momento, relevante para a ciência e a sociedade.

Tendo em vista esse contexto naturalista da ciência, Plantinga irá argumentar que o suposto conflito entre os postulados das religiões – especialmente as monoteístas - e a ciência - , na verdade, reflete uma incompatibilidade entre religião e naturalismo. Nesse sentido, permaneceria sendo possível estabelecer diálogo entre ciência e religião, desde que aquela não seja compreendida como sinônimo de naturalismo. Entre os diversos méritos que Plantinga possui nesse livro, além de trazer a lume o problema do naturalismo, é o de defender logicamente, dentre outras coisas, a validade de noções como a de “milagre” e a de que crer em Deus não seria muito pior, como se imagina, do que admitir que a natureza seja explicada apenas por meios naturais. Ambas são pressuposições pré-científicas que necessitam ser abordadas, como tais, a partir dessa perspectiva. Mais do que isso, Plantinga evidencia que o conflito está em associar ciência e naturalismo e não em articular ciência e religião. Dado o amplo elenco de questões que essa obra suscita, faz-se necessário delimitar alguns parâmetros quanto ao que será trabalhado doravante.

O exemplo que será utilizado para por em relevo a argumentação de Plantinga é o evolucionismo. De modo que o presente texto irá concentrar sua abordagem sobre a conjunção entre evolucionismo e naturalismo. Será analisado o argumento de que ela implicaria inexoravelmente na desconfiança quanto à eficácia dos nossos aparatos cognitivos em relação à crença de que conhecemos de fato alguma coisa ou não, o que culminaria em um tipo de ceticismo que enfraqueceria a atividade científica.

Do ponto de vista da capacidade de conhecer e das potencialidades cognitivas do homem, é possível admitir como verdadeira a teoria evolucionista, uma vez que, por seleção natural, há apenas uma ordem cega e adaptativa, cujo fator de desenvolvimento é a sobrevivência? Em outras palavras, valores como verdade e perfeição não fazem parte de uma natureza humana, sendo a perpetuação da espécie o elemento mais fundamental para que o homem pudesse permanecer vivo. Nesse cenário, qual a base epistemológica para afirmar que uma teoria X ou Y é verdadeira, se a própria cognição pode estar limitada por condições evolutivas inaptas ao conhecimento do estatuto de verdade?

Se considerarmos que é fundamental para qualquer pesquisa ter como pressuposto que nossas faculdades cognitivas são confiáveis, ao mesmo tempo em que consideramos que essas faculdades advêm de processos evolutivos, estaríamos com problemas se tivéssemos de admitir ou que nossas faculdades cognitivas não são confiáveis ou que elas não se explicam evolutivamente. Esse dilema se torna o caso quando entendemos que Deus não existe, conforme pressupõe o naturalismo, uma vez que nossas faculdades cognitivas foram formadas evolutivamente em função de adaptações cujo fim é a sobrevivência. Ocorre que isso põe em dificuldades a confiabilidade do nosso aparato cognitivo, porque a procedência dele, em um contexto naturalista, tem como norte exclusivo a sobrevivência e não a produção de crenças verdadeiras sobre nós mesmos ou sobre o mundo que nos cerca.

Dito isso, a aceitação do naturalismo, conjugada ao evolucionismo, no que tange à confiabilidade das nossas faculdades cognitivas, não é frutífera. Consequentemente, se o naturalismo possibilita a dúvida quanto às competências cognitivas, ela gera questionamentos sobre qualquer tipo de crença, inclusive a de que o evolucionismo é verdadeiro e o de que o pano de fundo adequado para sua explicação é o naturalismo. Nas palavras de Plantinga:

(1) $P(R/N\&E)$ é baixa; (2) qualquer um que aceite (acredite) $N\&E$ e vê que $P(R/N\&E)$ é baixa tem um anulador para R ; (3) qualquer um que tem anulador para R tem um anulador para qualquer outra crença que ele pensa que tem, incluindo a própria $N\&E$; (4) Então, se alguém aceitar $N\&E$, ela adquire um anulador para $N\&E$, logo $N\&E$ é autoanulada e não pode ser racionalmente aceita. Conclusão: $N\&E$ não pode ser racionalmente aceita. (PLANTINGA, 2012, tradução nossa, p.345) ⁵.

