



FÉ CRISTÃ E CIÊNCIA

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CRISTÃOS NA CIÊNCIA

Volume 1 - Número 1 - 2017

- | | |
|---|----|
| O SECULARISMO E A INTROVERSÃO DA MENTE MODERNA:
UMA REFLEXÃO SOBRE A NATUREZA DA RACIONALIDADE
<i>Guilherme de Carvalho</i> | 7 |
| SUBJETIVIDADE E VERDADE EM SOREN KIERKEGAARD
<i>Rodolfo Amorim Carlos de Souza</i> | 21 |
| CIÊNCIA, INTELIGIBILIDADE E COERÊNCIA: A VISÃO CRISTÃ
DA REALIDADE
<i>Alister McGrath</i> | 29 |
| ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA
REFORMADORA
<i>Gerrit Glass</i> | 35 |
| A CRENÇA NA CRIAÇÃO E O PARADIGMA DA EVOLUÇÃO
EMERGENTE
<i>Jacob Klapwijk</i> | 57 |



Corpo Editorial

Giordano Bruno

Guilherme de Carvalho

Gustavo Assi

Jonathan Simões Freitas

Leo Iwai

Luiz Adriano Borges

Paulo Ribeiro

Pedro Dulci

Raoni Bagno

Rodolfo Amorim Carlos de Souza

Tiago Garros

Fé Cristã e Ciência é uma publicação semestral da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - Endereço: Avenida Abrahão Caram, 820, sala 908, São Luiz - Belo Horizonte/MG.

Jornalista responsável e diagramação:

Janaina Aguiar



This project/ publication was made possible through the support of a grant from Templeton World Charity Foundation, Inc. The opinions expressed in this publication are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views of Templeton World Charity Foundation, Inc.

SUMÁRIO

O SECULARISMO E A INTROVERSÃO DA MENTE MODERNA: UMA REFLEXÃO SOBRE A NATUREZA DA RACIONALIDADE <i>Guilherme de Carvalho</i>	7
SUBJETIVIDADE E VERDADE EM SOREN KIERKEGAARD <i>Rodolfo Amorim Carlos de Souza</i>	21
CIÊNCIA, INTELIGIBILIDADE E COERÊNCIA: A VISÃO CRISTÃ DA REALIDADE <i>Alister McGrath</i>	29
ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA REFORMADORA <i>Gerrit Glass</i>	35
A CRENÇA NA CRIAÇÃO E O PARADIGMA DA EVOLUÇÃO EMERGENTE <i>Jacob Klapwijk</i>	57

O SECULARISMO E A INTROVERSÃO DA MENTE MODERNA: UMA REFLEXÃO SOBRE A NATUREZA DA RACIONALIDADE

Guilherme de Carvalho*

Resumo: O problema tratado neste artigo é a introversão do pensamento moderno resultante de certas concepções de racionalidade, e a questão sobre a capacidade do humanismo secular de manter-se imune a essa introversão. Concluiremos que será mais racional, tanto para teístas como para ateístas, rejeitar incondicionalmente concepções introvertidas de racionalidade e incorporar o critério da coerência performativa como elemento construtivo de suas concepções de racionalidade. Nesse sentido, o sinal de uma racionalidade sadia será sempre o mesmo: a dissolução da ansiedade pelo controle racional total da experiência.

*“Lá dentro está o nosso futuro! Lá dentro...
está o nosso destino!”*

Kevin Flynn (Tron: the Legacy, 2011)¹

*“A mente dele se move num círculo perfeito, porém
reduzido. Um círculo pequeno é exatamente tão infinito
quanto um círculo grande; mas embora seja exatamente
tão infinito, não é tão grande.”*

G. K. Chesterton (Ortodoxia)

Essa era a fé e a loucura de Kevin Flynn, dono da megacorporação tecnológica ENCOM, quando ele criava Clu, uma espécie de clone digital de si mesmo encarregado de criar o sistema perfeito no interior da Grade, um universo paralelo gerado digitalmente. Flynn acreditava ser possível levar a perfeição desse universo para o mundo externo, devido às infinitas possibilidades que ele oferecia: “uma fronteira digital para remodelar a condição humana”. Mas enquanto eles trabalhavam um milagre aconteceu: seres vivos digitais (ISO's) emergiram dentro desse universo, alterando completamente os planos de Flynn. Agora ele desejava proteger os ISO's com a ajuda de Clu e de Tron, o protetor dos “usuários”, uma versão digital do amigo e colega de Flynn, Alan Bradley que foi transportada do antigo sistema (do primeiro filme, Tron, de) para o novo sistema.

Clu não é capaz de compreender isso, no entanto. Os ISO's lhe parecem imperfeições no sistema; são vivos, imprevisíveis, violam regras, como se fossem vírus. Então, para prosseguir na criação do seu mundo perfeito, ele reprograma Tron tornando-o seu escravo, realiza um genocídio (o “expurgo”) exterminando quase todos os ISO's e arquiteta um plano para atravessar a fronteira digital rumo ao mundo exterior com um exército de programas, com o fim de dominar a terra. É claro que isso implicaria na destruição do mundo. Para impedi-lo, Flynn esconde-se com o disco mestre e Quorra, a única sobrevivente da raça dos ISO's; e com o fechamento do portal ele fica aprisionado na Grade.

Vinte anos depois do desaparecimento de Flynn, seu filho Sam é atraído por Clu para dentro da Grade, para forçar Flynn a se ma-

nifestar e assim tomar-lhe o disco mestre. Clu consegue capturar o disco por um momento, e após reunir seus exércitos diante do portal ele faz um discurso inflamado anunciando aos programas que juntos eles irão “maximizar a eficiência do sistema”, e que “um novo mundo, a nossa vitória, e o nosso destino” estariam lá fora, para além da fronteira digital. Mas com a ajuda de Quorra, de seu pai Flynn, e de Tron, que no último momento relembra a sua programação original e luta contra Clu, Sam consegue recuperar o disco mestre e voltar com Quorra para o mundo real, enquanto Flynn entrega sua vida destruindo Clu e seu exército de programas.

Um dos últimos diálogos do filme é a conversa entre Flynn e Clu, depois da “regeneração” de Tron e pouco antes da escapada de Sam e Quorra para o mundo real. Clu invoca a promessa de Flynn, de que juntos eles mudariam o mundo, e brada em alta voz que levou o sistema ao seu potencial máximo; e expressa sua revolta com Flynn por desistir de buscar o mundo perfeito. Flynn confessa a sua falha: a perfeição é inalcançável e incognoscível. O mundo perfeito que ele desejava construir artificialmente era um erro; mas como ele só descobriu isso depois de criar Clu, não foi capaz de transmitir tal conhecimento a ele. Flynn pede perdão a Clu, mas é ignorado, e Flynn é obrigado a se sacrificar para apagar Clu, sua imagem digital, e destruir o seu exército de programas.

À parte das interessantes metáforas religiosas que aparecem no filme, com referências ao budismo e ao cristianismo², salta aos olhos a contradição entre Flynn e Clu, seu “outro” artificial. Clu é para Flynn uma revelação de seu erro em ignorar a perfeição da vida, que já estava diante dele, procurando substituí-la por um sistema racional perfeito e previsível. Do ponto de vista de Clu, vida era imperfeição. E foi assim que o próprio Flynn descobriu em suas esperanças de levar a humanidade “para dentro” (literal ou metaforicamente) da Grade uma relação perversa com a realidade – ele confessa que Clu é ele mesmo, em sua busca pela perfeição, “destruindo o que estava bem diante de mim”. E chega a dizer a Sam: “controle, ordem, perfeição... eu vivia em um mundo de espelhos”. O sistema “perfeito” criado por Clu era a contradição da vida e da liberdade, e projetava-se para fora da Grade como um sistema mortal que ao invés de remodelar a condição humana, a extinguiria completamente. E Clu foi derrotado pela união de Tron, o protetor dos usuários, Sam, o usuário, Quorra, a

*Guilherme de Carvalho é mineiro de Belo Horizonte. É teólogo evangélico e pastor, diretor de L'Abri Fellowship Brasil e membro da equipe pastoral da Igreja Esperança. Suas especialidades são a teologia filosófica e a filosofia da religião, especificamente em suas aplicações para a teologia espiritual e a apologética cultural.

¹ Tron: Legacy (2010).

² O fundo budista é bem nítido, mais isso não oferecerá nenhum impedimento sério ao uso do seu enredo como ilustração do nosso argumento.

vida, e Flynn, o criador de Clu e da Grade que se sacrifica num ato de abnegação.

A história toda ilustra muito bem o problema que animará nossa exposição, que é introversão do pensamento moderno resultante de certas concepções de racionalidade, e a questão sobre a capacidade do humanismo secular de manter-se imune a essa introversão. Nos termos de nosso *blockbuster*: o que, afinal de contas, leva a imagem teórica de si criada pelo sujeito a deixar de servir a seu “usuário”, e a tentar colonizar o universo da existência para torna-lo um “sistema perfeito” e “totalmente sob controle”? E porque o “usuário” pratica essa contradição consigo mesmo? O que o faz crer que seu futuro e destino estão *lá dentro*, *no interior da Grade*?

I - RACIONALIDADE

A ideia de *racionalidade* é dependente das noções irmãs de *norma* e *liberdade*. Não importa se empregamos o termo para descrever uma qualidade dos seres humanos, i.é, a participação naquilo que os antigos chamaram de logos, ou “razão” no sentido universal, ou se nos referimos de forma menos ambiciosa a uma capacidade de julgamento e cálculo prático característica dos seres humanos, ou se consideramos a racionalidade como uma propriedade exibida pelos produtos culturais do homem, sejam eles abstratos ou concretos tais como, arrazoados, provas científicas, técnicas, artes ou ritos. Em qualquer caso, a racionalidade envolverá a adesão livre (liberdade) a uma *forma ordenada* de pensar (norma) sobre o mundo.

Em outros termos, racionalidade sempre envolve *coerência intencional*: se o que se segue guarda uma relação de continuidade necessária com seu precedente, e se sabemos que o que precede tem ser ou realidade, podemos ter segurança de que o que se segue também tem ser ou realidade, que o que se segue está em unidade com o precedente. E se desejamos permanecer no real, precisamos *responder positivamente* a essas relações de continuidade.

Assim, buscar a *ratio* é expor as raízes das coisas e efetivamente segui-las até o solo profundo da realidade, seja essa compreendida como objetiva e independente do observador, seja ela compreendida como subjetiva e idêntica com o observador. A *racionalidade* é uma *posição interessada*, e seu interesse é a *unidade intencional da consciência humana com a realidade*.

Naturalmente é possível falar em “racionalidades”, reconhecendo que o modo como as relações de coerência são estabelecidas e os pontos de partida assumidos como reais variam *regionalmente* (entre diferentes ciências, ou diferentes atividades humanas, talvez) e, num sentido mais forte, que eles talvez variem *culturalmente* como se alega entre historicistas de todas as matizes; ou talvez que variem linguisticamente, biologicamente, neurologicamente, ou economicamente, segundo o gosto e a imaginação do intérprete. Mesmo nesses casos, no entanto, assume-se que cada racionalidade envolve seu próprio sistema de regras, consistente ou não, que se mantém *incomensurável* em termos dos outros sistemas – a não ser, é claro, quando se deseja traçar regras para uma metarracionalidade, o que nos levaria ao parágrafo anterior.

Normalmente não descrevemos como imorais pessoas que reproduzem padrões de pensamento ou de ação claramente irracionais – especialmente se tememos que elas apenas sigam uma ou outra forma incomensurável de racionalidade. Mas os que consideram a racionalidade *uma* ou a virtude tipicamente humana tendem a se sentir ultrajados pela irracionalidade, como

aquilo que *não se deve* ser, aquilo que é inferior e talvez indigno da condição humana. Pois há um elemento de dever na ideia de racionalidade; um elemento *deontico*. Espera-se que o arrazoado mantenha o discurso e o pensamento amarrados ao real por laços firmes, *suficientes*; admite-se que o desinteresse possa conduzir à perda desses laços com o real. E assim revela-se sob a moralidade da razão *uma paixão pela verdade*.

A bem da verdade, na falta da *Verdade* com “V” maiúsculo tentamos nos satisfazer com a verossimilitude, mas ainda assim porque supomos uma relação de parentesco entre a *Verdade* e a verossimilitude – como o patriarca Bíblico Jacó, que aceitou Lia mas queria mesmo era Raquel...

Mas para evitar as reações alérgicas típicas diante do odor forte do termo “Verdade”, vamos retornar ao termo “realidade” que também empregamos há pouco. Não porque este último seja menos problemático, mas porque inclui em seu campo de sentidos uma referência imediata à nossa experiência ordinária, pré-reflexiva. Quando falamos em “Verdade” pensamos logo na proposição verdadeira; mas quando falamos em *realidade*, pensamos logo nas contas a pagar que vencem amanhã, e que nenhum sofisma fará desaparecer.

Mas falávamos sobre a paixão pela verdade, e sobre o sentimento de dever diante da realidade. Ora, tudo isso mostra que a verdade não está completamente dada à consciência; mesmo que seja acessível, precisa ser reconhecida, alcançada e incorporada. Aceitar a realidade é *tornar-se* verdadeiro, real, autêntico; mas é possível não aceita-la, não realizar o movimento em sua direção. A racionalidade não se inclui, portanto, entre os aspectos do mundo que obedecem à necessidade natural sendo nisto imunes à contradição. No campo das leis naturais, não há “liberdade” no sentido próprio, não analógico, porque *não há a possibilidade da autonegação ou da autocontradição*; como se, por exemplo, o movimento subitamente decidisse se realizar ignorando as leis de Newton. Mesmo o homem não pode contradizer as leis do movimento, senão apenas emprega-las em seu favor. Não é possível criar um movimento fisicamente “falso”, nem uma reação química “falsa”, nem um metabolismo biológico “falso”.

Mas sem dúvida há *genuínos* raciocínios *falsos*. O homem certamente pode recusar o movimento para a realidade e negá-la, donde a posituação das leis lógicas ocorre no campo da liberdade, e não no da necessidade natural. Se o pensamento obedecesse à necessidade natural não haveria possibilidade de falso pensamento, nem de erro de raciocínio, nem mau ou bom argumento; pois todo pensamento seria expressão involuntária e automática da natureza. Não é possível, portanto, racionalidade sem liberdade do sujeito diante de seu objeto de cognição. Racionalidade, significado e dever são noções ininteligíveis sem a ideia de liberdade humana³.

Ora, a norma do pensamento coerente é *lógica*, porque o pensamento não avança sem o discernimento da identidade e da exclusão. Relações de identidade e de exclusão nos indicam se o que se segue se relaciona ou não se relaciona com o que precede. Mas até mesmo as relações lógicas se prostram diante de um interesse superior que lhes dá cor e propósito: a realidade. Com isso se estabelecem *dois critérios de racionalidade: coerência lógica (ou intrassistêmica) e coerência ontológica (ou extrassistêmica, ou translógica)*⁴. A coerência lógica se mostra na forma do pensar e determina a sua estruturação interna, e a coerência ontológica se mostra na relação de paixão e liberdade que o pensar tem com a realidade. Os dois critérios constituirão em nosso argumento os elementos de uma deontologia da racionalidade.

Pensemos nos dois critérios como *Tron* e *Clu*: juntos, eles devem ajudar *Flynn* a construir o sistema. Clu busca a perfeição,

³ “Qualquer coisa que professe explicar plenamente o nosso raciocínio sem introduzir um ato de conhecimento que seja determinado apenas pelo que é conhecido, é realmente uma teoria de que não existe raciocínio.” Lewis (1947).

⁴ Ou, ainda, *antrópica*, em razão de seu interesse na preservação da liberdade e da integridade do homem.

e Tron protege os usuários. Clu olha para “dentro”, e Tron olha para “fora”, por assim dizer. Clu tem mais poder do que Tron, mas Tron defende um valor superior ao de Clu, e ambos dependem de Flynn, em última instância. E o que Flynn faz de si mesmo, no fim das contas, determinará o destino de Clu.

II - COERÊNCIA PERFORMATIVA

A relação do pensamento com a realidade é parcialmente externa ao próprio pensamento. E isso é evidente, a não ser que o pensamento não tivesse nenhuma outra substância, por assim dizer, que não fossem as relações lógicas, suas velhas conhecidas; mas nesse caso tudo seria identidade e Parmênides já teria solucionado o mistério do mundo. Para aqueles menos otimistas quanto às realizações da filosofia antiga o mundo parece bem mais interessante: cheio de identidade, mas também de diferença. O que há interessante no pensar é o espanto: nossa surpresa diante da diferença entre o que espero de X e o que X me mostra indica que o pensamento não existe fechado em si mesmo. Ele é naturalmente poroso, invadido o tempo todo por coisas diferentes, estranhas, que teimam em bater nas portas da nossa mente e cedo ou tarde entram sem serem convidadas.

A relação do pensamento com a realidade é uma expressão da relação do homem com a realidade, relação essa tematizada pelo pensamento. A racionalidade tem assim um fundo extático, *translógico*, *extrassistêmico*, num certo sentido; ela existe a serviço de uma relação original que se sustenta para além das abstrações teóricas. Ela poderia ser ilustrada aqui como uma ponte: seus cabos de aço a mantêm inteira e coerente, mas suas pontas estão sobre as margens, e margem é o que não é ponte, e que está lá com ou sem ponte; a margem é diferente da ponte.

Como se pode recuperar essa relação original? Como se pode saber a realidade, já que ela sempre se estende para além do pensamento? Aqui os limites do pensamento são atingidos, quando entramos no terreno das condições de possibilidade. A existência da relação com a realidade é uma condição de possibilidade para a validade de *Jure* de qualquer racionalidade, imagem de mundo ou arrazoado coerente, o que nos leva a descrever a coerência ontológica como uma condição transcendental da racionalidade. E isso instaura nosso primeiro dilema: mesmo que seja possível mostrar, não é possível justificar com o pensamento as suas condições de possibilidade; isso equivaleria a uma *petitio principii*.

Talvez não se possa mesmo ir tão longe, mas não precisamos nos dar por vencidos aqui. Se desejamos dar qualquer uso prático à noção de coerência ontológica, será preciso transformá-la em um critério manipulável, ou ao menos inventar um critério de aproximação. Ponte e margem podem ser coisas diferentes e até separadas, mas se ao sair da ponte meus pés alcançassem a margem eu me daria por satisfeito!

