

Secularização, Cristianismo e Ciência: Será Mesmo o Fim?

Agnaldo Cuoco Portugal¹

RESUMO

O objetivo do artigo é avaliar em que medida o fenômeno da secularização significa a perda de sentido do cristianismo como fonte de respostas para grandes questões humanas, sejam elas do campo teórico ou do conhecimento, sejam do campo prático ou da ação. O texto começa apresentando um sentido duplo do termo “secularização”, um implicando a completa perda do sentido religioso e outro se referindo apenas a sua alteração. Em seguida, estuda a relação entre o cristianismo e as ciências naturais de um ponto de vista histórico, desmistificando algumas supostas inconsistências entre a religião cristã e as ciências naturais. Por fim, apresenta críticas à concepção segundo a qual a realidade consiste apenas no que está no âmbito do estudo das ciências empíricas, conhecido como naturalismo ontológico, e que tem como consequência a negação da possibilidade de realidades sobrenaturais, supostas pelo cristianismo. O trabalho conclui defendendo que, em vista da atividade científica moderna, não há por que pensar que a secularização deva significar que o cristianismo não tem mais nada a dizer na cultura contemporânea.

Palavras-chave: secularização, cristianismo, ciência moderna, naturalismo.

1 Universidade de Brasília. Email: agnaldocp@umb.br

ABSTRACT

The aim of this article is to evaluate the extent to which the phenomenon of secularization means that Christianity has lost its meaning as a source of responses to big human questions, either in the theoretical or in the practical domains. The text starts presenting a double sense of “secularization”, one implying the complete loss of religious meaning and the other one referring simply to its modification. Next, the relationship between Christianity and natural sciences is studied from a historical point of view, demystifying some alleged inconsistencies between the Christian religion and the natural sciences. In the final part, criticisms are made against the conception according to which reality consists only of what is in the domain of empirical sciences, a position known as ontological naturalism, which denies the possibility that there are supernatural realities, supposed by Christianity. In the conclusion, the article argues that, in view of modern scientific activity, there is no reason to think that secularization has to mean that Christianity has nothing to say in contemporary culture anymore.

Keywords: secularization, Christianity, modern science, naturalism.

Dois Conceitos de Secularização e um pouco de sua História

Para começar, proponho que tentemos entender melhor do que estamos dizendo quando falamos de “secularização”. Em termos gerais, trata-se de um processo pelo qual algo que estava sob o domínio religioso passa para o domínio leigo, ou do âmbito eclesiástico para o âmbito do mundo cotidiano ou secular. Assim, por exemplo, diz-se que um cemitério foi secularizado quando o controle deste passou de uma igreja para uma empresa privada ou para o Estado. Fala-se também que um religioso se secularizou quando deixou de fazer parte de uma ordem religiosa ou mosteiro e passou a fazer parte do clero de uma diocese, que não por acaso é também conhecido como “clero secular”. Em outras palavras, secularização tem a ver com perda total do caráter ou da ligação religiosa em certos contextos (no exemplo do cemitério) ou com a mudança da forma como se vive a religiosidade – de uma forma mais totalizante e onipresente, para uma forma que inclui o contato com realidades não religiosas também (como no exemplo da passagem da vida monástica para o clero secular). Assim, secularização pode significar a total perda da religiosidade ou uma simples mudança no modo como esta é vivida.

Apesar de parecerem banais, os exemplos acima do cemitério e da mudança na vida religiosa indicam dois sentidos bastante diferentes daquilo que o termo “secularização” quer dizer quando usado para se referir àquilo que caracteriza os tempos atuais em relação aos tempos anteriores à modernidade. Antes de aplicar esses dois sentidos ao problema da relação entre cristianismo e ciência, precisamos entender melhor essas mudanças em termos históricos. Neste texto, faremos esse percurso com a ajuda de um trabalho monumental, que será apresentado aqui de modo bastante breve: *A Secular Age* (2007) do filósofo canadense Charles Taylor.

Taylor distingue três sentidos de secularização quanto à situação específica da chamada sociedade ocidental nos últimos quinhentos anos e que inclui especialmente o oeste da Europa e a América do Norte. No primeiro sentido, temos o fenômeno de que a fé religiosa cristã deixou de fazer parte da esfera pública de um modo constante, tornando-se predominantemente um assunto privado. No segundo sentido, secularização significa a diminuição significativa no número de pessoas que se declaram acreditar em Deus e que participam de atividades religiosas regularmente hoje em dia, em comparação com o século XVI. O terceiro sentido entende a secularização como uma mudança na sociedade ocidental na qual se passa de uma situação em que é quase impossível não acreditar em Deus para uma na qual esta é apenas mais uma opção entre outras (Taylor, 2007, p. 3).