O excerto acima traz, na linguagem da lógica formal, o argumento de Plantinga contra a reunião do evolucionismo com o naturalismo. Em outras palavras, o que ele está a desenvolver, considerando que P representa uma proposição no molde “é verdade que”; R significa que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis; N expressa o naturalismo e E o evolucionismo, é que se deve considerar a associação das respectivas premissas: 1) nossas faculdades cognitivas são confiáveis; 2) não existe Deus (Naturalismo); 3) nossas faculdades cognitivas são produto de processos evolutivos.

Quando as premissas do naturalismo (não existe Deus) e do evolucionismo (faculdades cognitivas resultantes de processos evolutivos) estão em conjunção “ $N\&E$ ”, tem-se uma probabilidade muito baixa de que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis “ R ”⁶, pois, ao basear-se na sobrevivência, o processo evolutivo, pensado

5 PLANTINGA, 2012, p. 345. “(1) $P(R/N\&E)$ is low; (2) anyone who accepts (believes) $N\&E$ and sees that $P(R/N\&E)$ is low has a defeater for R ; (3) anyone who has a defeater for R has a defeater for any other belief she thinks she has, including $N\&E$ itself; (4) if one who accepts $N\&E$ thereby acquires a defeater for $N\&E$, $N\&E$ is self-defeating and can’t rationally be accepted – conclusion: $N\&E$ can’t rationally be accepted”.

⁶ Sobre o sentido de probabilidade adotado por Plantinga na exposição desse argumento e que aparece subjacente ao seu itinerário reflexivo, deve-se esclarecer que ele expressa a ideia de uma probabilidade condicional, conforme demonstra (SOARES, 2015, pp.111-112): “Para formular seu argumento, Plantinga usa a ideia de probabilidade condicional que funciona, de forma aproximada, da seguinte maneira: dada uma proposição p qualquer, sob qualquer proposição q , a proposição q é a probabilidade de que p é verdadeira dado que, sob a condição de que, q é verdadeira. Para exemplificar isto pensemos o seguinte exemplo: A probabilidade de que o Sr.A viva até os oitentas anos, dado que agora ele tem apenas trinta e cinco anos, está acima do peso, não se alimenta corretamente e nem faz exercícios e, além disso, seus pais e avós morreram todos antes dos cinquenta anos, é muito baixa. Agora, contraste com a probabilidade de o Sr.B viver até os oitenta, pois já agora tem setenta anos, nunca fumou, cuida de sua alimentação e corre dez quilômetros por dia e todos os seus parentes mais próximos morreram acima dos cem anos de idade. A probabilidade do Sr. B chegar aos oitenta anos é muito maior. Com esta ideia de probabilidade objetiva, Plantinga apresenta a primeira premissa de seu argumento como sendo a probabilidade condicional de que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis, dado o naturalismo juntamente com a proposição de que viemos a ser assim por meio da evolução, é baixa”

apenas naturalisticamente, pode desenvolver um estatuto cognitivo não interessado na verdade ou em ter crenças verdadeiras, o que cria, por si, um “anulador” para a proposição de que naturalismo e evolucionismo sejam conjuntamente verdadeiros. Nesse caso, para que seja preservado o núcleo central de qualquer atividade científica, a saber, a confiabilidade dos nossos aparatos cognitivos, é preciso deixar de lado o conflito com o naturalismo e propor caminhos alternativos, entre os quais a crença em Deus não seria empecilho. Resumidamente, o argumento evolucionário de Plantinga contra o naturalismo não se propõe a provar que o naturalismo ou o evolucionismo sejam por si mesmos falsos, mas a mostrar que a conjunção entre ambos não parece ser sensata. Sobre a fragilidade das competências cognitivas em um cenário no qual evolucionismo e naturalismo estão juntos, leia-se:

Mas a seleção natural privilegia apenas comportamentos adaptativos, ou seja, não privilegia crenças, mas modos de agir que sejam mais vantajosos para o indivíduo e a espécie em termos de sobrevivência e reprodução. Nesse caso, para o naturalista evolucionista, o objetivo último de nossas faculdades cognitivas, assim como de todas as outras faculdades, é apenas o de contribuir para um determinado comportamento, visando à sobrevivência e maior reprodução dos indivíduos da espécie humana. A função dessas faculdades, portanto, não é primariamente produzir em nós crenças verdadeiras. Assim, podemos duvidar que essas faculdades realmente nos deem crenças, em sua maior parte pelo menos, verdadeiras, pois a função primária é algum tipo de utilidade e isso pode ser obtido sem que as crenças formadas sejam verdadeiras. Em outras palavras, deixadas em si mesmas, as ocorrências naturais descritas pelo neodarwinismo poderiam levar à constituição de seres humanos com aparatos cognitivos que fossem vantagens comparativas em termos biológicos, mas isso não tem necessariamente a ver com a produção de crenças verdadeiras, pois comportamentos adequados podem ser resultados de crenças falsas (PORTUGAL, 2008, p.77).