Para não repetir aqui os erros de filósofos muito melhores do que nós, seria sábio dar um princípio mais humilde para este empreendimento. Digamos que, ao invés de demonstrar a continuidade entre o arrazoado sobre o mundo e o mundo, ou provar que a minha concepção de racionalidade é “a” concepção verdadeira – o que talvez seja impossível, mas não necessariamente – procuremos tão somente estabelecer as condições mínimas para que tal continuidade exista.

Nesse caso, o que procuramos não é encontrar a explanação única e incorrigível sobre a natureza da coerência ontológica, e sim eliminar as explicações que se postam para além do limite da plausibilidade.

Essas condições mínimas, naturalmente, precisarão ter elas mesmas uma forma logicamente coerente, a fim de que sejamos capazes de julgar sua plausibilidade. E aqui somos alcançados pela irmã menos graciosa da Verdade: a *verossimilhança*. Não é possível escapar dela, no entanto, desde que admitamos a existência de uma diferença entre pensamento e ser, lógico e não-lógico, ponte e margem. Ainda que seja uma diferença-na-unidade, o momento de diferença sempre escapará à identidade e à exclusão. A lógica não deu, não dá e jamais dará conta desse fenômeno esquisitíssimo.

Eis então a nossa condição mínima: *nenhuma formulação sobre a natureza da realidade poderá inviabilizar a coerência ontológica*.

Trata-se, obviamente, de uma condição muito pouco exigente; ela só torna implausível uma contradição – isso não a tornaria meramente uma versão complicada da coerência lógica?

O olhar atento mostrará que não. É claro que a nossa condição mínima incorpora em si mesma o reconhecimento da diferença entre lógico e não-lógico, diferença essa tanto logicamente inteligível quanto logicamente irredutível. Ela é, portanto, *logicamente* interessada – pois deseja ser logicamente coerente. Mas, além disso, a nossa condição é também *onto-logicamente* interessada, *extrassistemicamente* interessada – pois deseja servir ao princípio de realidade acima de tudo, unindo liberdade e paixão pela verdade. E esses interesses a tornam deontologicamente consistente – *virtuosa*, digamos assim.

No mais, essa condição é bastante óbvia: apenas admite que nenhuma explicação do mundo pode manter-se de pé destruindo suas condições de possibilidade. Poderíamos com alguma licença chamar isso de “coerência transcendental”, mas para evitar um excesso de aproximação do Kantianismo que obscureceria a natureza particular de cada visão de racionalidade, vamos chamá-la de “coerência performativa”.

Temos então o seguinte:

Toda concepção de racionalidade que implique a negação teórica ou prática de suas condições ontológicas de possibilidade pode ser considerada auto-performativamente incoerente e, por conseguinte, implausível.

III - INCOERÊNCIAS PERFORMATIVAS

Em seu famoso artigo *The Eclipse of Thought*⁵, Michael Polanyi descreve um caso clássico de incoerência performativa: a crise da liberdade de pensamento que atingiu a Europa no século XX. Depois de observar que não pode haver significado sem liberdade intelectual, e que apenas a liberdade intelectual teria condições de questionar sua própria validade, Polanyi enfrenta diretamente esse problema: como é possível que o elevadíssimo grau de liberdade individual obtido sob o influxo do iluminismo, envolvendo ao final do século XIX o direito de cruzar fronteiras livremente na Europa, de duvidar e expressar ideias e de confrontar diretamente a opressão religiosa na cultura, tenha se degenerado tão profundamente em amplas porções do Velho Mundo?

Assim entramos no século vinte como se em uma era infinitamente promissora. Poucas pessoas notaram que estávamos andando em um campo minado, embora as minas tenham sido todas preparadas e cuidadosamente colocadas à plena luz do dia por pensadores bem conhecidos de nossa própria época. Hoje sabemos quão falsas eram as nossas expectativas. Todos aprendemos a traçar o colapso da liberdade no século vinte aos escritos de certos filósofos, particularmente Marx, Nietzsche e seus ancestrais comuns, Fichte e Hegel. Mas a história que ainda aguarda

⁵ Polanyi & Prosch (1975).

ser contada é a de como saudamos como libertadoras as filosofias que destruiriam a liberdade⁶.

Polanyi enuncia sua explicação para as causas desse processo bem no princípio de seu argumento: “A partir de um estudo cuidadoso da história do pensamento em nosso próprio tempo é possível ver que a liberdade de pensamento destruiu a si mesma quando o pensamento levou até às últimas consequências uma concepção autocontraditória de sua própria liberdade”⁷.

Haveria, portanto, uma contradição interna na doutrina da liberdade. Segundo Polanyi, essa contradição teria sido freada no mundo Anglo-Americano por uma “relutância instintiva” em seguir as premissas filosóficas de forma consistente, relutância essa baseada no caráter religioso de sua forma de liberalismo⁸. Esse caráter, e as restrições especulativas e morais por ele induzidas estavam ausentes “nas partes da Europa onde o liberalismo foi baseado no Iluminismo Francês”, de modo que nesses lugares a consistência foi muito maior. Assim, ataques a noções de “verdades eternas como a Liberdade, a Justiça, etc.” como os que aparecem explicitamente no *Manifesto Comunista* receberam amplo suporte cultural⁹ na Europa central e oriental.

De certa forma a madeira nesses lugares estava mais seca, por assim dizer, do que no mundo Anglo-Americano, mas isso por si só não explicaria o enorme turbilhão que envolveu a Europa em suas guerras e totalitarismos. Polanyi recorre aqui à ampla evidência documentária sobre o crescimento e a militância do *niilismo* na inteligência Europeia como o pavio que iniciou o incêndio¹⁰. Um exemplo particularmente claro é o dos personagens *niilistas* representados na literatura Russa do final do século XIX, como o *Raskolnikov* de Dostoiévski. Esse tipo de personagem, seja em suas versões “individualistas” ou nas “revolucionárias” é descrito ali até aos detalhes psicológicos, e os efeitos civilizacionais de sua influência são quase profeticamente antecipados por Dostoiévski.

O argumento de Polanyi é como um todo de grande interesse, mas seu ponto principal fornece o paradigma da contradição performativa: não se trata apenas da contradição lógica presente em uma visão autocontraditória de liberdade, mas da contradição ontológica e extrassistêmica nela implicada. E essa contradição ontológica, quando seguida consistentemente, levou a uma contradição real, ou seja, a uma autodestruição. A contradição do pensamento com o ser acontece literalmente como uma *performance*, como ato, caracterizando-se por isso como incoerência *performativa*.

Paradoxalmente, portanto, a consistência lógica, intrassistêmica, transmutou-se em uma lógica da morte, na exata medida em que represou a paixão pela realidade nos limites de uma paixão pelo pensamento consistente, pela mera identidade abstrata. E a inconsistência lógica representada na “relutância instintiva” Anglo-Americana preferiu ceder à sedução do real esvaziando seus anseios por consistência. Digamos que na Europa Oriental *Clu* obteve a sua vitória: o homem foi absorvido pelo sistema, e o sistema provocou a destruição do mundo e depois de si mesmo. Mas no mundo livre *Tron* se interpôs, e o interesse pelo homem real impediu o sistema de alcançar “seu potencial máximo”¹¹.

A tese de Polanyi tem importância especial por ser enraizada na história, mas seu valor se manteria mesmo que ela fosse apenas um experimento mental; ela destaca uma hierarquia na estrutura da racionalidade: *Tron* deve ser forte o suficiente para derrotar

Clu. Em nossos termos: ao contrário do que normalmente se pensa, é o elemento mais incerto, e não o elemento mais certo da racionalidade o que precisa ser dominante. Pois o elemento mais certo, a coerência lógica intrassistêmica, pode facilmente ser posto em contradição com a realidade e produzir sua negação. E o elemento mais incerto, que é a relação concreta com o real, pode ser facilmente ignorado em nome da consistência. A racionalidade se mostra, assim, frágil e sutil; algo em sua constituição faz com que sua fraqueza seja a sua força, e seu orgulho, a sua *Nemesis*. Como sempre, Chesterton se expressa aqui de modo magistral:

O homem comum sempre foi sadio porque o homem comum sempre foi um místico. Ele aceitou a penumbra. Ele sempre teve um pé na terra e outro num país encantado. Ele sempre se manteve livre para duvidar de seus deuses; mas ao contrário do agnóstico de hoje, livre também para acreditar neles. *Ele sempre cuidou mais da verdade do que da coerência*. Se via duas verdades que pareciam contradizer-se, ele tomava a duas juntamente com a contradição¹².

Trabalhando a partir de um *standpoint* completamente diferente de Polanyi a Escola de Frankfurt estudou a mesma patologia do pensamento. Max Horkheimer a denominou *razão instrumental* em uma obra de título surpreendentemente semelhante à de Polanyi: *The Eclipse of Reason*. A razão instrumental seria a forma pragmática de pensamento que perdeu seus laços críticos com a realidade tornando-se heterônoma, capturada e instrumentalizada por um projeto cultural de dominação do homem e da natureza. No ocidente moderno a razão instrumental atinge o seu clímax em Auschwitz, quando o homem foi totalmente absorvido por uma lógica de morte. Intrassistemicamente a razão instrumental se apresenta impecável e irrefutável; mas em sua relação com a realidade se mostra contraditória e autodestrutiva, insurgindo-se contra a liberdade humana. E é por sua coerência lógica e dogmática que ela se torna refratária à correção crítica e cega ao uso ideológico¹³.

Não há *ratio* sem *passio*; mas a paixão da razão pode ser introvertida ou extrovertida. E isso caracteriza toda contradição performativa: a *introversão* da paixão epistêmica. Aqui, também, está a “imoralidade” e o “moralismo” da contradição performativa: ela não mais se interessa pelo real, mas se interessa excessivamente por sua própria integridade, girando a liberdade e a paixão sobre si mesma. Ela se torna “libertina” e antinômica, quando o assunto é a relação como o mundo das coisas vivas, mas extremamente “ascética” e até “santarrona” quando o assunto é ir às últimas consequências na busca da coerência com o sistema teórico.

Por isso ela é deontologicamente deficitária e, em um sentido último, irracional. Falta-lhe aquela virtude que permita a abertura humilde diante da alteridade e a proteção da obsessão com a identidade lógica intrassistêmica. E essa falta de virtude torna o pensamento um escravo de si mesmo, *Incurvatus in se*.

IV - AINDA A INCOERÊNCIA PERFORMATIVA: NA POLÍTICA

Como sempre, a história se repete. Charles Taylor tem repetidamente apontado a contradição da liberdade como um dos mais graves problemas da cultura ocidental. Um artigo importante de Taylor a respeito, que vou comentar aqui, é *Atomism* (Atomismo) - um termo realmente perfeito para sintetizar a discussão¹⁴.

⁶ Ibid, p.9.

⁷ Ibid, p. 5.

⁸ Ibid, p. 11.

⁹ Ibid, p. 13.

¹⁰ Ibid, p. 15.

¹¹ Na política da época, ao menos. Mas é possível que o sistema absoluto esteja se manifestando agora por meio do poder econômico. Seria um exercício interessante tentar encontrar *Tron* na presente configuração do capitalismo globalizado.

¹² Chesterton (2007).

¹³ Horkheimer (2015).

¹⁴ O artigo foi publicado inicialmente em *Philosophy and the Human Sciences* (1985) e depois em Avineri & de-Shalit (1992).

Taylor descreve “atomismo” como uma característica das teorias de contrato social e outras cuja pressuposição básica é a visão da sociedade como “em algum sentido constituída por indivíduos para o cumprimento de fins primariamente individuais”¹⁵. A primazia dos direitos individuais se encontra no próprio centro dessa tradição, segundo a qual nenhum indivíduo tem obrigações de pertencimento, mas apenas direitos; o “contrato” é estabelecido para viabilizar a realização dos direitos, de modo que assim obrigações são adquiridas. Autonomia individual é, portanto, *a priori*, e obrigações comunitárias seriam *a posteriori*.

Para conferir plausibilidade a essa interpretação dos direitos, o atomismo precisa afirmar algum tipo de autossuficiência do indivíduo¹⁶ - chegamos, portanto, a uma determinada visão do *Self*, e a uma antropologia.

De acordo com Taylor, atribuímos direitos aos homens porque eles exibem certas capacidades dignas de respeito, sendo na verdade impossível racionalmente atribuir esses direitos desconsiderando completamente essas capacidades. Ele toma como exemplo particular a capacidade da liberdade, e levanta a questão:

Se não podemos atribuir direitos naturais sem afirmar a dignidade de certas capacidades humanas, e se esta afirmação tem outras consequências normativas (ou seja, que deveríamos estimular e nutrir essas capacidades em nós mesmos e em outros), então qualquer prova de que essas capacidades só podem se desenvolver em sociedade ou em uma sociedade de certo tipo é uma prova de que devemos pertencer ou sustentar a sociedade ou este tipo de sociedade. Mas então [...] a afirmação da prioridade dos direitos será impossível; pois afirmar os direitos em questão é afirmar as capacidades e, uma vez que a tese social seja verdadeira no que tange a essas capacidades, implicará para nós uma obrigação de pertencer¹⁷.

Nesse caso, portanto, as obrigações para com a sociedade não seriam o resultado adicional de um contrato, mas obrigações inerentes à existência humana completa. O contrato político não funda as obrigações morais; só os indivíduos tomarão a constituição como fundamento para o nexo social.

Taylor prossegue para mostrar que essa capacidade (a liberdade) é completamente dependente de uma sociedade complexa para emergir e se manter. A interpretação libertária (de que não se pode julgar moralmente a liberdade individual) da liberdade só pode ser *contraditória*, portanto, na medida em que torna possível a contradição e a destruição da sociedade que habilita o homem a ter a capacidade da liberdade. A mera afirmação de um direito envolve em si mesma o reconhecimento de uma obrigação de pertencer.

Agora, um ponto muito importante: a tradição Hobbesiana de descrever o estado de natureza como um impulso para a realização de desejos (um nivelamento das capacidades humanas ao nível de outros seres sencientes) acaba por gerar uma interpretação dos direitos individuais como o direito de satisfazer desejos e necessidades afetivas, e também a ilusão de que até as capacidades que dependem da vida social complexa (ao contrário das capacidades biológicas) são inatas e geram direitos. Isso nos ajuda a entender muito do que é feito hoje em termos de direitos humanos. No campo da legislação sobre sexualidade, por exemplo. Se você tem um desejo, ou uma necessidade afetiva, então tem um direito.

Depois de uma discussão mais detalhada sobre a dependência da liberdade em relação à sociedade, Taylor responde à questão:

Em outras palavras, o indivíduo livre ou o agente moral autônomo pode apenas adquirir e manter a sua identidade em certo tipo de cultura, com algumas facetas e atividades a que me referi

brevemente. Mas essas e outras da mesma importância não vêm à existência espontaneamente a cada instante sucessivo. Elas são mantidas por instituições e associações que requerem estabilidade e continuidade e, frequentemente, também, apoio da sociedade como um todo [...] O meu argumento é de que o indivíduo livre do Ocidente apenas é o que é em virtude de toda a sociedade e da civilização que o trouxe à existência e que o nutre [...].¹⁸ O ponto crucial aqui é este: desde que o indivíduo livre pode apenas manter a sua identidade no interior de uma sociedade/cultura de certo tipo, ele precisa se preocupar com a forma dessa sociedade/cultura como um todo.¹⁹

Taylor não poderia ser mais claro. Muito simplesmente, atomismo é impossível. Não há um *self* autossuficiente, nem há direitos que se apliquem atomisticamente. O eu individual forte depende de uma comunidade forte, e os direitos individuais emergem inelutavelmente conectados a obrigações comunitárias, a deveres de pertencimento e responsabilidade moral, a valores. Nenhum desejo ou alegada necessidade afetiva pode ser alienado de seu significado comunitário antes de ser juridicamente considerado.

Consequentemente, não se podem criar direitos legais com base em ideais utópicos de liberdade humana, sem considerar cuidadosamente a relação dos indivíduos com as comunidades e sem atentar para os laços pessoais e morais que sustentam os indivíduos e os próprios direitos.

No fundo, bem na base de tudo, entra a questão da identidade do indivíduo, que Taylor coloca muito bem:

A tese esboçada acima sobre as condições sociais da liberdade é baseada na noção, em primeiro lugar, de que a liberdade desenvolvida requer certa compreensão do *self*, na qual as aspirações à autonomia se tornam concebíveis; e, em segundo lugar, que essa autocompreensão não é alguma coisa que possamos sustentar por nós mesmos, mas que nossa identidade é sempre parcialmente definida na conversação com outros ou através da compreensão comum que subjaz às práticas da nossa sociedade. A tese é de que a identidade do indivíduo autônomo, autodeterminado, requer uma matriz social que, através de uma série de práticas reconheça o direito à decisão autônoma e que clame pela voz individual na deliberação sobre a ação pública. O debate entre atomistas e seus oponentes vai bem fundo, portanto; ele toca a natureza da liberdade e, além disso, o que significa ser um sujeito humano; o que é a identidade humana, e como ela é definida e sustentada [...].²⁰

Essa última observação de Taylor expõe a própria ossatura do problema: *a identidade humana e a natureza da liberdade*. É evidente que a solução do debate entre atomistas e comunitaristas não reside no grau de coerência interna de cada proposta, mas em suas pressuposições sobre a natureza da realidade e sobre a posição do homem no mundo. A relação entre o pensamento e o ser que pensa é incontornável, mas ao mesmo tempo insolúvel de um ponto de vista puramente teórico. E talvez seja realmente impossível apresentar um argumento rigoroso, incorrigível e assim definitivo para demonstrar qual das posições é “correta”.

Taylor nos oferece, no entanto, uma engenhosa solução provisória: se o discurso atomista se apoia na liberdade e deseja preservá-la, é urgente que esse discurso torne-se mais sofisticado considerando com genuíno interesse a própria genealogia da liberdade. Em outros termos, o atomista precisa circunscrever a consistência e o valor de prova de seu próprio arrazoado tendo em mente que as liberdades individuais não emergiram do vácuo nem foram derivadas de um céu platônico de universais, mas foram literalmente *cultivadas* na estufa de um sistema cultural particular. O que importa não é apenas a árvore com seus frutos; importam as raízes e acima de tudo, o solo.

¹⁵ Ibid, p. 29.