Taylor se concentra no terceiro sentido de secularização – apesar de admitir que de fato acontecem os fenômenos a que se referem os outros dois – procurando entender não tanto a mudança em relação à crença em Deus, mas sim ao que ele chama de “condições de crença”, ou seja, dos tipos de experiência vivida quanto à religião ou ao tipo de sentido que a religião geralmente oferece. O que aconteceu nesse período foi o aparecimento de tipos de experiência como essas e que são opções reais enquanto alternativas ao cristianismo. Em outras palavras, o processo de secularização vivido pelo ocidente se refere a uma pluralização dos modos pelos quais se entende que a vida adquire ou pode adquirir “plenitude”. Se antes do século XVI, no período medieval, a única escolha era a vida religiosa, outras opções passaram a surgir a partir de então, especialmente a alternativa naturalista, ou seja, sem referência a Deus (Taylor, 2007, p. 8).

Diferentemente do ocidental do ano de 1500, o do século XXI é capaz de não ver os eventos naturais como ações de Deus, de entender que a sociedade é formada pelo conjunto das ações humanas apenas e, muito frequentemente, não acreditar na ação

de anjos, demônios e bruxas, ou seja, não crer que o mundo seja encantado. Trata-se de um processo não apenas de subtração, de perda de algo, mas de substituição de uma sociedade hierarquizada, com acesso mediado pela figura do rei, para uma coletividade horizontal, formada por iguais, despersonalizada (a figura do rei é substituída por instituições regidas por regras válidas para todos) e com acesso cada vez mais imediato às suas instâncias de decisão.

Por outro lado, a partir da Reforma Protestante especialmente, temos não mais um mundo no qual é normal que uns poucos se dediquem à devoção e prática religiosa enquanto a maioria apenas trabalha no campo ou guerreia – o modelo padrão na Idade Média feudal. Aos poucos, a proposta foi sendo de universalizar o desenvolvimento espiritual, traduzindo a Bíblia para o vernáculo e universalizando a alfabetização, de modo que todos pudessem ter acesso à Palavra de Deus. Além disso, o contato com Deus também é tornado mais direto, não mais apenas pelos sacramentos ministrados pelo clero, mas diretamente, através da palavra e da ação direta do Espírito Santo. Por outro lado, uma ética do trabalho e da austeridade quanto ao usufruto dos prazeres deixava de ser um voto específico dos que haviam optado pela vida religiosa e passava a ser praticada por todos. De um “eu poroso”, passivo da ação de seres sobrenaturais de todo tipo, passava-se para um “eu protegido”, que confiava na graça divina, mas também na disciplina e na ordem do trabalho austero. A própria ação de Deus passava a ser vista como criação de um plano organizador, tal como a ordem social que é organizada pela legalidade impessoal.

Aos poucos, ia-se passando de um Deus que intervinha de modo misterioso e inescrutável, para um Deus que havia criado o mundo e sua ordem, mas que a deixara funcionar por si mesma conforme o planejado. Estamos a um passo da crença de que

não há necessidade mais de Deus. E esse passo é dado no século XVIII e reforçado no século XIX, quando uma visão de mundo materialista começa a ser vista como uma forma madura e respeitável de encarar as coisas, enquanto a crença num Deus pessoal é crescentemente vista como infantil e sem respaldo. O mundo aos poucos vai sendo entendido como inteiramente imanente, sem nenhum eco lá fora da vida interior que experimentamos em nós. Observa-se, a partir daí, outro elemento importante dessa mudança: o individualismo e a crença num “deus interior” de forte conotação panteísta. Esse panteísmo de fundo individualista e o ateísmo materialista são dois dos principais exemplos de formas alternativas ao cristianismo como resposta à busca de plenitude na cultura ocidental desde então. Ambos têm em comum uma concepção naturalista acerca do que é fundamentalmente a realidade.

Taylor parece ter razão ao defender que nossa época no ocidente tem como novidade característica a emergência de uma forma de vida e um tipo de experiência pessoal que prescindem da figura de um Deus pessoal. Coincide com o surgimento desse fenômeno o desenvolvimento das ciências naturais modernas e é comum que se veja o declínio da hegemonia da forma religiosa de ver o mundo e o aparecimento e progresso das ciências não como uma mera coincidência, mas como uma relação causal. Em outras palavras, o processo de secularização seria devido ao avanço da ciência, pois elas seriam essencialmente antagônicas. É essa ideia que vamos analisar nas próximas partes.

Ciências Naturais e Cristianismo

A tese da oposição como forma da relação entre religião e ciência é certamente a mais popular dentre as possibilidades geralmente discutidas pelos estudiosos². Em grande medida, essa popula-

² Classicamente, os especialistas no assunto se referem a uma tipologia que inclui, além de conflito (que entendemos aqui pelo termo mais geral “oposição”), também “independência”, “diálogo” e “integração” (cf. Barbour, 1998).

ridade se deve à enorme repercussão que houve no meio acadêmico de obras como *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) de Andrew Dickson White. Elas serviram de base para outro livro talvez mais conhecido do grande público: *Religion and Science* (1935) de Bertrand Russell. Em comum, esses trabalhos defendem a tese de que o desenvolvimento da ciência moderna teve como resultado o contínuo declínio da influência do cristianismo na cultura e sociedade ocidentais. Em outras palavras, o progresso científico teria sido a principal causa da secularização no sentido de perda de religiosidade e, conseqüentemente, teve de enfrentar a reação das instituições eclesiásticas que teriam sido majoritariamente contra o avanço do conhecimento sobre a natureza.