Ao minar a confiabilidade do aparato mental e da faculdade de pensar, por confinar a história da evolução a mecanismos necessária e estritamente naturais, não restaria outra posição a não ser a cética: tudo o que dissemos sobre a evolução até aqui é tão verdadeiro quanto afirmar que foi tudo diferente. Ou seja, por mais plausível que a teoria se apresente, o modo como a racionalidade é instituída nesse contexto epistemológico permite uma autossabotagem no que tange ao caráter propositivo da empresa científica, ainda que sabidamente sempre provisória.

Um cientista só investiga por que crê que ou está diminuindo a sua própria ignorância ou por que está acrescentando conhecimento. Nesse sentido, ainda que a dúvida seja permanente em relação aos resultados provisórios, o que estimula a

empreitada são sempre as crenças em dialética com as dúvidas, sejam elas de caráter puramente prático ou religioso. O naturalismo, por sua vez, ao servir como substituto teórico dessas pressuposições ou crenças, é simultaneamente uma convicção assim como as outras, mas também traz nele mesmo o encaminhamento para por tudo sob suspeita, pois fragiliza a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas. De modo mais analógico, Plantinga explica esse problema:

Há uma droga - chame-a de XX - que destrói a confiabilidade cognitiva. Eu sei que 95% daqueles que ingerem XX tornam-se cognitivamente não confiáveis dentro de duas horas após a ingestão; eles então acreditam mais em proposições falsas do que em verdadeiras. Suponha que eu venha a acreditar tanto que eu tenha ingerido XX há algumas horas e que $P(R/\text{Eu tenha ingerido XX há algumas horas})$ é baixa; tomadas juntas, essas duas crenças me dão um anulador para a crença inicial de que minhas faculdades cognitivas são confiáveis (PLANTINGA, 2012, tradução nossa, p.342)⁷.

Se levarmos a premissa naturalista até as últimas consequências, no caso do evolucionismo, é razoável supor que ela não é estimulante da pesquisa científica. Ao contrário, ela parece colocar o rigor dessa empresa em xeque. Se pressupuséssemos, de outro modo, que a natureza é orientada por leis, regularidades e princípios e que a racionalidade tem origem confiável, não parece que seria problemático compreender o paradigma evolucionista. Esse exemplo pode ser tomado como uma hipótese de conciliação entre crença em Deus, isto é, a crença naquele que teria instituído a ordem natural, e a evolução. Assim, faria sentido admitir que, por mecanismos adaptativos, as diversas espécies tenham se desenvolvido e se perpetuado. Inclusive, a essa hipótese dá-se o nome de evolucionismo teísta ou evolução inteligentemente guiada.⁸ A compreensão científica recorre a Deus como princípio explicativo para que tamanha complexidade observável na natureza tenha se dado dessa maneira e não de outra. Poderia ser lembrado o clássico questionamento: “por que existe o ser e não o nada?”.

7 PLANTINGA, 2012, p. 342. “there is a drug – call it XX – that destroys cognitive reliability. I know that 95 percent of those who ingest XX become cognitive unreliable within two hours of ingesting it; they then believe more false propositions than true. Suppose further that I come to believe both that I’ve ingested XX a couple of hours ago and that $P(R/I’ve ingested XX a couple of hours ago)$ is low; taken together, these two beliefs give me a defeater for my initial belief that my cognitive faculties are reliable”.

8 Não estou a defender essa posição como a mais compatível com o cristianismo ou com o teísmo em geral, mas apenas fazendo o exercício de pensamento segundo o qual, ainda que a compreensão cientificamente correta seja o evolucionismo, a crença em Deus permanece forte e mesmo útil para a construção de um edifício epistemológico rigoroso.

De Aristóteles, passando por Tomás de Aquino e Descartes, observa-se a tendência relativamente constante na história da filosofia de buscar subsídio ontoepistemológico em Deus, sob pena de ruir qualquer possibilidade de conhecimento. Um sincero ceticismo – como foi o de Descartes – leva a uma encruzilhada em que se opta ou pela aporia ou pela transcendência. Entre essa percepção e aquela que considera a crença como hostil à produção científica existe uma diferença abissal cuja melhor avaliação pode ter como arbítrio o próprio desenvolvimento da história da ciência. Excetuando os eventos transcorridos na Idade Média, que não são intrínsecos à razão de ser da crença em Deus, tem sido salutar investigar a natureza como ordenada, consequentemente pressupor que a sua condição de possibilidade é transcendente.