¹⁶ Ibid, p. 32.

¹⁷ Ibid, 35-36.

¹⁸ Ibid, 44-45.

¹⁹ Ibid, 47.

²⁰ Ibid, p. 49.

A solução de Taylor é irmã mais velha da nossa proposta. Mesmo que não seja possível provar qual forma de racionalidade é a “verdadeira”, talvez seja possível detectar quais delas cumprem requisitos mínimos de plausibilidade. E o primeiro deles é não destruir suas condições externas de possibilidade, que existem no delicado equilíbrio de norma lógica e liberdade humana.

Em nossos termos: o discurso político sobre direitos individuais não deve colocar sua consistência interna acima de suas condições de possibilidade. E se ele o faz, movendo-se sem restrições na direção de um aumento no grau de atomização social capaz de por em risco as instituições, valores, crenças e hábitos sociais que fundaram a própria noção de direitos individuais, ele certamente se converterá em mais um caso de contradição performativa.

V - MAIS INCOERÊNCIAS PERFORMATIVAS: NO PENSAMENTO TEÓRICO

Contradições performativas não são privilégio da política, naturalmente. De fato até mesmo essas são devedoras da academia, a grande fábrica no interior da qual centenas delas, de todas as formas e tamanhos, são produzidas anualmente e despachadas para o consumo intelectual. Roy Clouser explorou várias delas em seu clássico estudo sobre a alegada neutralidade religiosa do pensamento teórico, nos campos da matemática, da física e da psicologia.²¹

Segundo suas explorações, o pensamento teórico sempre envolve a abstração de um aspecto ou outro da realidade, e a distinção de tipos distintos de propriedades. É assim, por exemplo, que nos tornamos capazes de distinguir, para fins de investigação científica, entre propriedades físicas, químicas, ou biológicas. Além disso, o pensamento teórico envolve a distinção entre as categorias lógicas que aplicamos na construção teórica e os dados da experiência que são organizados por meio delas. Daí falarmos em explicações *bio-lógicas*, ou *socio-lógicas*, e assim por diante.

Nada de muito extraordinário ou inovador até esse ponto. Mas aqui entra uma consideração bastante útil: é que o processo de aplicar distinções analíticas ao mundo concreto para distinguir propriedades, aspectos, momentos, etc., procedendo em seguida a ressínteses lógicas (como a “bio-logia”) *desnatura* a nossa experiência do real. É como separar a nata do soro do leite: em um sentido é leite, mas em outro já não é mais. Clouser ilustra isso com a imagem do termômetro:

Se quisermos então dizer que o termômetro nos diz qual a temperatura da água antes de o inserirmos, teremos ignorado o fato de que a atividade que desempenhamos para obter aquela informação alterou a informação. O mesmo se dá com a abstração. Podemos isolar um aspecto das coisas e exibi-lo, distinguindo-o agudamente de outros aspectos a fim de examiná-lo de perto. Mas o fato de podermos confinar nossa atenção a ele dessa forma jamais justificará a conclusão de que ele é realmente capaz de existir independentemente de outros aspectos.²²

Essa consideração é importante porque boa parte das contradições performativas nasce desse procedimento, de absolutizar uma descrição abstrata de um ou outro aspecto da experiência, elevando-o em seguida à condição de origem ou causa das propriedades de outros aspectos.

Esse seria o problema de fundo do *materialismo*. A absolutização do aspecto material das coisas, tratado como o fundo originário e a causa de toda a realidade temporal, destrói a inteligibilidade dos aspectos não-materiais na exata medida em que dissolve

sua diferença em uma identidade última; pois em não havendo genuínas diferenças qualitativas no mundo real, qual o sentido de estabelecer distinções analíticas? E a própria noção de norma lógica torna-se ininteligível se tentamos explicá-la em termos materiais, na ânsia de evitar um discurso “dualista”, como se alega. Pois normas lógicas universais (1) só podem ser formuladas se forem validamente distinguidas de tudo o que é não-lógico, (2) só podem ser distinguidas por meio de si mesmas (ou seja, por meio de distinções lógico-analíticas) e, acima de tudo, (3) *só tem significado como deveres epistêmicos de um agente intelectual livre*.

Qualquer tentativa de reduzir toda a realidade ao aspecto material implicará a negação da validade da análise lógica empregada na formulação de regras lógicas, da validade da própria identificação do aspecto material, e da ideia de liberdade humana que fundamenta a deontologia da racionalidade.

Outras formas de absolutização produzem os mesmos resultados. No *historicismo*, por exemplo, há uma absorção de todos os aspectos da experiência humana e de todas as teorias sobre o homem no recipiente hermético do condicionamento histórico-cultural, com a implicação de que é impossível estabelecer aproximações ou distinções entre culturas e situações históricas por meio de regras transhistóricas, transculturais ou transtradicionais. Mas nesse caso a teoria historicista não é falsificada apenas por ser autorreferencialmente incoerente²³, mas porque a própria distinção lógica entre o aspecto histórico-formativo da experiência humana e os outros aspectos (como o biológico, o lógico e o sociológico) perde o valor normativo e a inteligibilidade, tornando impossível justificar a distinção entre processos históricos e outros processos.

Efeitos semelhantes são produzidos por outras formas de absolutização/reducionismo, como o psicologismo de Berkeley, o materialismo dialético de Marx, ou o “programa-forte” da sociologia do conhecimento. Como no caso do naturalismo, mais do que contradições lógicas, o “*nada-mais-ismo*”²⁴ gera contradições entre as teorias e a própria atividade teórica que lhes dá origem. A atividade de abstração que gera a teoria é negada pela teoria.

Mas essas absolutizações não são inescapáveis, desde que a mera possibilidade de distinção entre aspectos e tipos de propriedades não constitui de forma alguma demonstração de existência independente. Na verdade, como o mostra a ilustração do termômetro, essas absolutizações são inerentemente suspeitas, uma vez que a abstração teórica *desnatura* a unidade da experiência. Com toda a sua utilidade, a abstração não deve jamais ser abusada. Lembremo-nos aqui do *pharmakon* grego: a distinção entre o remédio e o veneno está na dose.

Clouser enuncia de forma límpida o critério para nos protegermos desse tipo de contradição:

[...] uma teoria deve ser compatível com qualquer estado que precise ser verdadeiro sobre aquele que pensa, ou com qualquer atividade que o pensador precise desempenhar a fim de formular as reivindicações de sua teoria. Tomando emprestado e refundindo uma velha expressão Marxista, uma teoria deve ser compatível com “os meios de sua produção”²⁵.

VI - UMA ÚLTIMA INCOERÊNCIA PERFORMATIVA: O NATURALISMO METAFÍSICO

No segundo volume de sua trilogia epistemológica,²⁶ Alvin Plantinga apresentou de forma completa a sua *objeção evolucionária contra o naturalismo metafísico*. Basicamente, a objeção

²¹ Clouser (2005).

²² Ibid, p. 193.

²³ Pois ela mesma se tornará relativa a uma situação histórica e, portanto, não universalizável.

²⁴ Ou, como se diz no mundo de fala inglesa, “nothing-buttery”.

²⁵ Ibid, p. 85.

²⁶ Plantinga (1993)

consiste em mostrar que a conjunção de uma visão evolucionária do desenvolvimento das nossas capacidades cognitivas com a visão naturalista de que não haveria nenhuma realidade além da matéria, produz uma visão da evolução como um processo completamente cego, “interessado” apenas na sobrevivência (de indivíduos, espécies, genes ou genótipos). Essa visão combinada implicaria na destruição da confiabilidade das nossas faculdades cognitivas e, conseqüentemente, da confiabilidade das nossas crenças sobre o mundo.

Tal conclusão pessimista se deve à constatação de que a *capacidade de conhecer a “verdade” sobre o mundo não é de nenhum modo necessária à sobrevivência*, não havendo nenhuma razão para que a evolução dotasse o homem dessa capacidade, desde que o problema da sobrevivência fosse eficazmente solucionado. Em tese, a cognição poderia ser simplesmente um epifenômeno do processo evolucionário, e o critério para a criação de “conteúdos” para as nossas crenças poderia ser não a “veracidade”, mas a utilidade para a sobrevivência.

Nesse caso, no entanto, o próprio naturalismo metafísico se tornaria não apenas inverificável mas possivelmente falso, já que não haveria correlação necessária entre “sobrevivência” da espécie humana e alegadas “crenças verdadeiras” sobre biologia, história, ou cosmologia. E isso tornaria *irracional* a própria crença no naturalismo metafísico. Plantinga mostra que o problema já havia sido detectado por ninguém menos que o próprio Charles Darwin:

[em mim] a dúvida sempre se ergue, se as convicções da mente humana, as quais se desenvolveram da mente dos animais inferiores, teriam qualquer valor ou um mínimo de confiabilidade. Alguém confiaria nas convicções da mente de um macaco, se é que há convicções em tal mente?²⁷

Plantinga explora nos menores detalhes os diversos aspectos do argumento, e uma infinidade de possíveis respostas naturalistas à sua crítica, e por fim conclui que o naturalismo tende quase irresistivelmente a produzir um ceticismo em relação às nossas capacidades cognitivas, ao passo que o teísmo não tem em seu sistema noético elementos que inclinem o indivíduo a tal tipo de ceticismo. E esse ceticismo enfraquece ou destrói as condições de plausibilidade não apenas da ciência, mas do próprio naturalismo.

Isso não constituiria, é claro, uma prova da falsidade do naturalismo e muito menos da veracidade do teísmo; mas certamente demonstraria a irracionalidade do naturalismo nos termos que descrevemos nesse artigo: como uma posição auto-performativamente incoerente. *Há uma contradição entre a visão de racionalidade decorrente da teoria naturalista e a visão de racionalidade efetivamente empregada na construção da teoria naturalista*. O que nos leva a uma surpreendente conclusão:

[...] a epistemologia naturalista²⁸ floresce melhor no jardim da metafísica sobrenaturalista. A epistemologia naturalista associada à metafísica naturalista conduz, via evolução, ao ceticismo ou à violação dos cânones da racionalidade; mas associada ao teísmo ela não o faz. A epistemologia naturalista deveria portanto preferir o teísmo ao naturalismo metafísico.²⁹

Como bem explica Ernest Sosa, o que Plantinga faz é aplicar ao naturalismo a lógica dos mestres da suspeita. Nietzsche, Freud e Marx atingiram as fontes da crença religiosa: Nietzsche a denunciou como estratégia de domínio do fraco sobre o forte; Freud a reduziu ao desejo de sentir conforto psíquico, e Marx a um epifenômeno do modo de produção econômico e um ópio para aliviar as massas em seu estado de alienação.³⁰ O problema é que cada uma dessas críticas não produz apenas a destruição da crença religiosa, mas a negação das noções de norma universal e de liberdade humana. Ora, seria uma questão de tempo até que o caráter auto-referencialmente incoerente dessas formas de “suspeita” fosse trazido à luz. E isso é o que Plantinga faz, focalizando, no entanto, o naturalismo metafísico. Mas em termos mais amplos, um teísta provavelmente não precisará se preocupar muito (num sentido apologético) com as versões *hard* da suspeita genealogista, psicanalítica ou dialética, desde que elas não dão conta de si mesmas.³¹

VII - OS MODERNOS E SUAS ANSIEDADES EPISTÊMICAS

Talvez seja útil arriscar um palpite sobre a psicologia da introversão do pensamento teórico. Salta aos olhos, antes de tudo, seu caráter megalomaniaco: construir sistemas perfeitos ou completos. Curiosamente, esse mesmo caráter vem acompanhado de uma pulsão de autodestruição: levaremos o sistema ao potencial máximo, mesmo que isso destrua a inteligibilidade das noções de bem e mal, racionalidade e irracionalidade, realidade e ilusão, e a própria liberdade humana.

O diagnóstico preliminar dessa patologia sugere fortemente a imagem de Narciso. O mito de Narciso é uma descrição da condição *existencial* do homem “encurvado sobre si mesmo”. No mito Narciso está em conflito com *Eros* (que representa o amor erótico, o desejo de união com o outro) e é finalmente julgado por sua autossuficiência com a autodestruição, aprisionado pela introversão do seu amor. Em outra versão do mito, o julgamento é executado por *Nemesis*, a vingadora da *Hybris*, do orgulho do homem que tenta vencer a finitude.

A psicanálise de Freud empregou o mito criativamente para iluminar e ilustrar algo dessa dinâmica na personalidade humana. O narcisista patológico não pode aceitar que o mundo (e a mãe) não seja uma extensão de si mesmo; ele reprime essa descoberta na tenra infância. Como resultado, ele ao mesmo tempo depende do calor da mãe, mas odeia a si e ao mundo por essa dependência. Daí o seu movimento duplo, contraditório: ele deseja aumentar seu controle sobre o mundo, por meio de manipulações e ilusões, e deseja expandir sua experiência de prazer usando o “corpo” do outro como se não pertencesse a outro *Self*. Na medida em que ele se torna mais perfeccionista e autocentrado, sua relação com o mundo se torna mais manipulativa e imoral.

A partir do mito e da psicanálise a noção de narcisismo mostrou-se frutífera como instrumento de análise cultural, como *Christopher Lasch* mostrou de forma magistral.³² Lasch destacou que cada socie-

²⁷ Letter to William Graham, Down (1881).

²⁸ Por “epistemologia naturalista” Plantinga se refere a seu próprio projeto de naturalização da epistemologia expurgando-a da noção de “justificação epistêmica”, por ser esta excessivamente carregada de conotações deontológicas. Em seu lugar Plantinga introduz a ideia de “segurança epistêmica” (Warrant), por sua vez baseada na ideia de faculdades cognitivas funcionando apropriadamente em um contexto apropriado (Proper Function). Para uma introdução à epistemologia de Plantinga, cf. meu artigo sobre o tema: Carvalho (2006).

²⁹ Plantinga, *ibid.*, p. 237.

³⁰ Sosa (2007).

³¹ Obviamente essas teorias continuam tendo grande valor para o esclarecimento de aspectos diversos da experiência humana – na medida em que são devidamente descascadas, temperadas e cozidas para o consumo.

³² “[...] traços de caráter associados ao narcisismo psicológico, os quais, sob forma menos extrema, aparecem com bastante profusão na vida cotidiana: dependência do calor vicário proporcionado por outros, combinada a um medo da dependência, uma sensação de vazio interior, ódio reprimido sem limites, e desejos orais insatisfeitos.” Lasch (1979).

dade tentará resolver a “crise universal da infância”, o trauma da separação, o medo e a dor da competição de um modo diferente, mas todas, enfim, precisarão fazer algo a respeito.³³ Em nossa tradução existencial do problema, o trauma infantil é exatamente o evento patogênico no qual o medo e o ressentimento se instalam, com graus variados, na alma humana, em razão do encontro com a finitude. Mesmo aqueles indivíduos que não se tornam narcisistas clínicos precisam lidar com o problema existencial que é despertado naquele evento, e podem desenvolver formas amenas de narcisismo. O modo como um sistema cultural lida com essa condição é a um só tempo uma *espiritualidade* e uma *terapêutica*. Mas se uma cultura “decide”, por assim dizer, *cultivar* essa condição, ao invés de trata-la, estaremos justificados em considera-la *doente*.

Não é difícil perceber sinais desse cultivo doentio na história do pensamento moderno. A mente narcísica foi inaugurada pelo giro antropocêntrico do renascimento, e o processo de constituição do ideal moderno de personalidade livre com seu polo dialético, o ideal naturalista de ciência, já havia sido detectado e descrito por Kant como um *dualismo de Liberdade e Natureza*, posteriormente explorado por diversos intérpretes da modernidade secular, como Friedrich Schelling. Herman Dooyeweerd descreveu com detalhes as raízes espirituais desse dualismo³⁴, e Francis Schaeffer, o fundador de L’Abri, popularizou essa explanação através de sua obra *Escape from Reason*.³⁵ Segundo Dooyeweerd, esse dualismo seria insolúvel por envolver dois falsos absolutos: a liberdade arbitrária do homem e a fé incondicional no controle tecnocientífico da natureza e do próprio homem.

O primeiro fruto do narcisismo secular emergiu com René Descartes, não por acaso o primeiro filósofo moderno no sentido próprio. No projeto Cartesiano do *Cogito*³⁶, o conhecimento do mundo é negado até ser devidamente reconstruído artificialmente, *More Geometrico*, e essa reconstrução tem o seu ponto de partida na *Res Cogitans*, o eu-pensante, que é exatamente a imagem abstrata do eu verdadeiro no interior do sistema.

Em Descartes ocorreu também uma importantíssima transformação ideológica, que passou quase despercebida mas condicionou o espírito da modernidade: a passagem do *externalismo* para o *internalismo* epistemológico.³⁷ O externalismo epistemológico é a posição segundo a qual o conhecimento válido não depende necessariamente da consciência do sujeito. Para o externalista, a maior parte das crenças em nosso sistema noético é constituída de forma natural ou “automática” e involuntária, havendo pouco controle do sujeito nesse processo. Assim se dá, por exemplo, com crenças baseadas na memória, em percepções sensoriais, ou na intuição numérica. Havendo bases para uma crença, ela pode ser considerada conhecimento, mesmo que a justificação desse conhecimento seja desconhecida pelo sujeito.

Já para o internalista, uma crença só pode ser considerada conhecimento quando ela não apenas tem bases suficientes, mas sua *justificação é conhecida* pelo sujeito cognoscente. Ou seja: a razão da crença deve ser interna à consciência para que a crença seja epistemizada, tornando-se mais do que mera opinião. Colocando toda a responsabilidade pela produção do conhecimento nas mãos do sujeito, o internalismo “desnaturalizou” a epistemologia, tornando o conhecimento uma realização humana.

A história da queda do internalismo é um interessantíssimo capítulo da novela da epistemologia contemporânea, que não podemos relatar aqui por razões de espaço; basta mencionar, talvez, que o *próprio critério internalista de conhecimento* foi desmasca-

rado quando falhou em justificar a si mesmo como conhecimento, tornando assim irracional a própria crença no internalismo. Esse capítulo da novela é normalmente intitulado como “o Colapso do Fundacionalismo Clássico”.