Talvez a ênfase nos aspectos existenciais e no caráter simbólico não realista da crença cristã da filosofia contemporânea não tenha ajudado a responder essas acusações. Por um lado, não se pode negar que a religião tem propósitos de significação que envolvem dimensões existenciais e éticas que escapam ao alcance das ciências, embora essas possam ter algo a dizer sobre a origem de certos comportamentos e sentimentos. Isso, em alguma medida, justifica falar da prática religiosa de um modo que a distingue fortemente da atividade científica. Por outro lado, no entanto, as religiões fazem também alegações acerca do que é “verdadeiramente real”, ou seja, elas têm geralmente um credo constituído de afirmações sobre o que é a realidade fundamentalmente – algo que pode ser traduzido filosoficamente como sendo uma “metafísica”. Assim, a ênfase existencial e ética da defesa da religião acabou omitindo a dimensão teórica e metafísica do cristianismo, de um modo que permitiu interpretações no mínimo confusas acerca da relação entre fé e razão na filosofia nos últimos duzentos anos³.

3 O trabalho do filósofo britânico Richard Swinburne foi dedicado a tentar romper essa omissão. É interessante, a esse respeito, o depoimento que ele faz em sua autobiografia intelectual (Swinburne, 1994, p. 2).

Em parte, pelo menos, esse refúgio nas dimensões existencial e ética da religião cristã foi uma maneira de protegê-la da verdadeira cruzada promovida pela filosofia moderna contra a metafísica e a teologia. Um momento eloquente dessa forte crítica na filosofia desde o século XVIII é o famoso final da *Investigação acerca do Entendimento Humano* (2010 [1748]) de David Hume:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que devastação devemos fazer? Se tivermos em nossa mão, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e perguntarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões (Hume, 2010 [1748], p. 211).

É claro na passagem acima o contraste entre os livros que deveriam ser jogados ao fogo e as obras com as quais se poderia aprender algo de aproveitável, certamente ligadas às ciências naturais e formais. Em outros termos, Hume pressupõe que as ciências se opõem à teologia e à metafísica e, se essas forem mesmo dimensões essenciais do cristianismo, o desenvolvimento das ciências não teria como ser compatível com a religião cristã⁴.

Porém, é importante fazer ver que a investigação acadêmica rigorosa tem mostrado tanto que as instituições religiosas não foram historicamente contra a pesquisa científica quanto que o desenvolvimento da ciência não foi responsável pela secularização. O livro *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (2009)

4 A *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787) de Kant também contrasta a metafísica e a teologia com as ciências, embora não opte pela incendiária solução de Hume. Depois de excluir o discurso sobre Deus do âmbito teórico da razão, Kant propõe resgatá-lo no âmbito prático, no que teve grande influência no pensamento filosófico posterior, haja vista a opção deste por dar à religião um papel ético e existencial apenas, como afirmei acima. O importante para nós é que o contraste entre ciência e crença religiosa também tem um papel central nessa obra fundamental do pensamento moderno.

é um bom exemplo do quanto o trabalho científico mais acurado mostra que a história da relação entre ciência e religião (particularmente a cristã) é mais complexa que a tese da oposição. Com textos altamente informativos e muito bem documentados, a coletânea vai desmontando várias crenças falsas que foram se estabelecendo no imaginário popular e mesmo no credo de membros de comunidades científicas e acadêmicas. Menciono aqui uma lista breve dessas crenças falsas e do que mostra a pesquisa histórica séria:

1) Que o surgimento do cristianismo foi responsável pelo fim da ciência antiga – na verdade, “nenhuma instituição ou força cultural do período patrístico ofereceu mais encorajamento para a investigação da natureza do que a igreja cristã” (Lindberg, 2009, p. 17). Embora o entendimento da natureza não fosse o principal objetivo do pensamento cristão, este não o descartava e até o considerava um elemento importante para a compreensão das Escrituras e da mensagem de salvação, daí a razão do cultivo das ciências naturais ao longo de todo o período inicial da igreja cristã.

2) Que a igreja cristã medieval impediu o crescimento da ciência – ao contrário, o período medieval cristã deu origem à universidade, que se desenvolveu com forte apoio do papado, inclusive com a proteção da comunidade acadêmica contra ingerências dos poderes políticos locais, o que foi condição fundamental para o bom desenvolvimento do seu trabalho. E nas universidades medievais não se estudava apenas teologia, ao contrário, teologia era cursada por uma pequena minoria. E o desenvolvimento das ciências naturais na universidade medieval foi altamente significativo, sem o qual não teria acontecido a chamada revolução científica moderna (Shank, 2009, p. 22).