A possibilidade matemática de que aleatoriamente se processem as múltiplas combinações inferidas pelos evolucionistas é baixa. Nesse sentido, pretender explicar a natureza por ela mesma, como quer o naturalismo metafísico, sem admitir que essa natureza possua outras explicações para sua existência, faz aparecer um conflito entre a ciência e a posição naturalista: porque esse posicionamento é estranho àquilo que o método científico pode apontar como resultado, a saber, impede-o de analisar todas as possibilidades de hipóteses por critérios não oriundos de investigação científica.

Pela porta dos fundos, travestida de cética, a ciência pode ganhar contornos dogmáticos uma vez ancorada no naturalismo metafísico, levando em conta que ele não seria produto de investigação, como é a ciência, mas de convicção filosófica prévia. É preciso, portanto, distinguir a natureza das proposições científicas daquelas que o naturalismo metafísico oferece. Enquanto a ciência, via de regra, tece juízos de fato, tais como o de avaliar a propriedade perfurante de uma faca; a filosofia, por exemplo, pode tecer juízos de valor, os quais ultrapassam à ciência em seu escopo, tais como o de que a faca é ruim porque mata. Mas poderia concluir também que a faca é boa por auxiliar em atividades humanas rudimentares, como fatiar um pão. Analogamente, da descrição empírica da natureza não se pode inferir a perspectiva naturalista-metafísica sobre Deus como necessariamente certa, em virtude de o discurso científico se ater sobre juízos de fato, os quais estão referidos à natureza. Deus, nos contornos esboçados, está além da natureza. A interpretação naturalista é possível e válida, mas precisa ser situada no campo de compromissos metafísicos, tais como o da crença em Deus e não como uma resultante, quase que inevitável, da pesquisa científica.

Nesse sentido, ao se supor eliminar a transcendência, que é o pressuposto básico da crença em Deus - pelo menos em uma perspectiva monoteísta -, como princípio explicativo para a realidade natural, não a partir de refutação, mas como pressuposto, abre-se margem para questionar a compatibilidade existente entre os seus estatutos teóricos, isto é, entre o que deveria ser a ciência e o que significa ter o naturalismo metafísico como referencial teórico.

A provocação que se coloca é a seguinte: se não ultrapassarmos o estágio inicial de desconfiança no que diz respeito às nossas competências cognitivas, faz sentido, a partir do tipo de ceticismo especulado, propor teorias tão ousadas e até mesmo supor eliminar do horizonte a crença, Deus ou a religião? Na história da filosofia um termo célebre caminha ao lado do ceticismo: a *epoché*, este conceito expressa a suspensão do juízo perante a dúvida, em vez de a propositura de falsas certezas. Não obstante, essa atitude suspensiva parece não estar sendo transportada para a temática “como avaliar Deus ou a crença em sua existência”.

Além disso, é oportuno relembrar que o naturalismo, nos termos de Plantinga, leva à desconfiança radical, condição infrutífera ao desenvolvimento da ciência. Entretanto, a cosmovisão predominante dos filósofos e cientistas, no que tange à compreensão sobre o universo e a vida, passa por interpretar a ciência à luz de uma concepção naturalista da realidade. Deste modo, é importante explicitar o pressuposto metafísico naturalista, de modo a entendê-lo como uma das opções possíveis e não como condição *sine qua non* para a produção científica.

A tendência de tratar a crença em Deus e a ciência como incompatíveis não faz sentido, a despeito de uma determinada crença vir a se mostrar falsa mediante a avaliação ulterior de seus conteúdos. Ora, a crença em Deus se situa no plano de uma espécie de interpretação totalizante da natureza, na qual se atribui, por exe., a Deus a explicação causal para a natureza ser o que é. Ao passo que parte do pressuposto - na perspectiva dos monoteísmos - de que a racionalidade é confiável porque é também o homem criado por um Deus inteligente e bondoso. No que se refere à evolução, tanto seria possível apoiá-la quanto rejeitá-la sem produzir desarmonia entre o papel factual da ciência e a interpretação que se faz dela. O naturalismo, por sua vez, apresenta problemas em se manter coerente com o que é produzido pela ciência. Na associação com a evolução, ele fragiliza pressupostos epistêmicos, tais quais os de que são

confiáveis as suas proposições, se o nosso estatuto cognitivo tiver sido selecionado para a sobrevivência e não para crenças verdadeiras.