Mas agora que os arquivos do internalismo estão sendo devassados, novas suspeitas se erguem em torno dele. E uma delas é muito óbvia: que tipo de motivação espiritual poderia estar por trás desse movimento ambicioso, de fundamentar todo o conhecimento no Self e, mais ainda, de obter controle total sobre os processos de epistemização, negando o status de “conhecimento” a todas as crenças formadas fora do controle consciente do Self, tais como crenças baseadas no testemunho, na tradição, na experiência religiosa, ou na estrutura da linguagem, ou quaisquer delas que careçam de “prova”?

Qual seria a raiz de tamanha ansiedade epistêmica? Não transpõe aqui uma tremenda insegurança sobre o mundo externo, e uma dificuldade de aceitar a própria finitude, compensando-a com uma “ciência total”? Não é visível, mal disfarçado por trás desse disciplinadíssimo ascetismo epistemológico que duvida de quase tudo e acaba mergulhado em um cinismo generalizado, um pavor reprimido e um orgulho perfeccionista?

Há uma resposta bastante plausível diante da evidência: *Descartes é Kevin Flynn, e a racionalidade moderna é Clu, sua imagem artificial*. E a confissão de Flynn, “controle, ordem, perfeição... eu vivia em um mundo de espelhos”, denuncia a fonte narcísica de sua antiga ilusão.

A ruptura de sujeito e objeto efetivada por Descartes (que levou a dúvida metódica até o ponto de duvidar da existência do corpo físico, culminando com a separação entre *res cogitans*, a “coisa pensante” e *res extensa*, a “coisa extensa” ou corpo) jamais foi remendada, nem com seu *deus ex machina* metafísico, que deveria garantir a ligação mente-corpo e a confiabilidade dos dados sensoriais, nem na filosofia posterior, que oscilava entre o empirismo (privilegiando os dados dos sentidos) e o racionalismo (privilegiando as categorias da razão), nem com Kant, no auge do iluminismo, cuja teoria do conhecimento une experiência empírica e categorias da razão à custa de desistir da possibilidade de conhecimento do mundo exterior, das coisas como seriam “em si mesmas” (*Ding an Sich*). Como resultado, chegamos à condição pós-moderna, quando não apenas as noções de verdade, de realidade, e de normas universais foi dissolvida, mas até as noções de Self unificado e de liberdade humana foram rejeitadas.

De certo modo, Descartes e seus seguidores representam a *Hybris* da modernidade; e Nietzsche com seus seguidores – até Foucault e o pós-estruturalismo – representam a sua *Nemesis*. No princípio, a confiança no dogma da autonomia da razão, o “eu grandioso”, a afirmação da liberdade, a vida em um “mundo de espelhos”; no final, da dissolução do *Self*, a destruição dos fundamentos filosóficos da liberdade, e negação da Verdade, e o mergulho hedonista em busca do “calor da mãe”.

O movimento do teocentrismo para o antropocentrismo moderno certamente tem relação com a ascensão e a queda da racionalidade moderna. David Erhenfeld disse a esse respeito o que poucos ousam admitir:

Pondo de lado a noção de dignidade e valor humanos, a qual faz parte de muitas religiões, chegamos de imediato ao âmago da religião do humanismo: uma fé suprema na razão humana – sua capacidade para enfrentar e resolver os muitos problemas com

³³ Ibid, p. 58.

³⁴ Dooyeweerd (2010): Para uma exposição completa cf. Dooyeweerd (2003).

³⁵ Schaeffer (2002).

³⁶ Cogito ergo sum, “penso, logo existo”. Depois de duvidar de tudo, Descartes encontra essa certeza básica em incorrigível, a partir da qual procura reconstruir outras certezas e refazer sua imagem do mundo através de julgamentos claros e racionais.

³⁷ Ernest Sosa o descreve como o “Internalista-em-Chefe” (internalist-in-Chief) da tradição (Sosa, ibid, p. 94).

que o ser humano se defronta, assim como para reordenar o mundo da Natureza e reformular os assuntos de homens e mulheres de modo que a vida humana prospere. Por conseguinte, assim como o humanismo está comprometido com a fé incondicional no poder da razão, também rejeita outras afirmações de poder, inclusive o poder de Deus, o poder de forças sobrenaturais e até o poder não dirigido da Natureza associado com o cego acaso. Os dois primeiros não existem, de acordo com o humanismo; o último pode, com algum esforço, ser dominado. Como a inteligência humana é a chave para o êxito humano, a principal tarefa dos humanistas é afirmar o seu poder e proteger as suas prerrogativas toda vez que são questionadas ou desafiadas.³⁸

Na gênese da ansiedade epistemológica moderna está a recusa da crença em Deus como fundamento para a identidade humana em nome de uma concepção arbitrária da liberdade³⁹, e a tentativa de compensar essa perda por meio da inflação das prerrogativas da razão humana. Essa inflação megalomaniaca produziu uma corrida pelo controle científico absoluto do mundo e do próprio homem, e tal controle não poderia excluir os processos cognitivos. Assim, o ideal moderno de ciência engendrou um esforço colossal de *ascese cognitiva*, na luta determinada pela “purgação” da mente ocidental de toda influência da religião cristã e de crenças “sem fundamento científico”.

A ascese cognitiva é o lado epistemológico do intenso investimento narcísico de autoafirmação secular que geraria a perda de contato significativo com o mundo externo. Essa perda de contato com a realidade foi compensada, no lado oposto, por um intenso mergulho sensorial no hedonismo, justificado de forma libertária, antinomista e individualista. A tentativa de, por assim dizer, expandir a “superfície de contato” com o real (o “calor da mãe”) se expressa tardiamente na liberação sexual e sua radicalização na cultura *Queer*, na criação do universo virtual paralelo e a recriação das identidades nesse universo, no desenvolvimento da sociedade do consumo e do entretenimento, na evolução das tecnologias da imagem (televisores de alta definição, 3D, etc), na popularização do esforço obsessivo pela captura de momentos fugidios através da *fotografia-de-celular*, no crescimento e diversificação do turismo, na tese dos direitos afetivos. O fato de todos esses fenômenos se apresentarem internamente conectados à *atomização tayloriana* da sociedade contemporânea testifica cabalmente de uma sensação reprimida de perda da realidade. Mas do que isso, de uma relação irracional de *negação espiritual e afirmação epidérmica da realidade*.

O quadro que emerge dessa análise é o de uma estranha forma de *insanidade cultural*. O solipsismo nunca foi considerado uma opção equilibrada ou interessante para as pessoas, mas essa forma intensa e onipresente que ele assumiu nos faz pensar numa doença da mente ocidental; uma obsessão neurótica pela assepsia completa de tradições e crenças não-científicas, de compromissos morais e de convicções espirituais, como alguém que lava as próprias mãos repetidamente até feri-las; não seria essa a famosa *loucura Chestertoniana*?

Se você discutir com um louco, é extremamente provável que leve a pior; pois sob muitos aspectos a mente dele se move muito mais rápido por não se atrapalhar com coisas que costumam

acompanhar o bom juízo. Ele não é embaraçado pelo senso de humor ou pela caridade, ou pelas *tolas certezas da experiência*. Ele é muito mais lógico por perder certos afetos da sanidade. De fato, a explicação comum para a insanidade nesse respeito é enganadora. O louco não é um homem que perdeu a razão. *O louco é um homem que perdeu tudo menos a razão*.⁴⁰

Mas enfim, a aporia do mundo contemporâneo não é a *Nemesis* do *Self*, nem da Realidade, nem da Verdade, em si mesmos. Ela é antes a *Nemesis* do “*Self*” moderno, da “realidade” moderna, e dos “universais” modernos. Há um sentido em que teístas clássicos, como os cristãos evangélicos, por exemplo, nada tem que ver com isso. Parte da dificuldade que muitas pessoas secularizadas têm hoje, para compreender os cristãos, reside exatamente aí. É que elas estão decepcionadas com as *versões secularizadas* do *Self*, da liberdade e da verdade, e por costume, supõe que os cristãos estão dizendo a mesma coisa quando falam em personalidade, liberdade e realidade. Mas os cristãos mais coerentes estão operando a partir de uma cosmovisão *paramoderna*, em cujo horizonte não existe e talvez jamais venha a existir uma *posmodernidade*. A presente posmodernidade é a posmodernidade dos modernos.

VIII - É O TEÍSMO PERFORMATIVAMENTE INCOERENTE?

Em princípio não há porque erguer essa censura contra o teísmo. Em primeiro lugar, ele é compatível com a ideia de liberdade humana e com os deveres tipicamente relacionados ao exercício do pensamento teórico, bem como com a visão de que há uma realidade à qual o homem precisa responder. Na imagem teísta de mundo o *Self* aparece extremamente poroso, sem a opacidade hermética do *Self* moderno; trata-se de uma percepção de mundo “ex-cêntrica”, no sentido de ser voltada para fora, para Deus, para o outro e para o mundo. Dificilmente um teísta completamente realizado se sentirá atraído por epistemologias introvertidas, centradas na coerência intrassistêmica.⁴¹

Em segundo lugar, o teísmo tem recursos para evitar os movimentos de absolutização e reducionismo teórico exemplificados no materialismo, no historicismo e em todos os “nada-mais-ismos” que florescem no universo acadêmico contemporâneo. O que ocorre em cada um desses casos é o deslocamento das funções divinas para um determinado aspecto da realidade abstraído de sua unidade simultânea com os aspectos restantes e convertido em fundamento metafísico do real.⁴²

A transferência teísta do absoluto para “fora” por assim dizer, do tempo, alivia a necessidade de um ponto de síntese imanente. De certo modo ela democratiza a nossa visão da realidade, interditando a emergência de candidatos temporais ao trono do Eterno. Por implicação isso impede que a liberdade do homem e do pensamento sejam reduzidas e negadas sob um princípio metafísico impessoal como a matéria, a história, a psicologia ou o modo de produção econômica. Mantendo a liberdade e a paixão pela realidade, o teísmo tem recursos poderosos para proteger a coerência ontológica do pensamento.

³⁸ Ehrenfeld (1992).

³⁹ Ou seja, a visão da liberdade como arbítrio, derivada da concepção nominalista de Soberania divina como Potestas Absoluta, e da liberdade divina como sendo ex Lex. A visão nominalista, em si mesma um desvio da compreensão cristã clássica de Soberania/liberdade como capacidade positiva, está na genealogia da concepção moderna de Soberania política, tanto em sua versão liberal-individualista como nas versões totalitárias como a de Thomas Hobbes.

⁴⁰ Chesterton, *ibid*, p. 34. Ou seja, o louco é (quase) perfeitamente consistente, mas perfeitamente ignorante da condição humana e de si mesmo.

⁴¹ Embora haja exemplos disso, como nas versões intimistas e individualistas do pietismo, ou em correntes teológicas e apoloéticas racionalistas que equacionam verdade/realidade com precisão doutrinária.

⁴² “A modernidade é a era que deslocou Deus como o foco para a unidade significado do ser. O que quero dizer com isso? Antes de tudo, que as funções atribuídas a Deus não foram abolidas, mas trocadas - relocadas, como se diz hoje. [...] Deus não é mais necessário para dar conta da coerência e significado do mundo, de forma que o assento da racionalidade e do significado se torne não o mundo, mas a razão e a vontade humana”. Conlin (1993).

Ou seja, a compreensão do mundo contemporâneo passa pelo rastreamento das funções divinas relocadas na cultura secular, e pela compreensão da relação que o homem “secular” tem com os objetos que absorveram essas funções.

Em terceiro lugar, e particularmente, o teísmo não implica sua negação, como é o caso do naturalismo metafísico segundo foi apontado na objeção de Alvin Plantinga ao naturalismo. E isso não vale apenas para o eventual teísta criacionista, que nega tanto a metafísica materialista quanto a evolução biológica; pois um teísta que admita a síntese evolutiva contemporânea, sem adotar sua gratuita associação ao naturalismo metafísico, pode aceitar perfeitamente que o aparelho cognitivo humano tenha sido tanto fruto da vontade divina quanto de um processo evolucionário.

Às vezes se alega que mesmo não ferindo necessariamente nenhuma condição para a coerência ontológica, o teísmo poderia ser falsificado caso apresentasse uma incoerência lógica; e que tais incoerências existem de fato, como se vê no problema do mal ou em doutrinas como a “Trindade” ou “duas naturezas de Cristo”, no teísmo cristão.

Mas essa objeção é imediatamente qualificada pelo fato de que a ausência de conhecimento exaustivo da realidade torna sempre irracional elevar a consistência lógica sobre a consistência ontológica. Não importa a força de Clu, ele ainda é menor que Flynn e jamais produzirá a “perfeição”. A perfeição sistêmica é inalcançável e jamais pode ser presumida.

E, como Chesterton observou, o convívio com paradoxos pode ser um bom sinal de sanidade mental.⁴³

Isso produz importantes consequências: qualquer argumento plausível pela racionalidade da crença religiosa capaz de mostrar a *normalidade de seu processo de constituição* na consciência do crente (ou seja, por um argumento *externalista*) pode tornar justificável a suspensão ou qualificação do valor refutatório de incoerências intrassistêmicas (que nesse caso podem, hipoteticamente, serem consideradas circunstanciais ou apenas aparentes, decorrentes de erros nas premissas ou de falta de informação suficiente). Em outras palavras: *se o teísmo for auto-performativamente coerente, a incoerência intrassistêmica não será necessariamente suficiente para refutá-lo*, exatamente como não será necessariamente suficiente para refutar nenhuma teoria, seja ela religiosa, filosófica ou científica.

Dissemos “necessariamente”, porque em alguns casos a inconsistência lógica pode ser demonstrada de forma conclusiva e incorrigível, e nesse caso a coerência performática é inútil. Por exemplo: a afirmação de que $2+2=5$ é matemática e logicamente falsa, embora não implique em nenhum momento uma contradição performativa. Caso se demonstre no teísmo a existência de inconsistências lógicas incorrigivelmente conclusivas, as partes da doutrina teísta que apresentam tais inconsistências deverão ser eliminadas ou alteradas; e se não puderem ser alteradas sem destruir a crença teísta, tal implicará uma refutação da racionalidade da crença teísta.

Em resposta a isso precisamos destacar que há um conjunto de paradoxos na crença teísta que não podem ser classificados como inconsistências lógicas conclusivas: esse conjunto inclui todas as crenças que descrevem a relação de Deus, em sua infinitude, com o mundo finito. Esses paradoxos exprimem uma limitação na linguagem teológica que é perfeitamente previsível, se estamos realmente falando sobre as relações de um Deus transcendente e eterno com o cosmo temporal, e não entre um “super-homem” e o mundo. A diferença ontológica Criador-criatura é uma descon-

tinuidade do Ser que proíbe o recurso a uma categoria metafísica única para abarcar ambos; não é possível, portanto, ascender continuamente da finitude para a infinitude por meio de uma cadeia de elos lógicos, como se todo o terreno entre ambos pudesse ser percorrido “a pé”. Não há pontes nesse rio; para atravessá-lo, é necessário aguardar o barqueiro.

Alguém pode retrucar que tal ressalva cria privilégios especiais para o teísmo que não foram igualmente concedidos, por exemplo, ao naturalismo metafísico; e que tal exceção injusta se destinaria a imunizar a posição teísta e proteger suas “contradições”.

Mas isso é obviamente um problema interno ao naturalismo metafísico que o teísmo desconhece. Pois é o naturalismo quem priva a si mesmo de uma descontinuidade no Ser, afirmando que tudo o que existe pode ser percorrido ponta a ponta de lógica em lógica, através do princípio da identidade; que o cosmo é “tudo o que existiu, existe e existirá” (Carl Sagan). Uma vez que o teísmo não deseja, nem precisa, nem invocou sobre si essa obrigação⁴⁴, pois tem seu fundamento no dualismo Criador-criatura, ele não precisa de forma alguma explicar seus paradoxos essenciais da mesma forma que o ateuísta ou secularista tem obrigação de fazer. Afinal, como diz a sabedoria popular, cada homem tem a mulher que merece.⁴⁵

IX - É O SECULARISMO PERFORMATIVAMENTE INCOERENTE?

Não necessariamente. Vamos considerar o caso mais extremo do secularismo representado pelo *ateísmo*. A mera negação da existência de Deus, ou de deuses, não viola nem o critério da coerência lógica, nem o critério da coerência ontológica. O ateuísta ainda pode afirmar a existência do mundo externo, a liberdade do pensamento, a existência de normas lógicas aguardando positividade pelo homem, a natureza simultaneamente unificada e diversificada da realidade e assim por diante, e tentar construir razões para todas essas coisas a partir de pressupostos ateuístas.

Ou quase. Pois o problema com a racionalidade do ateuísta não se encontra no que ele nega, mas no que ele afirma. Não há irracionalidade *prima facie* na negação da existência de deuses. Mas nenhum ateuísta fundamenta seu sistema de crenças em negações (ainda que se iluda a respeito disso); é mister compreender as suas pressuposições e o que realiza, em seu sistema, o papel que os deuses realizam na “religião”.⁴⁶

O que ocorre é que, na ausência de um absoluto transcendente, o ateuísta precisará organizar seu sistema de crenças de forma a explicar a realidade sem desrespeitar os critérios de coerência lógica e coerência ontológica, mas buscando sempre um absoluto imanente, um ponto de integração dentro do tempo capaz de dar sentido à unidade-na-pluralidade da experiência. De fato isso é exatamente o que aconteceu a partir do giro antropocêntrico/narcísico da modernidade.

O ateuísta pode tentar resistir a essa operação, para evitar que a função divina de Arché, ou seja, de fundamento originante da realidade, seja transferida para outro objeto, o qual se tornaria, em termos teístas, um *ídolo*. Mas nesse caso ele deverá, por exemplo,

⁴³ Desde que haja uma boa razão extrassistêmica para manter o paradoxo! Em caso contrário a contradição lógica deve sempre ser considerada suficiente como defeater.

⁴⁴ Excluindo-se, naturalmente, a honorável tradição de teologia filosófica cujo patrono foi o grande Tomás de Aquino, mas com a qual a tradição filosófica neocalvinista, aqui representada, tem pouca afinidade.

⁴⁵ Isso significa que outros paradoxos, que não estejam essencialmente contidos nessa exceção, poderiam ainda ser explorados por um crítico do teísmo e eventualmente identificados como legítimas contradições.