3) Que os cristãos medievais ensinavam que a terra era plana e não redonda – de fato, todo pensador medieval importante do século VII ao XIV que se dedicou ao estudo da natureza afirmou

que a terra era um globo redondo, tal como anteriormente pensadores cristãos do período patrístico (Cormarck, 2009, p. 31).

4) Que a igreja medieval proibiu a dissecação humana e atrasou o progresso da medicina – na verdade, a abertura e o desmembramento de corpos humanos para fins religiosos era tolerada e até encorajada pelas autoridades eclesiásticas medievais. Eram comuns as práticas de embalsamamento de corpos de santos, seu desmembramento em forma de relíquias ou a cesariana de fetos de mães que haviam morrido, para o batismo de seus filhos. Ao contrário de gregos, romanos e judeus, a cultura cristã não via tumbas e cadáveres como impuros. Não há registro de proibição ou mesmo restrição à dissecação de cadáveres por parte da igreja (Park, 2009, p. 44-5).

5) Que a revolução científica libertou a ciência da religião – longe disso, pois não só os grandes líderes da revolução científica eram cristãos devotos, mas não viam oposição entre sua fé e seu trabalho de pesquisa. No caso de Newton, por exemplo, o propósito era entender melhor a Deus por meio do estudo do livro da natureza e do livro das Escrituras. Além disso, a igreja católica era uma das maiores patrocinadoras das ciências no século XVII e a Companhia de Jesus, que esteve à frente da inquisição de Galileu, contava com membros que fizeram significativas contribuições à astronomia e à filosofia natural da época (Osler, 2009, p. 96).

O caso Galileu é reconhecidamente um episódio emblemático para aqueles que defendem a tese da oposição entre religião e ciência, pois foi um momento no qual a autoridade eclesiástica chegou a impedir a continuidade do trabalho de um dos mais importantes cientistas naturais da história. A imagem de intolerância e obscurantismo do cristianismo dificilmente poderia ter maior justificação. No entanto, não se pode esquecer que, como dito acima, Galileu também era cristão, o que já permite dizer que uma

tese assim tão geral sobre cristianismo e ciência não se justifica. Além disso, as teses de Galileu eram debatidas por seus inquisidores também quanto à sua plausibilidade em vista da ciência estabelecida à época. Os jesuítas, conforme já se disse anteriormente, estavam na linha de frente da ciência no início do século XVII e, portanto, não eram inimigos da ciência. Trata-se de um caso no qual a discordância era essencialmente quanto à interpretação de passagens bíblicas, na qual as autoridades católicas deixaram de seguir a tradição de hermenêutica analógica e metafórica que vinha desde Agostinho de Hipona. Em outras palavras, foi um episódio lamentável, sem dúvida, mas de modo algum uma prova de que o cristianismo é incompatível com as ciências naturais.

Como entender, então, a relação histórica entre cristianismo e ciências naturais? O historiador da ciência John Brooke é outro que contribui para o desmonte da tese de que a ciência moderna secularizou a cultura ocidental. Para Brooke, se entendermos a secularização como um processo no qual a crença em forças sobrenaturais foi substituída por crenças em processos e causas naturais, então o avanço do conhecimento científico teve um significativo papel no combate àquilo que comumente se chama de “superstição”, ou seja, uma crença religiosa falsa. No entanto, não custa lembrar que grandes pensadores cristãos – como Tomás de Aquino, por exemplo – sempre criticaram a superstição como algo tão ou mais contrário à fé do que o ateísmo.

Fora desse contexto, porém, a relação entre ciência e secularização é bem mais complexa. Por um lado, é fato que a linguagem religiosa desapareceu da bibliografia científica no final do século XIX. Isso não significa, porém, que tenha se tornado implausível ser cientista natural e religioso. Para Brooke, “ao invés de ver a ciência como intrinsecamente ou inextricavelmente secular,

é mais correto vê-la como neutra com respeito a questões acerca da existência de Deus” (Brooke, 2009, p. 227). Em outras palavras, não foi diretamente o estudo científico o que levou os cientistas que se dizem ateus a não aderirem a uma religião, pois o conhecimento científico não diz nada sobre o sobrenatural, uma vez que este foge inteiramente ao seu domínio de trabalho, por definição.

No Reino Unido, cerca de 70% da população diz acreditar em Deus e ter alguma prática religiosa⁵, enquanto isso cai para 40% na comunidade científica, uma porcentagem que se mantém estável há cerca de um século (Brooke, 2009, p. 231). Assim, é fato que a frequência de crença religiosa entre cientistas seja menor que na população em geral. Para Brooke, uma vez que isso não se deve ao próprio trabalho científico, fatores socioeconômicos devem ter tido algum papel na cultura mais materialista nesse extrato social (Brooke, 2009, p. 231).