3 - CONCLUSÃO

Ao tomar por estudo de caso a relação entre evolucionismo e naturalismo, tornou-se perceptível que a ciência tem se apoiado sobre bases, no mínimo, epistemologicamente questionáveis, se partirmos dos pressupostos probabilísticos adotados por Plantinga. Tal se infere na medida em que a evolução pauta suas convicções racionais sobre pressupostos naturalistas, de estirpe metafísica, que induzem mais a uma atitude de desconfiança do que a uma que tornaria possível propor que a natureza se comporta de modo A ou B.

Não parece plausível também, a partir da relação apontada entre naturalismo metafísico e evolucionismo, levantar a pretensão de explicar que, há milhões de anos, a natureza tem sido de uma forma X ou Y. Se o estatuto do pensamento, que é a condição preliminar de qualquer pesquisa, está suscetível a uma formação cuja explicação depende de sobrevivência e aleatoriedade (tanto de um ponto de vista estatístico, quanto de um ponto de vista da falta de propósito), não pode essa mesma faculdade saltar suas limitações intrínsecas e agir como se, em seu juízo, existissem leis universais capazes de validar, por exemplo, uma história natural.

Por outro lado, à luz da crença na existência de Deus, que é objeto de fé, mas também de contemplação racional, até mesmo a evolução pode ganhar sentido mais sólido, tendo Deus como fundamento metafísico de sua narrativa fenomênica. Nessa perspectiva, o diálogo por si só entre ciência e crença em Deus não somente é possível, como a crença em Deus pode trazer ganhos para o conhecimento humano, se ele for bem sucedido em oferecer pilares mais confiáveis para a empresa científica.

A crença em Deus continua sendo um caminho viável para dar sentido à existência, garantindo à empreitada científica o status de ser mais do que uma mera especulação para ser uma harmoniosa maneira de compreender uma natureza que se faz conhecida pelas competências racionais humanas. Sem dúvidas os dogmas religiosos não podem ser utilizados como pretexto para frear o espírito científico, mas não se deve também excluir a contribuição que a crença em Deus pode oferecer ao homem em termos de estímulo quanto à sua ideia de que a natureza possa ser conhecível.

É possível pensar o caminho seguido por Descartes como um exemplo. Após questionar tudo, ele intuiu: ideias, como a de perfeição, e mesmo a de que não estamos sendo perpetuamente enganados quanto ao nosso pensamento, não podem ser produzidas pela natureza material nem pela mente. O itinerário reflexivo revela, então, a necessidade de um princípio precedente e transcendente para dar sustentação a algo que não pode ser produto do próprio homem nem da natureza. Deus tipifica essa transcendência e o caráter bondoso dele permite afastar a ideia de sabotagem quanto à validade do conhecimento humano.

A categoria transcendência, portanto, não é uma negação da natureza, é a condição de possibilidade para entendê-la, se for seguida a perspectiva segundo a qual a crença em Deus pode auxiliar a busca pelo conhecimento científico. A recomendação racional de se construir um edifício sempre tendo por base um alicerce forte costuma nesse tema ser ignorada em prol de uma explicação que não torne viável associar de qualquer maneira a complexa natureza a um ser divino. O exemplo da tese evolucionista parece demonstrar, entretanto, que é legítimo questionar as pressuposições metafísicas do naturalismo assim como não é impossível admitir que a crença em Deus seja o pressuposto mais plausível para suportar cognitivamente e epistemologicamente os postulados da ciência, quaisquer que eles sejam, na medida em que nenhum deles é definitivo. Assim, a crença em Deus e a atividade científica não são irreconciliáveis, por outro lado, são parceiras na realização da difícil tarefa de buscar a verdade.

REFERÊNCIAS:

PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. O Cristão Contra-ataca: Alvin Plantinga e as Críticas ao Naturalismo Ontológico. **Agnes** (PUCSP), v. 7, p. 61-88, 2008.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo** (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1987.

SOARES, Emerson. Naturalismo, Função Própria e o Argumento Evolucionário de Plantinga contra o Naturalismo. **Contemplanção - Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II**, v. 12, p. 96-120, 2015.

ZILLES, Urbano. Fé e razão na filosofia e na ciência. **Teocomunicação** (PUCRS. Impresso), Porto Alegre, v. 35, n.149, p. 457-479, 2005.