⁴⁶ Definir-se como vegetariano diz algo sobre o que não se come (carne), mas nada sobre o que se prefere comer (quais tipos de vegetais). Ateísmo diz algo sobre o que alguém não crê (divindades pessoais) mas nada diz sobre o que se crê efetivamente como fundamento do sentido cósmico. A verdadeira pergunta é: será o ateuísta capaz de eliminar completamente de seu sistema de crença objetos que desempenham funções “teológicas”? Em outros termos: o ateuísta elimina completamente a crença religiosa, com todos os seus objetos típicos e eventuais substitutos, ou elimina um conjunto menor desses objetos possíveis (i.é., divindades pessoais)? Segundo a tese de Colin Gunton, citada em uma nota anterior, o secularista tão somente desloca suas relações religiosas. Uma das tarefas da ciência da religião é rastrear esses deslocamentos.

abandonar o *nada-mais-ismo* em todas as suas formas, e isso incluiria particularmente o naturalismo metafísico.

Uma possível solução para o ateuísta poderia ser aderir a uma visão religiosa niilista ou parcialmente niilista, como o Budismo *Theravada*. Isso trará algumas consequências, no entanto. Uma delas será que a diversidade da experiência não poderá ser considerada real, assim como a subjetividade individual. Nesse caso mais extremo, os cânones ocidentais de racionalidade tornar-se-ão relativos e inaplicáveis como argumentos para a negação da existência de Deus. E isso destruiria as bases intelectuais para qualquer tipo de “militância ateuísta”.

Talvez seja possível um ateuísmo capaz de eliminar não apenas a crença em deuses, mas a própria noção de divindade, impedindo a dispersão das funções divinas entre ideias, instituições e fenômenos temporais, e eliminando completamente de seu universo todos os substitutos potenciais da divindade. E *talvez* seja possível ao ateuísmo manter coerentemente uma visão da liberdade humana que seja suficientemente elevada para preservar a coerência ontológica e evitar contradições performáticas. Esse ateuísmo vencerá a introversão intrassistêmica do pensamento mantendo uma relação sadia com a plenitude da experiência do homem e preservando a transcendência do humano em relação aos produtos abstratos do pensamento teórico.

Esse *não é o caso*, no entanto, do naturalismo metafísico, nem de seus parentes mais próximos como o materialismo dialético, as diversas formas de historicismo e perspectivismo, ou o psicologismo freudiano em sua forma, digamos, ortodoxa. Até o momento, as hipóteses metafísicas e/ou antropológicas tipicamente empregadas pelos ateuístas e secularistas em geral continuam reproduzindo todos os conhecidos efeitos de negação involuntária da liberdade humana e da confiabilidade do nosso aparelho cognitivo e reflexivo. Em nome da coerência radical com uma ou outra teoria reducionista, oculta-se invariavelmente essa patologia da razão, a introversão do pensamento. Por isso, tal ateuísmo não-autodestrutivo teria, provavelmente, que ser *inventado*.

Pessoalmente, não creio que tal secularismo “não-idólatra” seja possível, exceto quando o secularista vive de forma inconsistente com suas próprias teorias. Afinal, há muitos secularistas que são excelentes seres humanos, o que reforça ainda mais a crença teísta cristã na *Imago Dei* e na graça comum. Pois que outra explicação haveria para esse fenômeno, de tantos portadores da introversão do pensamento viverem por tanto tempo sem os seus sintomas? Não é um sinal da graça divina, que aos homens seja concedido não seguirem suas ilusões até às últimas consequências? E não é um sinal de julgamento divino, quando se permite que eles o façam?⁴⁷

X - PODE O SECULARISMO PRESERVAR SEUS DIREITOS INTELECTIVOS?

A presença de incoerências performativas em uma visão de racionalidade certamente reduz a sua plausibilidade, e reduz também sua credibilidade moral, na medida em que denuncia uma inconsistência deontológica. Mas o fato de uma concepção de racionalidade ser plausível, e apenas plausível, não equivale a uma demonstração de veracidade. Ela pode ser plausível e ainda ser falsa. E crenças produzidas no interior de certa forma plausível de racionalidade podem ainda assim ser falsas.

É claro que para aqueles que experimentam a crença em Deus e em outros produtos de suas faculdades cognitivas como crenças involuntárias e fortemente influentes em seu sistema noético, sejam elas fundadas em razões suficientes ou em “bases” suficientes (constituindo-se em crenças básicas segundo as descobertas de Alvin Plantinga), esse tipo de ansiedade pode simplesmente não existir; de fato, para alguns de nós não há crenças válidas que sejam capazes de enfraquecer seriamente a plausibilidade de uma visão elevada da racionalidade humana. Mas esse não é o caso de todos, naturalmente.

Para socorro de agnósticos ansiosos na busca pelo real recomendaríamos a boa e velha Aposta de Pascal; mas não para decidir sobre a crença em Deus, e sim para se posicionar sobre compromisso entre uma versão introvertida e uma visão sã de racionalidade.

A aposta funcionaria assim: se todas as visões de racionalidade plausíveis sob os critérios aqui estabelecidos forem ainda assim falsas devido à simples inexistência de normas lógicas e de liberdade humana, o compromisso com uma ou outra delas não fará qualquer diferença epistemológica, e a obediência a qualquer alegada norma deontológica do pensamento será carente de significado e de valor.

Vamos chamar essa alternativa de “posição pessimista”. Na base dessa suspeita pessimista, nenhum argumento definitivo poderá ser apresentado contra os que creem “ingenuamente” na “ilusão” da liberdade do pensamento, uma vez que essa ilusão pode ainda ser considerada um produto determinístico da natureza parecendo assim irrefutável para aqueles que a sustentam. Além disso, nenhum argumento contra a visão teísta, mesmo que seja aparentemente definitivo, terá valor de verdade.

Isso implicará, ainda, no reconhecimento de que qualquer esforço de oposição a outros compromissos intelectuais, como aquele representado pela militância ateuísta contra o teísmo, carecerá de justificação suficiente e, em consequência, de direitos válidos de existência no campo de debate intelectual. Pois a partir da “posição pessimista” será impossível denunciar qualquer visão de mundo como sendo irracional. Toda militância dessa natureza poderá ser corretamente interpretada como mera vontade de poder, e seus argumentos como mera retórica. Ou seja: a posição pessimista destrói as condições para a sua existência como posição intelectual válida.⁴⁸

Se, no entanto, a liberdade e a lei no campo do pensamento forem reais, e o seu grau de realização na experiência humana depender em alguma medida da concepção de racionalidade que media sua apropriação, a introversão do pensamento se caracterizará imediatamente como uma posição *intelectualmente patológica* e potencialmente destrutiva para a liberdade e para a racionalidade humanas.

Ora, diante dessas duas alternativas, será mais racional, *tanto para teístas como para ateuístas*, rejeitar incondicionalmente concepções introvertidas de racionalidade e incorporar o critério de coerência performativa como elemento construtivo de suas concepções de racionalidade. Ateístas que forem capazes de articular sua posição *ateológica* sem cáirem sob o domínio de contradições performativas poderão assim partilhar com teístas do direito intelectual ao debate público, na base comum de uma racionalidade livre de introversões narcísicas.

E o sinal de uma racionalidade sadia será sempre o mesmo: a dissolução da ansiedade pelo controle racional total da experiência. Afinal, “*Se o louco pudesse... ficar despreocupado, ele ficaria são*”.⁴⁹

⁴⁷ Sem dúvida todo este parágrafo será de difícil compreensão para mentes secularistas, a não ser que elas suspendam suas reticências afetivas para sentar-se por um pouco na “cadeira teísta”.

⁴⁸ É claro que ela ainda poderia existir como um sentimento de mundo, como uma atitude existencial, como retórica para manobras políticas, como uma enfermidade psíquica, como lema de roqueiros “satanistas” ou como reação a uma infância triste.

⁴⁹ Chesterton, *ibid*, p. 33.

Essa posição seria, enfim, genuinamente humanística – resistir à lógica implacável mas inumana de Clu. Para tanto, Flynn deve deixar seus sonhos narcísicos – de seu “mundo de espelhos”, e Tron deve se lembrar de sua verdadeira função: a proteção dos “usuários”. E não há outro escape da introversão do pensamento: reconhecer, como Flynn – ou, talvez, para além do Flynn budista e rumo a um Flynn cristão – que a perfeição *sempre esteve diante de nós, como uma dádiva, a despeito da nossa incapacidade de abraçá-la*. Mesmo que para isso seja necessário matar Clu, nossa imagem do humano refletida no espelho das teorias reducionistas.

Nesse momento, atenção especial deve ser dada para os termos que o diretor emprega – conscientemente ou não – para descrever *Quorra*, o evento que abre Flynn para a realidade sobre si mesmo e sobre o mundo. *Quorra* é o “*milagre*”. Pouco importa agora a fonte do “milagre”; importa que ele esteja sempre além do que o homem pode construir, sempre além de seus sonhos prometeicos, mas ainda assim esteja ali, diante dele. A ideia de “milagre” invade *Tron*, como invade o cinema em geral, a literatura, a linguagem ordinária e eventualmente o próprio texto científico porque em última instância não há outra forma de dizer

tal fenômeno (cairá ele superado se falarmos em “criação espontânea”, “flutuação do nada absoluto”, “emergência ontológica”, ou o que se queira?). Na verdade, há outra forma de dizê-lo: *dádiva*. A dádiva é aquilo que se mostra no limite do poder humano (não a “ignorância”) tornando sã a racionalidade.

Permanecerá um fato incômodo para o secularista-atéista, enfim: é que no caso do teísmo cristão, o entendimento humanístico da racionalidade flui direta e naturalmente dos seus pressupostos. Mas para o atéista, se ele for capaz de se livrar de contradições performativas e caminhar rumo a uma compreensão de racionalidade mais consistentemente humanística, tal entendimento nascerá não por causa do seu ateísmo, mas a despeito dele.

Parodiando Plantinga, poderíamos dizer o seguinte: a racionalidade humanística floresce melhor no jardim da antropologia teísta. O humanismo, quando associado a antropologias filosóficas secularistas, tende a produzir introversões da racionalidade e autodestruições performativas. O humanismo deveria, portanto, preferir o teísmo ao secularismo, e se reformular como humanismo teorreferente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Avineri, S.; de-Shalit, A. *Communitarianism and Individualism*. Oxford Readings in Politics and Government, OUP, 1992, 237 p.
- Carvalho, G. A “Basicidade” da Crença em Deus segundo Alvin Plantinga: Uma apresentação. *Horizonte: Revista de Teologia e Ciências da Religião da PUC-MINAS*, Belo Horizonte, v.4, n.8, jun 2006, p. 97-113. Disponível em: http://www.pucminas.br/imagdb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20070328103026.pdf
- Chesterton, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p. 48.
- Clouser, R. *The Myth of Religious Neutrality: and Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, 397 p.
- Conlin, G. *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. The 1992 Bampton Lectures. Cambridge: CUP, 1993, p. 28.
- Dooyeweerd, H. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. São Paulo: Hagnos, 2010, p. 80-103.
- Dooyeweerd, H. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2003, 242 p.
- Ehrenfeld, D. *Arrogância do Humanismo*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 3.
- Horkheimer, M. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Ed. Centauro, (2015), p. 29.
- Lasch, C. *A Cultura do Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983 [1979], p. 57.
- Letter to William Graham, Down, July 3, 1881, em: *The Life and Letters of Charles Darwin Including and Autobiographical Chapter*, ed. Francis Darwin (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), 1:315-315. Apud: Plantinga, Ibid, p. 219.
- Lewis, C. S. *Miracles: a preliminary study*. London: Fontana Books, 1947, p. 22.
- Plantinga, A. *Warrant and Proper Function*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, 243 p.
- Polanyi, M; Prosch, H. *Meaning*. London/Chicago: The University of Chicago Press, 1975, p. 3-21.
- Schaeffer, F. *A Morte da Razão*. Cambuci: Cultura Cristã, 2002, 111 p.
- Sosa, E. *Natural Theology and Naturalist Atheology: Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Em: Baker, Deane-Peter. *Alvin Plantinga*. Cambridge: CUP, 2007, p. 93-106.
- Tron: *Legacy*, 2010.

SUBJETIVIDADE E VERDADE EM SOREN KIERKEGAARD

Rodolfo Amorim Carlos de Souza*

Resumo: O artigo aborda o tema da relação entre subjetividade e verdade no contexto de transição entre a modernidade e a pós-modernidade, tomando como referência o pensamento do filósofo e psicólogo dinamarquês do século XIX, Soren Kierkegaard. Diante de um contexto de reformulação sobre o conceito, método de apreensão e relevância do tema clássico da Verdade, Kierkegaard é apresentado como um importante referencial teórico que antecipa a crise da modernidade em sua proposta racional e cientificista de abordagem da temática, apontando uma opção tradicional de maneira renovada. A partir de seu pensamento, são analisados os temas da relação entre individualidade, subjetividade e verdade, sua teoria dos estágios da existência e a apresentação da figura de Cristo como referencial mimético de verdade ao homem. Como conclusão é esboçada uma análise comparativa entre pensadores importantes no diálogo da relação entre verdade e subjetividade e são apontados caminhos preliminares de aprofundamento do tema em um contexto cultural pós-moderno.

I - INTRODUÇÃO

Os estudos em torno da relação entre Subjetividade e Verdade passaram a apresentar novos contornos com a transição ainda corrente entre uma concepção moderna de *verdade*, que dominou os séculos 18, 19 e meados do século 20, e aquela da era comumente denominada pós-moderna¹. A visão moderna, que entronizou a razão e o método científico como bases epistemológicas suficientes e universais para conduzir o homem à verdade, já não encontra no universo cultural contemporâneo uma estrutura geral de plausibilidade. Essa desconfiança e esse “destronamento”, por sua vez, não se têm dado apenas nos meios acadêmicos e científicos, mas se expressa como um espírito (*zeitgeist*) emergente na cultura ocidental, seja no campo das artes, da política, da economia, da justiça ou da ética. Essa ruptura, abordada de variadas formas no último quarto de século (e.g. Lyotard, 1984; Polanyi, 1974; Kuhn, 1996), aponta para novos rumos da discussão no que concerne à relação entre *verdade* e *subjetividade*. O próprio conceito de *verdade* passa a ser analisado de diversas maneiras, sendo esvaziado de seu sentido clássico por algumas correntes de pensamento (Rorty, 1990; Derrida, 1980; Foucault, 2006) ou transformado a partir de seu entendimento anterior moderno (Habermas, 2005; Polanyi, 1974; Popper, 2002). Nesse contexto de reconfiguração do debate em torno do conceito e método de alcance da verdade, o lugar da *subjetividade* humana e seu contexto cultural imediato ganham novas forças. Se a *verdade* não é mais uma categoria universalmente abstraída pelo constante e correto uso das faculdades racionais e do método empírico-científico, o indivíduo contemporâneo está lançado no *mundo* povoado de incertezas, em que as forças do mercado e do consumo se apresentam como alternativas viáveis e plausíveis na condução da vida individual e social.

Em um período de mudanças como o brevemente apresentado, marcado crescentemente pela influência da cultura de massa sobre indivíduos e comunidades e pela superficialidade na condução das escolhas individuais, faz-se necessário explorar opções viáveis contidas no processo histórico ocidental de entendimento da relação entre a *subjetividade* e a *verdade*. A partir desse contexto, propomos oferecer uma abordagem cultural específica como possibilidade de aprofundamento do tema que ofereça possíveis direções e opções de encaminhamento cultural sem que caiamos nas opções vigentes entre o conceito já moribundo de *verdade* no sentido moderno e o abandono da tarefa

de busca da *verdade* com suas conseqüências apresentado por correntes pós-modernistas de pensamento. Introduziremos um personagem histórico singular que dedicou sua vida e atividade intelectual a compreender como o *sujeito se relaciona com a verdade em sua subjetividade no processo existencial de individuação*. Este autor é Soren Kierkegaard, conhecido por seu típico temperamento como o *melancólico Dinamarquês* e apontado por muitos autores como o pai do movimento existencialista moderno, seja em sua corrente secular ou religiosa, ou como peça fundamental na configuração do *ethos* pós-moderno.

Propomos no decorrer deste artigo introduzir, em um primeiro momento, uma breve biografia e os conceitos principais do pensamento de Kierkegaard relacionados à temática subjetividade e verdade. A partir dessa abordagem central, passaremos a trabalhar no esboço de uma análise comparativa entre o pensamento de Kierkegaard e autores que trataram com propriedade o tema da *subjetividade* e *verdade*, colaborando para o contínuo debate sobre essa temática.

II - BREVE BIOGRAFIA DE KIERKEGAARD

Soren Kierkegaard nasceu na cidade Copenhague, Dinamarca, em 1813, filho mais jovem de uma família composta de seis irmãos. Sua nação podia ser considerada uma calma e estável terra cristã, onde o luteranismo estatal cobria a vida pessoal e as convicções de seus habitantes desde o nascimento até o túmulo. Hans Christian Andersen, que perpetuou em suas fábulas muitos dos valores da Dinamarca de sua época, descreve a situação de seu país em uma de suas histórias: “O sol brilhante e todos os sinos das igrejas chamaram juntamente o povo. Estavam todos vestidos e, com o livro de orações em suas mãos, foram à igreja ouvir o ministro” (Andersen, apud Hubben, 1997: 11)

O Pai de Kierkegaard, Pedersen Michael Kierkegaard, próspero comerciante em Copenhague, foi uma figura marcante na vida de Kierkegaard, influenciando profundamente seu temperamento e carreira intelectual posterior. Criado em um ambiente de extrema devoção espiritual, iniciado pela presença forte do pietismo morávio na região, Pedersen teria amaldiçoado a Deus em sua juventude, culpando-o por privar-lhe do brilho do sol em sua mais tenra idade. Este evento fora fundamental nas vidas de Pedersen

* Rodolfo Amorim Carlos de Souza é graduado em Relações Internacionais pela PUC-Minas, tem especialização em gestão do Terceiro Setor pela PUC-Minas e é formado em Ciências Sociais pela UFMG. É membro fundador da AKET (Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares) e membro da equipe de L'Abri no Brasil.

¹ Apesar de expressar em muitos pontos um contraponto à visão moderna de mundo, a pós-modernidade compartilha com aquela fase da cultura ocidental seus pressupostos básicos, podendo ser denominada, de forma mais apropriada, como a conseqüência histórica da tentativa de aplicação e vivência dos ideais modernos. Se isto é verdade, podemos nos referir ao presente estado de coisas na cultura ocidental como uma *hiper-modernidade*.

e de seu filho mais moço, pois pelo resto de sua vida ele carregou sobre sua consciência e de sua família o peso daquela “terrível” blasfêmia, não mais apresentando atitude alguma de alegria em relação à vida e a Deus (Hubben, 1997: 17).