Contudo, a hipótese de Brooke não explica por que a frequência de descrença é particularmente alta entre os cientistas, pois esses fatores socioeconômicos também agem na sociedade em geral. Se for verdade que alguma concepção epistemológica ou metafísica teria de se aliar ao modo de trabalhar e ao conhecimento produzido em ciências naturais para que essas fossem vistas como em oposição à religião, então talvez a razão de se ligar ciência e secularização seja principalmente ideológica. Em outras palavras, é possível que tenha sido relevante para essa diferença da frequência de crença religiosa na comunidade científica a divulgação de uma forma de pensar que se pretende a “visão científica do mundo”, a que podemos chamar de naturalismo. Para o naturalismo, não há seres ou forças atuando no mundo que não sejam naturais, ou seja, como disse uma vez o famoso astrônomo Carl Sagan, “a natureza é tudo que existe, existiu e existirá” (apud Haught, 2006, p. 4).

5 <http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-data/2011-first-release/index.html>. Acessado em 27 de janeiro de 2014.

Trata-se de um pressuposto metodológico básico para o cientista natural, que faz suas pesquisas buscando causas naturais para os eventos que ocorrem no mundo. No entanto, o naturalismo não se pretende apenas metodológico, mas sim uma tese acerca do que pode ser a realidade como um todo.

Enquanto tese sobre toda a realidade, o naturalismo não é uma tese científica, pois não tem como ser criticada em termos empíricos. Seu sucesso nos meios científicos se deve ao fato de que a passagem do plano metodológico para o plano ontológico parece bastante simples e, por isso, bastante atraente. Mas, se não é uma tese científica, então o que temos é uma tese filosófica, que vem como de “contrabando” dentro do pacote de teorias científicas e postulados metodológicos, levando à sua grande aceitação na comunidade científica.

No entanto, apesar dessa aparente simplicidade do naturalismo, que o torna tão atraente, tem crescido o coro daqueles que discordam fortemente dessa teoria geral da realidade. Segundo alguns, há argumentos para se pensar que se trata de uma tese auto-destrutiva em termos teóricos e, por isso, incompatível com o conhecimento científico. É o que veremos na próxima parte deste texto.

O Naturalismo e a Visão Científica de Mundo

Em nosso percurso até agora, vimos que é possível pensar a secularização como um fenômeno que pode significar ou o começo de uma perda da religiosidade de forma absoluta como parte da visão de mundo ocidental ou como uma situação na qual o cristianismo passa a ser vivido de forma diferente do que se tinha até o século XVI. O “anúncio” nietzschiano da morte de Deus faz sentido enquanto observação dessa perda de predomínio absoluto do cris-

tianismo como fonte de crença e prática⁶. No entanto, será que se trata de um processo irreversível de desaparecimento do cristianismo, dando lugar à visão de mundo naturalista baseada nas ciências naturais?⁷ A persistência do cristianismo e mesmo sua ampliação em várias partes do globo não indicaria o contrário da morte de Deus – ao menos no sentido de desaparecimento da crença cristã?

Por outro lado, essa perda de predomínio acontece ao mesmo tempo em que surgem as ciências naturais modernas como um fenômeno visto por alguns – a exemplo de Freud – como uma boa opção substitutiva do cristianismo no papel de conferir sentido à realidade e inspirar a atividade prática⁸. Vimos também que a tese freudiana da substituição enfrenta sérios problemas se tenta se basear na ideia de que a relação mais característica entre cristianismo e ciências modernas é a de oposição, uma vez que historicamente há várias situações de conciliação, colaboração e diálogo.

Nesta última parte do texto antes da conclusão, gostaria de apresentar alguns elementos de um debate que vem acontecendo principalmente desde os anos 1990, embora tenha um importante precursor nas ideias do escritor britânico C. S. Lewis, nos anos 1940. Conforme indicado ao final da seção anterior, estamos falando das críticas a uma concepção geralmente chamada de “naturalismo” e que pretende ser uma teoria geral sobre as coisas baseada no resultado das pesquisas em ciências naturais quanto à explicação e compreensão da realidade.

Não é fácil dar um sentido claro para o naturalismo, mas uma boa aproximação é entendê-lo como uma defesa das ciências naturais como uma descrição da realidade “profunda” – para além

6 Ver F Nietzsche *Gaia Ciência*, §125.

7 Nietzsche provavelmente não defendeu nenhum naturalismo cientificista como substituto do cristianismo. Confesso que não me parece clara qual a sua proposta, se é que ele tem mesmo alguma. Deixo aos especialistas no pensamento desse autor a tarefa de esclarecer esse ponto.

8 Ver S. Freud, *O Futuro de uma Ilusão* (1978 [1927]).

das aparências –, aliada a uma atitude de rejeição da religião, especialmente o cristianismo. Além do privilégio dado às ciências naturais para identificar o que é a realidade, o naturalismo geralmente rejeita ou implica a rejeição de entidades postuladas pelas religiões ou, pelo menos, pelo cristianismo, como Deus e espíritos, bem como de teses metafísicas como a existência de uma alma imortal como núcleo central que caracteriza cada indivíduo humano. Assim, pelo fato de não serem alcançáveis pelo método científico de testabilidade empírica, tais entidades são tidas como não existentes, por falta de prova. Por outro lado, explicações científicas são tidas como incompatíveis com uma visão de mundo cristã, que postula a existência de um Deus pessoal que mantém o mundo em funcionamento e nele intervém.

Assim, por exemplo, Richard Dawkins, em *The Blind Watchmaker* (1986), ao falar do quanto a Biologia é capaz de explicar a aparência de design nos organismos vivos, afirma:

Mais que isso, quero persuadir o leitor não apenas de que a visão de mundo darwinista é de fato verdadeira, mas que é a única teoria conhecida que poderia, em princípio, resolver o mistério de nossa existência (Dawkins, 2006 [1986], p. xviii).

Dawkins dedica seu livro ao teólogo William Paley, que havia defendido em *Natural Theology* (1802) que a complexidade e inteligência que parece haver nos organismos eram uma prova da existência de Deus. Para Dawkins, Paley estava certo em sua admiração pelo intrincado mundo biológico, mas estava errado em atribuir sua explicação a Deus. No entanto, o ateísmo teria de esperar até Darwin publicar a *Origem das Espécies* (1859):

Um ateu antes de Darwin poderia ter dito, seguindo Hume: “Não tenho explicação para o design biológico complexo. Tudo

que sei é que Deus não é uma boa explicação, então devemos esperar e ter esperança de que alguém apareça com uma melhor”. Não consigo deixar de sentir que tal posição, embora logicamente sólida, deixar-nos-ia bastante insatisfeitos e que, embora o ateísmo tivesse sido logicamente defensável antes de Darwin, foi Darwin quem tornou possível ser um ateu intelectualmente completo (Dawkins, 2006 [1986], p. 6).

Em outro livro igualmente representativo da concepção naturalista, o filósofo norte-americano Daniel Dennett conclui seu *Darwin's Dangerous Idea* (1995) com uma avaliação acerca do lugar da religião em vista de uma concepção de mundo muito mais sólida, uma vez que baseada na ciência. A ideia perigosa de Darwin da evolução por seleção natural teria consequências para a sobrevivência de ideias também, os “memes”, ou unidade de informação. No universo dos memes atualmente, as religiões só sobreviveriam em condições análogas às de animais em zoológico, preservadas de forma artificial:

O que acontecerá, pode-se perguntar, se a religião for preservada em zoológicos culturais, em bibliotecas, em concertos e demonstrações? Isso está acontecendo: os turistas concorrem para ver danças tribais de ameríndios e para os visitantes é um folclore, uma cerimônia religiosa, certamente, a ser tratada com respeito, mas também um exemplo de um complexo meme a ponto de se extinguir, ao menos em sua fase aguda e ambulatória; ele se tornou um inválido, que mal se mantém vivo por seus cuidadores (Dennett, 1995, p. 520).

Em outras palavras, em vista do avanço do conhecimento científico, especialmente da capacidade do darwinismo de explicar a inteligência e a complexidade, resta à religião ser preservada como uma peça de museu, uma espécie de homenagem nostálgica a um passado que ninguém leva mais realmente a sério. As duas passagens acima talvez estejam, junto com o texto de Freud men-

cionado anteriormente, entre as mais eloquentes manifestações da tese de secularização como sinônimo de fim do cristianismo em vista de uma visão de mundo substitutiva muito mais racional e em sintonia com a ciência moderna. A essa visão de mundo “racional e científica” e incompatível com o cristianismo tem-se dado o nome de “naturalismo”, conforme já afirmei.

No entanto, as últimas décadas do século XX e o início do século XXI têm assistido ao surgimento de um crescente número de críticos ao naturalismo, questionando não só seu alegado caráter racional e incompatibilidade com o cristianismo, mas também sua pretensão de ser uma visão científica do mundo. Por razões de brevidade, vou apresentar aqui apenas duas delas antes de fazer um balanço final deste texto⁹.

Um trabalho inicial e muito influente nessa linha crítica foi *Miracles – A Preliminary Study* de C. S. Lewis, publicado em 1947. Como o próprio título diz, seu objetivo é investigar se ainda existe lugar para a noção de milagres numa era de florescimento das ciências naturais. Logo no início, ele constata que o principal obstáculo para essa noção seria a tese da impossibilidade de haver algo para além do que se chama de “natureza”, entendida como “o que acontece por si mesmo”, “o que é espontâneo ou não intencional” (Lewis, 2002 [1947], p. 7). Nesse sentido, o naturalista seria alguém que nega haver qualquer coisa ou qualquer força intencional agindo no mundo. Oposto ao naturalista, está o supernaturalista, que acredita que a realidade realmente original e existente por si mesma está fora da natureza e que esta existe por causa da ação intencional daquela realidade primeira. Em outras palavras, “o que o naturalismo não pode aceitar é a ideia de um Deus que está fora da natureza e que a fez”

9 Outras duas obras que trazem importantes questionamentos ao naturalismo ontológico são Rea (2002) e Haught (2006).

(Lewis, 2002 [1947], p. 11). Se milagres são acontecimentos sobrenaturais, então eles só podem acontecer se o naturalismo for falso.