Este foi o ambiente em que Kierkegaard foi formado, onde o peso da culpa e a consciência de um Deus extremamente justo estavam sempre presentes, impingindo-lhe uma personalidade de forte melancolia que o acompanhou por toda a sua vida e escritos. Segundo Kierkegaard, testemunhando de sua formação e criação “[...] eu fui tomado desde minha infância por uma sufocante melancolia... meu único gozo sendo, até o ponto em que me recordo, o fato de que ninguém poderia descobrir quão infeliz eu era... eu nunca fora na realidade um homem, muito menos uma criança ou jovem” (apud Hubben, 1997: 14).

Ainda jovem, Kierkegaard presenciou a morte da mãe e de cinco de seus irmãos. Essa terrível experiência fora interpretada pelo restante da família (o irmão mais velho e o pai) como prova da maldição de Deus, aprofundando ainda mais o sentimento de melancolia e de consciência constante do pecado e da ira divina.

Quando jovem, Søren se dedicou ao estudo de teologia, filosofia e literatura na faculdade, e se lançou à vida de um típico intelectual boêmio, adotando como as mais apropriadas armas de um homem na vida a agudeza e a perspicácia aliadas ao poder do correto raciocínio. Por ter por parte do pai os recursos para seus estudos e vida, Kierkegaard viveu uma juventude despreocupada do ponto de vista financeiro, chegando a acumular algumas dívidas posteriormente salgadas pelo pai.

Uma forte ruptura e influência também marcante na vida e obra de Kierkegaard fora o fim repentino do romance que viveu com Regine Olsen. Fortemente atraído e apaixonado por essa dama, Kierkegaard teria abruptamente rompido o relacionamento sem fornecer razões claras para tal, embora por toda a vida continuasse a demonstrar seu amor por ela. Diversas têm sido as explicações para esse evento. Para alguns, Kierkegaard estava livrando Regine de sua profunda melancolia em uma atitude heróica de resignação, enquanto que, para outros, ele estava se vingando da sociedade dinamarquesa, rompendo com as estruturas familiares tão respeitadas em sua época. O que se tem como certo é que o jovem Kierkegaard nunca se entregaria em toda a sua vida posterior a alguma espécie de relacionamento afetivo, dedicando-se exclusivamente e de forma celibatária, a escrever contra os sistemas de pensamento e a vida formal de seu tempo.

Em seu diário, após uma relação por cartas com Peter Lund, no qual este demonstrava seu prazer em descobrir “alegrias e felicidades paradisíacas no Brasil”, Kierkegaard reflete no que deveria ser sua vocação real na vida, rompendo com a vida estética na qual vivia e com o estilo de pensamento hegeliano prevalecente até então:

[...] aqui eu me posto em frente a um grande ponto de interrogação [...] eu me interesso por demasiadas coisas, e não decisivamente por alguma... o que realmente preciso é ter claro o que devo fazer; não o que devo saber. O que importa é encontrar uma finalidade, ver o que Deus realmente quer que eu faça; a coisa crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e a morrer (apud Gouvêa, 2006: 43).

Após um período de vivência no que denominaria estágio ético, Kierkegaard teria, em 1838, vivido uma experiência mística semelhante à descrita por Blaise Pascal dois séculos antes. Esta experiência fundamental o teria posicionado pelo resto de sua vida como um defensor de uma posição existencial frente à verdade que ele buscava, sendo esta entendida como resistência e encontro do indivíduo com o absoluto, o Deus de Jesus Cristo. “Há uma alegria indescritível que arde através de nós tão inexplicavelmente quanto à exclamação do apóstolo salta sem razão aparente: Exultai, e novamente digo, exultai!”. Não uma alegria “por isto ou aquilo, mas o brado da alma inteira com a língua e com a boca do fundo do coração” (ibid, 2006: 48) - palavras de Kierkegaard relatando sua experiência.

Posteriormente à essa experiência de conversão ao Cristianismo, Kierkegaard se dedicou incansavelmente à obra de escritor, publicando em seus últimos 12 anos de vida uma obra monumental de escritos, com 34 obras publicadas.

Kierkegaard faleceu prematuramente e de forma abrupta em 1855 após cair inconsciente nas ruas da capital Dinamarquesa, talvez fruto de uma paralisia espinal progressiva. Poucos dias após ser conduzido ao Hospital Frederik, Kierkegaard faleceu em 11 de novembro, recusando receber a comunhão de um ministro estatal, deixando ao mundo uma vida e legado intelectual instigante, ainda em grande parte inexplorado e incompreendido.

Traçar a influência de Kierkegaard no pensamento ocidental posterior é tarefa complicada, pois além de ter sido descoberto fora da Dinamarca apenas após sua morte, somente em anos recentes suas obras têm sido traduzidas para o inglês e seu pensamento tem recebido um tratamento sistemático. Entre as correntes de pensamento originadas por Kierkegaard está o existencialismo secular encabeçado por Jean Paul Sartre e Camus, a neo-ortodoxia teológica representada por Karl Barth, além de uma influência direta em pensadores como Heidegger e Wittgenstein.

Segundo George Brandes, escrevendo em 1881, Kierkegaard fora “um dos psicólogos mais profundos de todos os tempos, um pensador que, ao morrer, deixou um legado de cerca de trinta volumes, escritos nos últimos doze anos de sua vida que, no seu conjunto, constituem uma literatura dentro da literatura”. Reinhold Niebuhr disse sobre Kierkegaard que este seria o “mais profundo mestre da psicologia religiosa desde Santo Agostinho”, e Ludwig Wittgenstein o qualificou como o “maior pensador do século dezenove” (apud Houston, 2003: 102).

Quais seriam os temas centrais do pensamento Kierkegaardiano que se relacionam diretamente com os temas de subjetividade e verdade? Como eles posicionam Kierkegaard em relação a outras tradições intelectuais no Ocidente? Passamos agora a responder a essas questões.

III - O INDIVÍDUO, A SUBJETIVIDADE E A VERDADE

Central no pensamento Kierkegaardiano está a noção de que a verdade se relaciona diretamente com a categoria do Indivíduo. Deus, o mundo e o indivíduo não podem ser reduzidos filosoficamente a um sistema compreensivo como tentou apontar Hegel em sua filosofia da história. Os esquemas ideais onde toda a realidade é classificada e encaixada metodicamente não são, segundo Kierkegaard, locais onde se viva, se creia, se exista.

Segundo Kierkegaard, Hegel tentara construir um grandioso sistema universal abarcando toda a existência e história do mundo. Porém, se ele atentasse para sua vida privada descobriria pasmado um enorme ridículo: que ele próprio não habitava esse vasto palácio de eminentes abobadas, mas um barracão lateral, uma pocilga ou, na melhor das hipóteses, uma guarita do porteiro (Kierkegaard, *apud* Giles, 1989:6).

Contra a teoria hegeliana e outras tantas que insistiam em compreender objetivamente a realidade, Kierkegaard afirmava que a verdade e a realidade devem ser apreendidas subjetivamente, pois se trata de fundamentar o desenrolar do pensar em algo que seja ligado à raiz mais profunda da existência, que é o indivíduo. As incertezas e as linhas tortuosas do singular são os caminhos seguidos por Kierkegaard em sua *filosofia*, pois a própria existência reluta contra a dissipação em fatores ideais e sistêmicos. O *abismo infinito* entre o Indivíduo finito e o Indivíduo infinito e entre o tempo em que o Indivíduo finito deve realizar suas potencialidades e a eternidade que é o próprio Deus, são o fundamento da crítica Kierkegaardiana ao pensamento sistêmico.

Esta ênfase Kierkegaardiana no Indivíduo como conceito filosófico central o levou também a aborrecer qualquer vivência conduzida pela ou em meio à multidão. Segundo ele:

IV - OS ESTÁGIOS DA EXISTÊNCIA EM KIERKEGAARD

Para estabelecer a fé e o encontro existencial com o absoluto como ponto central da existência, Kierkegaard articula de forma sistemática uma proposta de compreensão de estágios da caminhada existencial humana. Utilizando-se de personagens fictícios e arquétipos literários para apontar o caminho existencial em que cada um se situa, Kierkegaard sugere três modos básicos de existência que, embora compondo um crescendo, não se excluem mutuamente, mas se diluem quando elevados e transformados. Esses estágios da existência (ou *Stadier på Livets Vej*) seriam os estágios *estético*, *ético* e *religioso*. O pressuposto por detrás dessa distinção é a compreensão de que, além de ser uma criação temporal, o homem tem também um constituinte eterno, sendo uma síntese entre essas realidades. O movimento existencial ideal seria subordinar o temporal ao eterno, no qual as mudanças se dão em termos qualitativos entre estágios psicológicos (Gouvêa, 2006: 254).

Na busca pela verdade existencial, o indivíduo não deve optar a favor ou contra uma ideia, mas fazer opções decisivas pró ou contra formas distintas de existência. Esses estágios não seriam sucessivos no tempo, nem mutuamente exclusivos, pois o movimento dialético de transformação de um para outro estágio posterior retém, em germe, aquilo que fora superado (Giles, 1989:11). Assim, os estágios mais elevados não levam à abolição dos inferiores, mas à sua subordinação. O religioso, dessa maneira, teria “paixões estéticas e entusiasmo ético. Porém, os sistemas mais baixos seriam subordinados, dominados por uma paixão mais elevada que lhes coloca limites” (Swenson, apud Gouvêa, 2006:257).

O primeiro estágio da vida seria o estético, no qual indivíduo, mesmo cercado de possíveis conquistas intelectuais ou de status social, seria orientado existencialmente pelo imediato, não havendo uma aceitação consciente de um ideal. O esteta evitaria compromissos, encarando-os como uma limitação. Vivendo para o momento, o esteta nunca alcançaria satisfação, pois variedade, e não conexão, torna-se o mais importante na vida. As possibilidades sempre estão presentes diante do esteta em detrimento das realizações, de forma que a variedade de experiências de agora o privam de um sentido de continuidade, não havendo neste estágio verdadeira repetição - o que constitui sua vida como excentricidade. A reflexão estética se apresentaria apenas externamente com fins puramente práticos ou intelectuais, sem nenhum esforço para avaliar a verdadeira constituição do eu (Gouvêa, 2006: 256).

Por não encontrar respostas aos anseios fora de si, chega o esteta ao ponto de não poder suportar a existência no presente, sentindo-se forçado a voltar a um passado irreal, ou a um futuro impossível, onde procura escapar do tédio do presente sem sentido. Paradoxalmente, o esteta se lança em múltiplas atividades cada vez mais desordenadas e de prazeres sempre mais desregrados, procurando na recordação aquilo que deveria encontrar na esperança, tendo como companheiro o desespero que não vem de fora, mas de dentro do Indivíduo - paralisando a vontade, a qual é fundamental no passo para o estágio ético (Giles, 1989: 9). A passagem ao estágio ético se dá, assim, por forças a que o indivíduo está sujeito, não criadas por este. E, na realização desta vontade, ele é conduzido à próxima etapa, o estágio ético. No estágio ético, mais do que a escolha entre isto e aquilo, escolhe-se a escolha em si, ou a opção de escolher, ou a opção entre reconhecer ou não reconhecer a realidade do bem e do mal. No entanto, as exigências éticas tornam o indivíduo consciente das suas falhas sem lhe proporcionar uma nova existência. Neste estágio:

Apenas a realidade da obrigação ética dá significado àquilo que importa à pessoa e ao que ela faz. De outra forma o que a pessoa faz ou com o que ela se importa são apenas preferências pessoais, e estas são eo ipso eticamente insignificantes. Escolher, no sentido mais profundo, é encarar minha escolha como me comprometendo. Eu escolho a mim mesmo; eu não crio a mim mesmo. Isto é, o eu que devo tornar-me é visto como dado; minha escolha é apenas tornar-me ou não tornar-me o que deveria ser. Este tipo de escolha é o começo do que Kierkegaard denomina

Embora todo indivíduo possua a verdade, quando este se une à multidão, a inverdade está presente naquele mesmo momento, pois a multidão é a inverdade. Ela produz tanto a impenitência quanto a irresponsabilidade, ou enfraquece o sentido individual de responsabilidade localizando-o em categorias fracionadas. Imagine no momento um indivíduo caminhando na direção de Cristo e lhe cuspido ao rosto. Nenhum ser humano teria a audácia de fazer isto. Mas sendo parte de uma multidão, bem, então ele tem a “coragem” de fazer isto – terrível inverdade! (Kierkegaard, 2002: 23)

A concepção de Kierkegaard em relação ao cristianismo se sustenta na proposta de que se tornar cristão é basicamente se tornar um indivíduo diante de Deus, ou do Absoluto. Neste momento apenas a subjetividade está em pauta, pois somente nela se dá o encontro existencial. Assim, segundo Kierkegaard, o “Cristianismo não une pessoas [...]; ele as separa em ordem de unir cada indivíduo singular com Deus. E quando a pessoa se torna tal que ela possa pertencer a Deus e a Deus somente, ela morreu para as coisas que comumente mantêm as pessoas unidas” (ibid, 2002: 315).

O indivíduo singular, desmembrado da multidão e da convivência de massa, é o único capaz de caminhar na verdade do absoluto. Deus desejaria apenas indivíduos isolados, declara Kierkegaard, porque Deus deseja ser amado (ibid, 2002: 316). Assim, a própria verdade, em vez de representar uma simples equação entre ser e pensar torna-se sinônimo de subjetividade, ou seja, deve significar um compromisso pessoal do indivíduo, já que esta tem raízes na existência concreta e integrada de cada indivíduo em particular. A verdade deve tornar-se existencial no ato de o Indivíduo viver aquilo em que se acredita, na realização leal dos seus objetos mais profundos (Giles, 1989: 7).

Em sua obra *Concluding Unscientific Postscripts*, Kierkegaard fornece um conceito de verdade que localiza o indivíduo e a subjetividade como elementos centrais. Segundo Kierkegaard:

Quando subjetividade é verdade, a definição de verdade necessita também conter em si mesma uma expressão da antítese à objetividade (...) aqui está tal definição de verdade: *Uma incerteza objetiva, tomada pela apropriação com a mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade existe somente para uma pessoa existente.* (...) objetivamente então o indivíduo tem apenas incertezas, mas isto é precisamente o que intensifica a paixão infinita pela interioridade, e verdade é precisamente a ventura arriscada de escolher a incerteza objetiva com a paixão do infinito. (Kierkegaard, apud Hong, 2000: 207)

Seguindo sua exposição, Kierkegaard afirma que sua definição de verdade é “uma paráfrase da fé. Sem risco, não haveria fé. Fé é a contradição entre a infinita paixão da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu sou capaz de apreender a Deus objetivamente eu não tenho fé; mas por que não posso fazer isto, tenho de ter fé. A verdade, sendo esta contradição, é um paradoxo” (ibid, 2000: 208).

Kierkegaard aponta em toda a sua obra a necessidade da fé como único meio de o indivíduo se situar na verdade, rompendo com o elo entre o indivíduo e a verdade eternas típicas da tradição metafísica ocidental. A incapacidade do indivíduo em viver na verdade não é de ordem intelectual, mas se radica na vontade, pois este não consegue se esforçar para enfrentar a verdade a seu próprio respeito, sendo incapaz de chegar ao ponto onde os ideais e as ações formariam uma unidade perfeita. A fé assim afirma uma realidade que o filósofo não poderia admitir. Neste caminho o indivíduo não estaria fruindo algo que está dentro dele, de algo que já possui, como em Sócrates e Platão, mas em ser criado de novo e desafiado a cada dia a poder se unir à verdade (Giles, 1989: 13).

Esta união diária à verdade em interioridade e atitude de fé ou do salto subjetivo, é, para Kierkegaard, o ponto central, ou o alvo da própria existência. Para auxiliar neste processo de individuação diante do absoluto, Kierkegaard estabelece, por e através de suas obras, o conceito de estágios da vida.

seriedade, e é a matéria da qual emerge a verdadeira individualidade [...] pela introspecção e subjetividade (Gouvêa, 2006: 259).

Porém, o sujeito ético pode se tornar autoconfiante e autônomo, julgando ser capaz de controlar sua existência e de realizar o ideal ético, sendo isso uma auto-affirmação que o diferencia do sujeito religioso.

As dificuldades advindas do esforço em cumprir com as demandas de cada obrigação ética reconhecidas pelo indivíduo, levando assim a um estado de culpa e desespero, são fundamentais para que o indivíduo seja conduzido ao estágio religioso. Neste, deixando-se a auto-affirmação, o indivíduo aceita o fato de que é incapaz de cumprir com as demandas éticas, reconhecendo a mensagem religiosa e especificamente cristã do pecado e da redenção. Essa resistência ou tensão entre o estágio ético e religioso são definidas por Kierkegaard como o *confinium*, ou humor entre o ético e o religioso. O estágio ético seria uma *reservatio mentalis*, ou o desenvolvimento de uma receptividade para a religião, um sentimento de necessidade por ela (Kierkegaard, apud Gouvêa, 2006: 262).

O humor Kierkegaardiano, segundo Widenmann, seria o “ponto no qual o indivíduo percebe que tem um eu eterno que é baseado em Deus [...] e incapaz de tomar a posição religiosa [...] ele tropeça, perde-se em arrependimento e na contemplação do religioso – e não consegue ir adiante”. Assim o “humorista acha a existência triste, mas esconde sua tristeza (Vemod) com humor, assim como reconhece a existência do sofrimento, mas prefere ignorá-lo” (Widenmann, apud Gouvêa, 2006: 264).

O estágio religioso ofereceria à existência ética o cumprimento de sua missão, ou seja, revela realidades existenciais não presentes na luta pelo cumprimento de deveres morais, como nas noções religiosas de perdão e reconciliação. O alicerce da vida religiosa seria uma descoberta desagradável sobre si mesmo, já que se revela que a expressão decisiva para a vida religiosa é a culpa, e não apenas culpa perante esta ou aquela infração moral, mas a pessoa culpada perante Deus, sendo reconhecida essa situação como o pecado. A extirpação dessas imperfeições configuraria o sofrimento na relação com o divino, sendo a categoria central do estágio religioso.