E Lewis apresentou um argumento para tentar mostrar que o naturalismo, nesse sentido incompatível com o teísmo, é falso. Ele partiu da ideia de que a natureza comporta apenas ocorrências no tempo e no espaço, de tipo causa e efeito, como em “a bola B se moveu porque a bola A bateu nela”. O problema que Lewis aponta é que relações de causa e efeito não são o mesmo que inferências lógicas, ou seja, uma coisa é apontar a causa de um acontecimento, outra coisa é mostrar a razão para uma ideia ser verdadeira. Meu cérebro é uma estrutura orgânica e sua atividade pode ser descrita em termos de interações causais biológicas, químicas e físicas entre seus componentes. Porém, uma coisa é descrever o que acontece no cérebro em termos naturais e outra é o raciocínio que leva de premissas verdadeiras para uma conclusão verdadeira num argumento válido, ainda que eu precise pôr meu cérebro para funcionar quando estou pensando (Lewis, 2002 [1947], p. 22-23). Em outras palavras, o que faz uma ideia ser verdadeira e justificada não é algo que pode ser reduzido a causas e eventos naturais.

Assim, pensamentos e raciocínios são radicalmente diferentes de eventos naturais do ponto de vista epistemológico. Pensamentos podem ser verdadeiros e raciocínios podem ser válidos, permitindo que certas ideias sejam justificadas. Eventos naturais não podem ser verdadeiros ou válidos em sentido estrito. Desse modo, se a natureza é tudo o que há, então não temos como falar de nada que seja verdadeiro ou justificado, nem mesmo o naturalismo. Em outras palavras, se a natureza é tudo o que há e se o argumento acima é sólido, então o naturalismo acaba implicando a negação daquilo mesmo que o deveria caracterizar como tese racional e verdadeira sobre a realidade, uma vez que ele mesmo não admite nada que possa receber esses predicados¹⁰.

10 Para um maior desenvolvimento desse argumento de Lewis, ver Reppert (2003).

Outro argumento importante contra as pretensões do naturalismo ontológico excludente tem sido desenvolvido por Alvin Plantinga, como parte de um intenso debate, iniciado em 1993 e ainda em curso. Trata-se de uma abordagem mais dirigida para a confiabilidade do aparato cognitivo pressuposta pelo próprio naturalismo e não tanto voltada para problemas de incoerência deste com as noções de racionalidade e verdade. Além disso, o argumento de Plantinga se apresenta num contexto mais diretamente ligado à versão neodarwinista do naturalismo, capitaneada por Richard Dawkins e Daniel Dennett citados acima. Basicamente, o que Plantinga pretende mostrar é que a teoria neodarwinista da evolução biológica por seleção natural é uma explicação científica para certos fatos biológicos e que, enquanto tal, não diz respeito à existência de Deus ou à crença em ocorrências sobrenaturais, simplesmente porque estas estão fora de seu alcance. Nesse sentido, o neodarwinismo tem todos os méritos de uma teoria científica bem confirmada.

Por outro lado, quando associado ao naturalismo, o neodarwinismo tem como consequência deixar-nos sem razão para confiar que os processos e estruturas orgânicas envolvidas no conhecimento possam nos prover de crenças racionais e verdadeiras. A justificativa apresentada por Plantinga para essa tese é que o neodarwinismo explica o desenvolvimento das estruturas orgânicas complexas e a história do surgimento e desaparecimento das espécies por meio de causas práticas, ligadas à adaptação relativa ao meio (Plantinga, 1993, p. 218). Em outras palavras, uma estrutura como o nosso aparato cognitivo não tem como função – do ponto de vista natural no sentido neodarwinista – a obtenção de crenças verdadeiras e justificadas, mas apenas de informações úteis para a sobrevivência e reprodução. Embora crenças verdadeiras e justificadas possam ser adequadas para essa função, não só é possível, mas até muito comum que se alcancem finalidades úteis por meio de

crenças falsas ou injustificadas. Uma vez que o naturalismo afirma que apenas a explicação científica basta, pois a natureza é tudo o que há, não há nenhum complemento ao neodarwinismo que permita confiar que o aparato cognitivo humano seja capaz de prover conhecimento verdadeiro e justificado. Como resultado, temos mais um aspecto autodestrutivo do naturalismo como concepção geral acerca da realidade, pois se ele estiver certo, então não há porque acreditar que o próprio naturalismo seja verdadeiro ou que tenhamos razão para aceitá-lo, pois o aparato cognitivo que permitiria aceitá-lo tornou-se desacreditado em função do próprio naturalismo.

Nesse sentido, Plantinga defende que o naturalismo ontológico não pode ser tomado como uma visão científica do mundo, pois ele próprio é irracional, na medida em que é epistemicamente autodestrutivo. Em seu trabalho mais recente sobre o assunto, *Where the Conflict really Lies – Science, Religion and Naturalism* (2011), ele vai além e defende que o teísmo (especialmente o cristão) tem credenciais muito melhores que o naturalismo para ser uma visão científica de mundo. Não só porque historicamente o cristianismo teve papel fundamental no surgimento da ciência moderna, mas porque metafisicamente o teísmo postula que o aparato cognitivo humano se assemelha ao de Deus, no sentido de estar voltado para a verdade e o conhecimento racional e ter sido criado por Deus para essas finalidades.

Considerações Finais

Quis defender aqui que o fenômeno da secularização pode ser entendido ou como perda total da religiosidade ou como simples mudança no modo como esta é vivida. A primeira tese, defendida por prognósticos sombrios de autores como Freud (“a religião

é uma ilusão sem futuro”) e Nietzsche (“Deus morreu” – se é que essa frase quer mesmo se referir ao processo de secularização¹¹), não se configurou até agora e não parece ter assim tanta razão para se realizar, ao menos num futuro próximo.

Em todo caso, tentei também mostrar que o processo de secularização moderno não se deve a um conflito essencial entre cristianismo e ciência. Muito desse conflito é resultado de mera propaganda, pois não parece haver boas razões históricas e conceituais para defendê-lo. Historicamente, o cristianismo teve importante papel de incentivador das ciências naturais, proporcionando a elas bases metafísicas imprescindíveis, como a tese de que o mundo é fundamentalmente inteligível e que nosso aparato cognoscente é capaz de conhecê-lo em boa medida. Conceitualmente, a principal tese do conflito entre religião e ciência se deve a uma concepção metafísica – o naturalismo ontológico – que tem sérios problemas para se justificar, em vista do seu caráter autodestrutivo em termos lógicos.

Não sei como o cristianismo vai se desenvolver diante do desafio da secularização, mas não vejo por que ele não possa ser ainda uma alternativa muito atraente para aqueles que querem um caminho e uma resposta para a busca humana por sentido e plenitude. Em todo caso, o sucesso das ciências naturais modernas não parece ser razão para crer que ele não tenha mais nada a dizer. Ao contrário, faz pensar que ele tem ainda muito com que contribuir e que o sentido de secularização que parece mais adequado para entender o cristianismo em vista das ciências modernas é o de uma situação nova que exige uma maneira nova de viver a religiosidade.

11 Para um dos maiores especialistas na filosofia da religião de Nietzsche, a tese da morte de Deus não tem a ver especificamente com a secularização (ver Young, 2003). Obviamente, caso Young esteja certo, isso não muda em nada os argumentos apresentados aqui.

Bibliografia

BARBOUR, Ian G. **Religion and Science – Historical and Contemporary Issues**. Londres: SCM, 1998.

BROOKE, John. That Modern Science Secularized Western Culture, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

CORMARCK, Lesley. That Medieval Christians Taught that the Earth was Flat, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

DAWKINS, Richard. **The Blind Watchmaker**. London: Penguin, 2006 [1986].

DENNETT, Daniel. **Darwin's Dangerous Idea – Evolution and the Meanings of Life**. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.

DRAPER, John W. **History of the Conflict between Religion and Science**. New York: Appleton, 1874.

FREUD, Sigmund (1978) O Futuro de uma Ilusão, in: Freud, São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, pp. 85-128.

HAUGHT, John. **Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1748].

LEWIS, C. S. **Miracles – a Preliminary Study**. Londres: Harper Collins, 2002 [1947].

LINDBERG, David. That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 [1882, 1887].

PARK, Katharine. That the Medieval Church Prohibited Human Dissection, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. New York/Oxford: OUP, 1993.

PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies**. New York/Oxford: OUP, 2011.

REA, Michael. **World Without Design – The Ontological Consequences of Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

REPPERT, Victor. **C. S. Lewis's Dangerous Idea**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003.

RUSSELL, Bertrand. **Religion and Science**. Oxford: OUP, 1935.

SHANK, Michael. That the Medieval Christian Church Suppressed the Growth of Science, in NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

SWINBURNE, Richard. Intellectual Autobiography, in PADGETT, Alan. **Reason and the Christian Religion – Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, MA: Belknap – Harvard University Press, 2007.

PORTUGAL, A. C.

WHITE, Andrew D. A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom. New York: Appleton, 1896.

YOUNG, Julian. The Death of God and the Meaning of Life. Londres: Routledge, 2003.