Opondo um tipo de religiosidade imanente ainda fundado no esforço ético a um tipo transcendente (que Kierkegaard relaciona com o Cristianismo original), este estabelece a fé apaixonada como central na experiência religiosa ideal e define, em distinção ao arquétipo ético (o *herói trágico*), o cavaleiro da fé como o arquétipo religioso. Como modelo histórico desta fé apaixonada, Kierkegaard utiliza-se de uma leitura psicológica da atitude de Abraão em transcender o nível ético ao obedecer à ordem do Deus absoluto de sacrificar seu filho, eixo central de sua principal obra, *Temor e Tremor*. O homem religioso seria aquele que, após romper radicalmente com o mundo, em um salto de fé, volta para o mundo, recebe-o de novo, mas com a diferença de estar plenamente consciente de que há uma outra realidade que pede sua opção. Sabe que, para alcançar a existência, é necessário condicionar o incondicionado e o relativo (Giles, 1989:11). Segundo Giles:

Transformar em andamento normal o salto, exprimir o impulso sublime num passo terreno, é esta a única maravilha que somente o cavaleiro da fé é capaz. Possuir a coragem de tudo ousar e arriscar – é essa a exigência que o cavaleiro da fé deve satisfazer. Para tanto é preciso paixão. Todo o infinito se realiza de modo apaixonado. A fé é uma paixão e é na paixão que toda a existência humana encontra sua unidade [...] o prodigioso é viver a cada instante feliz e contente em razão do absurdo, vendo a cada dia a espada erguida sobre a cabeça, não o descanso na dor da resignação, porém, a alegria em razão do absurdo. Aquele que disso for capaz será grande e, para Kierkegaard, será o único homem realmente grande. (Giles, 1989:12)

Tendo abordado os estágios da fé propostos por Kierkegaard, pode-se questionar se sua filosofia se tornara num hiper-existencialismo, ou um mero *solipsismo* perspectivista sem quaisquer

categorias ou referenciais externos que indiquem o caminho no alcance do ideal de existência, ou uma visão de vida religiosa. A verdade seria reduzida ao salto da fé, ou haveria um conteúdo a se conformar, ou uma figura à qual se acomodar mimeticamente na caminhada existencial? Kierkegaard aponta, neste momento, sobretudo em seus escritos especificamente religiosos, para a pessoa eterna de Cristo, que paradoxalmente representa o encontro entre o eterno e o temporal, o finito e o infinito, adquirindo sua força e autoridade como Cristo contemporâneo - e não o crucificado histórico -, desafiando a todo instante o indivíduo singular a um encontro existencial absoluto.

V - CRISTO COMO REFERÊNCIA MIMÉTICA DA EXISTÊNCIA

Escolas de psicologia e mesmo de filosofia existencialista têm seguido Kierkegaard até o ponto em que este rejeita as noções sistêmicas de verdade e restabelece a subjetividade e individualidade como *locus* da verdade. Mas Kierkegaard não é seguido à conclusão de seu pensamento, que conduz à noção de verdade como *caminho existencial mimético*, caminho este sendo encontrado somente na vida de Cristo como revelação do encontro entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno. Assim, Cristo seria além do salvador da humanidade, o protótipo para a humanidade, e o objeto de fé ao qual o cavaleiro da fé deve se conformar. Em sua obra *Prática no Cristianismo*, Kierkegaard aponta a necessidade de cristãos serem seguidores ou imitadores de Cristo antes de serem adeptos de um sistema metafísico ou de um ensinamento objetivo:

Agora, é certamente bem conhecido que Cristo continuamente utiliza a expressão “imitadores”. Ele nunca disse que buscava por admiradores, adoradores, aderentes; e quando utiliza a expressão “seguidor” ele sempre explica isto de tal forma que se percebe que “imitadores” foi o significado intentado; que não são aderentes a um ensino, mas imitadores de uma vida.” (Kierkegaard, apud Hong, 2000:381)

Cristo como padrão de existência e conformação individual, ou *mimese*, não encontra semelhança nos sistemas platônicos ou metafísicos em que a realidade terrena se configura como a imitação imperfeita ou dialética de formas ideais contidas em um plano metafísico. Em Kierkegaard, a própria metafísica, como sistema de verdades em oposição ao real, é abandonada a favor de uma relação existencial subjetiva e apaixonada, num encontro pessoal, que é o único sentido da religião verdadeira. Ainda analisando a relação de Cristo com a verdade, Kierkegaard utiliza-se de uma passagem bíblica para romper com a noção de que se possa apreender a verdade existencial como um ensino ou um sistema de normas ou algo intelectualmente apreensível:

O que é a verdade, e em que sentido Cristo é a verdade? A primeira questão, como é conhecido, foi perguntada por Pilatos (Jo: 18:38), e é duvidoso se ele se importara realmente em receber uma resposta à sua questão. Pilatos pergunta a Cristo ‘O que é a verdade?’ Que não tenha ocorrido a Pilatos que Cristo é a verdade demonstra precisamente que ele não tinha olhos para a verdade. A vida de Cristo era a verdade (Jo 14:6). Para este fim Cristo nasceu, e por este motivo ele veio ao mundo, para que pudesse carregar o testemunho da verdade. Qual, então, é a confusão fundamental na questão de Pilatos? Consiste nisto, em que perguntara a Cristo desta forma; pois perguntando a Cristo ele denunciara a si mesmo; ele revelou que a vida de Cristo não o havia iluminado. Como Cristo poderia iluminar Pilatos com palavras quando Pilatos não pôde enxergar através da própria vida de Cristo o que a verdade é? (Kierkegaard, 2002: 51)

Em Kierkegaard, conhecer a verdade é antes de tudo ser conhecido pela verdade. A verdade teria olhos e ouvidos. Como o absoluto é pessoal e a relação com este se dá pela fé, esta *crê contra o entendimento*. Segundo Kierkegaard, em questões de

fé, em oposição ao conhecimento humano objetificado, “quanto mais eu penso sobre o divino, menos eu o compreendo [...] como uma criança eu penso estar perto de Deus; mas à medida que me torno velho, mais eu descubro que somos infinitamente distintos, mais eu sinto a distância e menos eu entendo Deus” (Kierkegaard, apud Boa & Bowman, 2001: 396).

Qual seria a relação entre o conceito de subjetividade, verdade e ética de Kierkegaard e aquela defendida por autores que trataram de forma exaustiva do tema no Ocidente? Embora esta pergunta exija um esforço intelectual intenso não pretendido aqui, passamos assim a propor caminhos de aproximação e distanciamento na interseção entre distintas perspectivas de pensamento no tema apontado.

VI - SUBJETIVIDADE E VERDADE EM KIERKEGAARD, SÓCRATES, KANT E NIETZSCHE

Ao iniciarmos com uma análise entre as concepções de Kierkegaard e Sócrates com respeito ao tema “subjetividade e verdade”, cabe-nos lembrar que o primeiro se refere em toda a sua obra à proposta socrática de busca do conhecimento como primordialmente um processo de individuação, ou com vistas a conhecer a si mesmo antes de convencer interlocutores - ou de propor reformas culturais mais amplas. Segundo Kierkegaard, referindo-se a Sócrates, ele era um “dialético e entendeu tudo em reflexão [...] qualitativamente duas magnitudes estão envolvidas aqui, mas formalmente eu posso chamar Sócrates de meu professor, embora eu tenha crido e creio em apenas um: o Senhor Jesus Cristo” (Kierkegaard, apud Hong, 2001: 468).

Essa alusão a Sócrates como professor estabelece um ponto de contato entre a concepção de ambos em relação ao tema da verdade. O método dialético de questionamento socrático possibilitou a Kierkegaard compreender a dinâmica da fé cristã e combater a falsidade que, segundo este, estava envolvida na fé cristã em sua própria época. Porém, segundo Kierkegaard, Sócrates não possuía as categorias centrais reveladas no Cristianismo que apontam o problema central do homem, não na ignorância racional, mas na obstinação da vontade. Se a ignorância é o impedimento à virtude, o que gerou no homem o processo de obscurecimento do conhecimento? Estava a pessoa consciente no início do processo de obscurecimento da verdade? A intelectualidade dos gregos era “muito feliz, muito ingênua, muito estética, muito irônica, muito perspicaz – muito pecadora – para compreender que qualquer pessoa poderia conscientemente não fazer o bem, ou sabidamente, conhecendo o bem, fazer o mal. A mentalidade grega estabeleceu um imperativo categórico intelectual” (Kierkegaard, apud Hong, 2000: 367).

Além da ausência da consciência da enfermidade da vontade humana no fazer o bem conhecido, podemos indicar que a ideia socrática de alma como uma realidade trans-individual e trans-subjetiva é negada pelo pensamento kierkegaardiano. Para Kierkegaard, a categoria da verdade não pode ser encontrada em alguma essência metafísica, mas apenas apropriada existencialmente pela paixão da subjetividade e interioridade. A verdade em Kierkegaard seria uma pessoa, com o qual o cavaleiro da fé estabelece uma relação direta e pessoal, tornando-se diante dela um indivíduo singular. O entendimento ou a razão em Kierkegaard trabalham numa direção contrária à concepção grega, seja socrática ou platônica. Como se abordou anteriormente, a fé opera contra o entendimento, estabelecendo no amor de obediência da vontade (e não na capacidade racional), o elo de ligação entre o indivíduo e a verdade. A fraqueza da objetividade e a transferência para o interno e subjetivo numa atitude de “salto” seria a única forma de se unir à verdade que está localizada no paradoxo do encontro entre divino e humano, finito e infinito, temporal e eterno.

Em relação a Kant, o pensamento kierkegaardiano apresenta influências deste e dele se distancia simultaneamente. Como influência, pode-se inferir que a separação Kantiana entre as esferas

do noumênico e fenomênico estão, de certa forma, presentes no pensamento de Kierkegaard. A razão em Kant, como em Kierkegaard, é incapaz de apreender conteúdos relativos à verdade das coisas em si. A religião em Kant teria seu espaço reservado na esfera do noumeno, onde valores e crenças individuais têm sua limitação e local próprio de manifestação. Essa abordagem Kantiana parte em certa medida da mesma tradição pietista que influenciou profundamente a leitura kierkegaardiana de cristianismo. O subjetivo seria o local da religião, onde convicções são estabelecidas sem conexão com o racional. Nesse sentido Kierkegaard pode dizer-se aliado de Kant.

Para Kierkegaard, uma concepção de verdade que permitisse ou favorecesse a articulação desta na esfera pública e sua expressão em categorias racionais, com expressões comunitárias e corporativas de atuação e transformação do mundo, como o faziam os calvinistas do século dezesseis e dezessete, era algo inimaginável e contrário ao verdadeiro cristianismo. A base da convicção em Kierkegaard estava na subjetividade, e apenas ali tinha seu campo de articulação assegurado. Não haveria possibilidades de que convicções pessoais se apresentassem em discussões políticas ou científicas, pois em Kierkegaard, a religião cristã se dedica exclusivamente ao encontro existencial entre o humano e o divino, e não guarda nenhuma relação com o universo próprio da razão e da ciência.

Por outro ângulo, Kierkegaard rejeita o princípio Kantiano da “Religião Dentro dos Limites da Razão”. A fé em Kierkegaard tem sua dinâmica própria e é o único meio de se conectar à verdade pelo meio da vivência de obediência existencial. Um imperativo categórico para Kierkegaard seria apenas um estágio no caminho existencial de conformação com ideal religioso. Se em Kant o homem moral tem condições de cumprir com seus deveres éticos, em Kierkegaard este é apenas um caminho de preparação para o reconhecimento da necessidade de redenção. A moral e a ética são instrutoras que conduzem o indivíduo, quando obedecidas, ao caminho da verdade religiosa e a suas doutrinas essenciais como o pecado e a redenção.

Um estágio religioso em Kant era inimaginável, pois a razão definia eticamente os limites da própria religião. Assim, o Cristo kantiano era aceito na medida em que seus ensinamentos se limitavam ao código moral imperativo. Ou seja, a razão era a autoridade máxima, e não um suposto Deus pessoal que se relacione com a humanidade. A verdade estaria também confinada ao domínio da razão prática com suas categorias de apreensão, não havendo conhecimento verdadeiro sobre o universo do *noumeno*, seja pela fé ou por quaisquer outros meios de suposta cognição.

Kierkegaard também demonstra aproximações e antíteses quanto ao pensamento de Nietzsche no que tange o conceito de verdade e subjetividade. Uma aproximação que podemos apontar é a ênfase de ambos no fato de que a vontade e não a razão está no centro de qualquer empreendimento humano. O conceito de paixão movendo a vontade também é um tema comum em ambos os pensadores. Kierkegaard aborrecia como Nietzsche a concepção de Schopenhauer segundo a qual a vontade deveria ser controlada visando ao alcance da paz e à diminuição dos sofrimentos humanos. Em Kierkegaard o movimento humano em direção à verdade se dá pela paixão da interioridade do indivíduo em sua subjetividade. Também em Nietzsche a vontade deveria ser exercitada de forma apaixonada na conclusão de seus objetivos, o que seria plenamente humano em sua concepção fundamental de vontade de poder.

Porém, a direção do exercício da vontade em Nietzsche e Kierkegaard corre em direções opostas. Enquanto em Nietzsche o ideal humano proposto seria o herói trágico, em conformidade com uma visão estética ou artística da vida, em Kierkegaard este se torna o cavaleiro da fé, ou o cristão fiel que vive de forma apaixonada por Deus em Cristo. Nietzsche apontara que o ideal cristão seria a popularização do platonismo, o qual em suas categorias metafísicas havia morrido na Europa. Em Kierkegaard, o Cristianismo seria completamente livre com a morte do Deus então cultuado no imaginário Europeu, o que seria apenas uma caricatura do verdadeiro objeto da fé, o Cristo contemporâneo.

Algumas linhas filosóficas têm tentado traçar uma análise comparativa entre as filosofias da existência de Nietzsche em Kierkegaard, pois, embora tenham vivido em um mesmo período (Kierkegaard teria precedido Nietzsche em alguns anos) os autores não tiveram alguma forma de influência mútua. Segundo Tom Angier, em sua obra *Either Kierkegaard / Or Nietzsche: Moral Philosophy in a New Key*, o ideal de personalidade nietzschiano seria representado por aquele estágio da existência estabelecido por Kierkegaard como o nível inferior de existência, o estético. Se a análise de Angier é correta, pode-se estabelecer uma ponte interessante entre o pensamento dos autores, apontando como o homem religioso de Kierkegaard, rejeitado por Nietzsche seria na verdade o único portador da verdadeira capacidade de individuação e singularização diante do absoluto. Nietzsche, por sua vez, tinha a ética Cristã como fundamentada na crueldade e no ressentimento, nos quais a tradição de ódio judaico pelo diferente teria, no cristianismo, sido direcionada para a introspecção e noção de pecado, travestido externamente em seu ideal de amor. Essa distinção entre os autores não os distanciam, porém, quando de sua localização na história do pensamento ocidental como pais de movimentos de pensamento como o existencialismo e a pós-modernidade.

VII - CONCLUSÃO

Como podemos constatar, o pensamento de Kierkegaard tem muito a nos oferecer na compreensão de elementos de interação entre subjetividade e verdade. Embora tenha um fundamento filosófico original que influenciou diversas escolas de pen-

samento posteriores, constatamos que Kierkegaard se posiciona em todo o seu empreendimento como um escritor religioso, ou especificamente cristão.

Sua concepção de verdade é orientada por um processo de individuação do sujeito em uma caminhada existencial do nível estético ao religioso, tendo na pessoa histórica e contemporânea de Cristo a plenitude de verdade existencial, que ao mesmo tempo oferece a capacidade de uma vida existencialmente verdadeira e a orientação existencial para a imitação da verdade. Ainda que presente em Kierkegaard, uma visão comunitária em sua relação com a verdade é entendida como extensão secundária da capacidade individual de apreensão dos sentidos do verdadeiro, que se dá por uma paixão interiorizada. O locus da verdade em sua abordagem existencial estaria, antes de tudo, no indivíduo, manifestando-se a partir daí em relações comunitárias.

Creio que o diálogo entre propostas seculares e religiosas de compreensão de subjetividade e verdade pode tornar esse campo de estudo ainda mais intrigante e esclarecedor, abrindo-o a compreensões que extrapolam o preconceito moderno com suas interpretações da realidade - alegadamente livres dos dogmas antiquados e primitivos da religião. Aqui aponto a necessidade de uma aproximação elaborada entre as tradições neocalvinista e o pensamento kierkegaardiano, como o faz atualmente Gerrit Glas², psiquiatra e filósofo neocalvinista holandês. Tal diálogo se faz ainda mais urgente ao observarmos pontos de integração e complementaridade entre essas duas correntes, compartilhando um tom antecipatório à crise dos conceitos vigentes de verdade na modernidade, e com propostas que superam o embate entre o fundacionalismo proposicional clássico e o crescente relativismo comunitário e niilista.

² Cf Glas, Gerrit.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angier, Tom. Either Kierkegaard/Or Nietzsche: Moral Philosophy in a New Key. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.
- Boa, K & Bowman, R. Faith has its reasons. Colorado Springs: Nav Press, 2001.
- Derrida, J. Writing and Difference. Chicago: University Of Chicago Press, 1980.
- Focault, M. Ethics: Subjectivity and Truth. New York: The New Press, 2006.
- Giles, T. R. História do Existencialismo e da Fenomenologia. São Paulo: Editora EPU, 1989.
- Gouvêa, R. Q. Paixão pelo Paradoxo: Uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- Habermas, J. Fultner, B. Truth and Justification. Boston, The MIT Press, 2005.
- Hong, H. & Hong, E. (ed.) The Essential Kierkegaard. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Houston, J. H. Mentoria Espiritual: O desafio de tornar indivíduos em pessoas. Rio de Janeiro: Textus Editora, 2003.
- Hubben, W. Dostoyevsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka. New York: Touchstone Books, 1997.
- Kierkegaard, S. A. Spiritual Writings. New York: Orbis Books, 2002.
- Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago. UCP, 1996.
- Lyotard, J. F. The postmodern condition: a report on knowledge. Minnessota: University of Minnesota Press, 1984.
- Polany, M. Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Popper, K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. Milton Park: Routledge, 2002.
- Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Cambridge, Cambridge Press, 1990.

CIÊNCIA, INTELIGIBILIDADE E COERÊNCIA: A VISÃO CRISTÃ DA REALIDADE

Alister McGrath

Resumo: Texto transcrito da gravação feita por Alister McGrath especialmente para participantes da I Conferência Nacional de Cristãos na Ciência - evento realizado pela Associação Brasileira de Cristãos na Ciência, em novembro de 2016, em São Paulo.

Neste artigo, eu abordo a relação entre as ciências naturais e a fé cristã. Dado a elevada importância que tanto a ciência quanto a religião ocupam nos debates culturais contemporâneos, esse é um dos temas culturais mais significativos e intelectualmente estimulantes de nosso tempo. Ainda assim, qualquer discussão sobre a relação entre as ciências naturais e a teologia cristã deve ser localizada em um referencial de entendimento, o qual nos auxilia a posicionar ambos. Nós precisamos de uma visão ampla da realidade, que, mais do que criar um espaço para a ciência e a teologia, nos ajude a enxergar a natureza, limites e benefícios de sua interação.

Existe um interesse crescente, em meio às disciplinas intelectuais, pela recuperação dessa noção de uma visão ampla. Uma forma rica de ver as coisas que objetive enquadrar e unir os elementos de nossa experiência e observação, trazendo um sentido de estabilidade e coerência à vida e ao pensamento. O Novo Testamento fala sobre a mente de Cristo (1 Coríntios 2:16; Filipenses 2:5). Um padrão de pensamento comunal sobre a vida e o mundo que é revelado em Jesus Cristo como Deus encarnado. Desde o princípio, os teólogos cristãos reconheceram o potencial de sua fé para gerar e sustentar uma visão mais ampla da vida.

C. S. Lewis, um escritor que eu admiro grandemente, declarou certa vez que sua fé cristã o permitia dar sentido a todos os outros aspectos de sua vida racional e imaginativa, incluindo as ciências naturais. Todos nós precisamos de alguma forma de arcabouço teórico, por mais modesto, provisório e corrigível que seja, para dar sentido à história, à natureza e à vida. Seja de forma consciente ou inconsciente, todos nós vemos a vida por meio de lentes teóricas que afetam o que vemos e, talvez o mais importante, o que nós não conseguimos ver. E é por isso que se torna importante ter a teoria correta.

Quando eu era mais jovem eu era um ateu. Eu estava convencido de que as pessoas criam em Deus porque elas eram loucas, más ou tristes. No final dos anos sessenta, havia uma crença generalizada de que a religião estava morrendo. Escutamos por décadas, que ela seria extinta, relegada aos livros de história. Um alvorecer secular estava às portas. Mas tudo se modificou a partir dos anos sessenta enquanto eu crescia. Naquele tempo, como os sociólogos William Bainbridge e Rodney Stark pontuaram, *“as figuras mais ilustres na sociologia, na antropologia e na psicologia”* eram unânimes na visão de que *“eles viveriam para ver o alvorecer de uma nova era na qual as ilusões infantis da religião seriam superadas”*. Mas, após uma geração, esse juízo não pode mais ser sustentado. A religião conquistou um retorno inesperado. Longe de estar morrendo, a crença em Deus se recuperou e parece estar pronta a exercer uma influência ainda maior tanto na esfera pública quanto na privada. O tom agressivo do ‘Novo Ateísmo’ reflete essa profunda preocupação e sua intensa ansiedade sobre o futuro do ateísmo dogmático. A razão pela qual eles são tão furiosos com a religião é que ela ainda está aqui e eles não foram capazes de refutá-la. É por isso que eles usam uma retórica tão agressiva. Eles sabem que falharam em pleitear seu caso racionalmente e por isso têm de se basear na ridicularização e na difamação.

Eu mesmo sou um daqueles que experimentaram esse renovo da fé. Como um jovem, eu havia lido Sigmund Freud e Karl Marx, e

estava convencido de que a religião era algum tipo de desordem patológica. Era uma ilusão infantil que nos protegia das realidades da vida. Então, eu descobri o cristianismo enquanto estudava as ciências naturais na Universidade de Oxford. Eu comecei a reconhecer que o caso a favor do ateísmo era muito mais fraco do que eu havia suposto. Eu comecei a ficar alarmado pelo tom estridente, desdenhoso, dos escritos ateístas que pareciam mais preocupados com o ataque à religião do que em buscar a verdade.

E não demorou para que descobrisse duas coisas que modificariam meu mundo pessoal: primeiro, eu reconheci que o cristianismo fazia muito sentido. Ele me forneceu uma nova forma de ver e entender o mundo acima de tudo, as ciências naturais. Em segundo lugar, eu comecei a ver que o cristianismo de fato funcionava, dando um senso de significado à vida. Não era apenas um conjunto de ideias interessantes, mas algo que trazia propósito e dignidade à vida. Este é um ponto importante. Hoje em dia, o critério de aceitabilidade de nossa cultura pós-moderna não é primariamente “Isto é certo?”, mas “Isto funciona?”.

E é óbvio que a crença religiosa funciona para muitas e muitas pessoas oferecendo direção, propósito e estabilidade às suas vidas. As vendas significativas e o impacto do livro de Rick Warren *“Uma Vida com Propósitos”*, que superaram em muito as vendas de *“Deus um Delírio”*, de Richard Dawkins, é um sinal óbvio desse desenvolvimento. Eu continuei estudando as ciências, as quais ainda amo, e terminei um Doutorado pela Universidade de Oxford, por minha pesquisa em biofísica molecular. Mas meu coração e minha mente haviam sido seduzidos pela teologia... O estudo sistemático das ideias cristãs. E até hoje esta me empolga e emociona.

I - A CIÊNCIA É GRANDE - MAS PRECISAMOS DE MAIS DO QUE ISSO

A ciência é uma das conquistas humanas mais significativas e profundamente satisfatórias. E embora eu amasse a ciência como um jovem, eu simplesmente sentia que esta não era completa. A ciência me auxiliou a compreender como as coisas funcionavam, mas o que elas significavam? A ciência me forneceu uma resposta apropriada à questão sobre como eu vim a existir neste mundo. Mas ela me parecia incapaz de responder a uma questão mais profunda: “Por que eu estava aqui? Qual era o sentido da vida?”.

A questão, de fato, é se as ciências naturais podem nos auxiliar no engajamento desses assuntos mais profundos... O filósofo Karl Popper situou em termos de “questões últimas”. Para Popper, estas eram questões existencialmente significativas e enraizadas nas profundezas de nosso ser, mas que transcendiam a capacidade das ciências naturais de resposta. O físico John Wheeler argumentou que nossas observações científicas, no muito, concedem uma “ilha de conhecimento” em um oceano de incerteza. Existem limites à capacidade da ciência em responder às questões filosóficas fundamentais de valor e significado, refletindo parcialmente as limitações dos instrumentos que utilizamos para explorar a realidade e parcialmente a própria natureza da realidade física.

Então, por que nós simplesmente não nos limitamos à segurança relativa dessa “pequena ilha” de conhecimento? Existem duas respostas óbvias. A primeira: nós sentimos que existe mais para ser conhecido e nós estamos inquietos até que o encontremos. Nós encontramos estranhos objetos trazidos à costa de nossa ilha, possivelmente apontando para misteriosos mundos desconhecidos além de suas costas. E talvez ainda mais significativo: o tipo de conhecimento que tem de ser possuído nesta ilha é existencialmente inadequado. Ele não responde às questões realmente grandes da vida.

É por essa razão que o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) argumentou que precisamos mais do que um relato parcial sobre a realidade, que a ciência oferece. Ouça ao que ele tem a dizer:

“A verdade científica é caracterizada por sua precisão e a certeza de suas previsões. Mas a ciência atinge essas qualidades admiráveis permanecendo no nível de interesses secundários, deixando as questões últimas e decisivas intocadas”.

Então, Ortega insiste que precisamos de uma visão mais ampla. Uma ideia integral do universo que possua profundidade existencial. A ciência tem uma capacidade incrível de explicar, enquanto, não obstante, falha em satisfazer às questões e aos anelos mais profundos da humanidade.

Para Ortega, a grande virtude intelectual da ciência é que ela saiba seus limites, que são determinados por seus métodos de pesquisa e não por restrições artificiais ou arbitrárias. Em seu melhor, a ciência irá apenas responder a questões que ela sabe que pode responder com base nas evidências. No entanto, seres humanos querem ir além do ponto no qual a ciência declara que devem parar se quiserem permanecer fiéis aos seus compromissos metodológicos. Nós queremos fazer perguntas mais profundas sobre significado e tentar encontrar uma visão ampla que dá sentido à vida como um todo.

Como Ortega corretamente observou, seres humanos, sejam ou não cientistas, não podem viver sem tentar responder a essas questões mais profundas. Ele escreve: “A nós não nos é dado um escape às questões últimas. De uma forma ou de outra elas estão em nós, quer gostemos ou não. A verdade científica é exata, mas ela é incompleta.” Então, a ciência é muito boa para tomar as coisas em pedaços, no entanto sua análise não é suficiente. Nós precisamos entrelaçar os vários elementos de nosso mundo para que percebamos a “visão mais ampla”.

O grande físico Albert Einstein explorou esse ponto em uma palestra notável dada no Seminário Teológico de Princeton, em 1939, sobre o tema geral de Ciência e Religião. Notando que até muito recentemente era amplamente crido que havia uma um conflito irreconciliável entre conhecimento e crença, Einstein pontuou como essa visão precisava ser confrontada. Ele está certo. Nós sabemos agora que a ideia de que a ciência e a religião estão permanente e necessariamente em conflito uma com a outra é uma invenção do fim do século dezenove, o que o “Novo Ateísmo”, com Richard Dawkins e outros, converteram em um dogma secular. Essa ideia do conflito entre ciência e fé é agora amplamente considerada como desacreditada, mesmo sendo constantemente repetida na mídia contemporânea.

Einstein, no entanto, tinha mais a dizer sobre esse tema. Ele salientou que, embora as ciências naturais fossem notáveis em sua esfera de competência, elas têm limites. “O método científico não pode nos ensinar nada mais além de como os fatos são relacionados ‘com’ e condicionados ‘por’ uns aos outros”. Seres humanos precisam mais do que uma concepção puramente racional do que nossa existência seja capaz de oferecer.

Agora, isso não significa que pensar sobre questões fundamentais relacionadas ao sentido e aos valores nos levem a cair em algum tipo de irracionalidade. Ouçam Einstein: “O conhecimento objetivo nos fornece instrumentos poderosos para o alcance de certos fins, mas o próprio objetivo último e o anelo por alcançá-lo devem vir de outra fonte”. Deixe-me ler novamente a última parte

da sentença de Einstein: “O próprio objetivo último e o anelo por alcançá-lo devem vir de outra fonte”.

Você percebe o ponto que ele está afirmando? Deve haver algo além da ciência para nós descobrirmos. O ponto de Einstein é ecoado pelo Sr Peter Medawar (1915-87), um biólogo britânico que defendeu o engajamento público da ciência. Ouçam sua afirmação: “Apenas os humanos encontram seu caminho por uma luz que ilumina mais que o próprio pedaço de chão no qual estão”. Medawar está sugerindo que os seres humanos parecem possuir e ser dirigidos por algum desejo inato para alcançar além da mecânica do engajamento com nosso mundo, buscando por padrões mais profundos de significância e sentido.

Parece haver algo sobre a identidade humana que envolve a busca por algo mais profundo do que o que encontramos no exame do mundo empírico. O amplo corpo de literatura de pesquisas que é feita nesse tópico sugere que os seres humanos lidam melhor com nosso mundo complexo e bagunçado se sentimos que podemos discernir sentido e valor em nossas próprias vidas e na ordem mais ampla das coisas ao nosso redor. No entanto, a ciência pode oferecer apenas uma direção limitada na medida em que refletimos sobre assuntos de sentido e valor.

II - INTELIGIBILIDADE E COERÊNCIA

Dois temas são de importância fundamental ao pensarmos sobre a interação entre as ciências naturais e teologia cristã: inteligibilidade e coerência. Ambos, os cientistas naturais e teólogos cristãos, embora de formas distintas, oferecem um relato coerente e racionalmente motivado do mundo no qual vivemos e pensamos. A significância do primeiro desses dois temas, inteligibilidade, é facilmente apreendida. Nós anelamos por um referencial que nos auxilie a dar sentido àquilo que observamos ao nosso redor e experimentamos dentro de nós.

Eu fui atraído pelo cristianismo porque eu senti que ele me permitia apreender e me apoiar na inteligibilidade de nosso mundo. E eu continuo a valorizar a conhecida afirmação de C. S. Lewis (que está agora inscrita em sua lápide na Abadia de Westminster): “Eu acredito no cristianismo assim como acredito que o sol nasceu; não apenas porque eu o vejo, mas porque por meio dele eu vejo todas as coisas.”

Meu próprio tempo como um cientista imprimiu sobre mim o quanto a ciência depende de ser capaz de investigar um universo que seja tanto racionalmente transparente quanto imaginativamente belo, capaz de ser representado em formas matemáticas elegantes. Um dos paralelos mais significativos entre as ciências naturais e a teologia cristã é uma convicção fundamental de que o mundo é caracterizado por regularidade e inteligibilidade. Existe algo estranho sobre o próprio mundo e a mente humana que permitem que uma regularidade padronizada dentro da natureza possa ser discernida, representada e entendida.

Essa percepção de ordenação cósmica e inteligibilidade é de um imenso significado, tanto no nível científico quanto no religioso. Como o físico Paul Davies pontua, “na Europa renascentista a justificação para o que hoje chamamos de abordagem de inquirição científica era a crença em um Deus racional cuja ordem criada podia ser discernida a partir de um estudo cuidadoso da natureza”. No entanto, como podemos explicar essa regularidade da natureza? Ou a habilidade humana de representar tão bem? Por que a natureza é, afinal de contas, inteligível a nós? A capacidade humana para entender nosso mundo parece estar muito além de qualquer coisa que poderia ser razoavelmente considerada como uma estratégia evolutiva para conferir vantagem de sobrevivência, ou simplesmente um subproduto fortuito do processo evolutivo.

Essa é uma das razões porque os filósofos da ciência se afastaram do positivismo radical do início do século vinte, o qual afirmava que a ciência meramente estabelecia relacionamentos puramente funcionais entre os dados que observamos por meio

de nossos sentidos. Essa abordagem ultrapassada sugeria que não havia uma visão mais ampla. Na melhor das hipóteses, havia correlações funcionais entre observações que faziam do universo, antes de tudo, inteligível. Qualquer afirmação que fosse além da observação empírica não estava aberta à demonstração e era condenada como sendo não-científica. A ciência era entendida simplesmente como catalogar os relacionamentos entre observações, não tentando sequer sintetizar sua própria visão da realidade. Esta visão, agora, foi amplamente relegada ao passado. Muitos concordariam com o filósofo da ciência Michael Polanyi quando ele declarou que *“o propósito da ciência é descobrir a realidade oculta subjacente aos fatos da natureza”* que fazem o universo inteligível em um primeiro momento.

O teórico quântico e teólogo britânico John Polkinghorne é um bom exemplo de um cientista reflexivo que vê os métodos centrais e pressupostos das ciências naturais como se ajustando naturalmente dentro de uma forma de pensamento cristã. Existe, ele argumenta, “uma congruência entre nossas mentes e o universo, entre a racionalidade experimentada dentro e a racionalidade observada fora. Uma metafísica naturalista é incapaz de lançar luz sobre essa profunda inteligibilidade do universo. Agora, nós talvez tratemos isto como um feliz acidente que não requer discussão ou explicação. No entanto, o cristianismo oferece uma visão ampla, uma forma de enxergar as coisas que afirma uma origem comum tanto para a racionalidade em nossas mentes quanto para a estrutura racional do mundo físico ao nosso redor na racionalidade de Deus. Em outras palavras, o cristianismo oferece um referencial que dá sentido àquilo que de outra forma seria uma feliz coincidência cósmica, ou acidente.

Outros apontam para o interesse crescente no que agora é geralmente denominado como fenômenos antrópicos, e sugerem que estes também são consonantes com uma forma cristã de pensamento. O vocabulário carregado do “ajuste-fino” é amplamente utilizado para expressar a ideia de que o universo parece ter possuído algumas qualidades do momento de sua gênese que foram favoráveis à produção de vida inteligente capaz de refletir sobre as implicações de sua existência. As constantes fundamentais da natureza verificaram-se como finamente ajustadas para garantir valores propícios à vida. A existência de vida baseada em carbono na terra depende de um balanço delicado de forças e parâmetros físicos e cosmológicos de tal forma que, se qualquer dessas quantidades fosse minimamente alterada, este balanço teria sido destruído e a vida não teria vindo à existência. Como notei em minhas Gifford Lectures de 2009, na Universidade de Aberdeen, isso não prova nada. E outras explicações são certamente possíveis. Mas o mapa mental cristão dá sentido a esse aspecto do mundo natural assim como o faz com muito do empreendimento científico. Ele é tanto empiricamente adequado quanto existencialmente satisfatório.

III - A BUSCA POR COERÊNCIA

Ainda assim, existe um outro tema que deve ser estabelecido juntamente a essa busca pela inteligibilidade: a busca por coerência.

O cristianismo oferece uma teia de significados, uma crença profunda na interconexão fundamental das coisas. É como estar no topo de uma montanha e olhar abaixo para um mosaico de vilas, casas, estradas, campos, ribeiros e florestas. Nós podemos tirar fotos de tudo o que vemos. Mas o que realmente precisamos é de um panorama que mantém essas fotografias juntas. Que nos deixa enxergar que existe uma visão mais ampla e que cada uma dessas pequenas visões têm seu lugar dentro desse todo maior.

O temor de muitos é que a realidade consista apenas de episódios, incidentes e observações isolados e desconectados. Nossa era moderna tem observado a emergência de dúvidas significativas em relação à coerência da realidade, muitas das quais surgem da nova filosofia da revolução científica. As novas ideias científicas destroem qualquer ideia de uma realidade significativa? Então, como poderia uma visão coerente do mundo ser sustentada?

Os cristãos encontram esse tema abordado eloquentemente no Novo Testamento o qual fala sobre todas as coisas subsistindo, ou sendo unidas, em Cristo. Em uma discussão breve sobre a Divina Comédia de Dante, C. S. Lewis notou sua visão imaginativa poderosa de um cosmos e ordem universal unificada. Ela refletia, ele escreveu, *“uma unidade da mais elevada ordem”*, porque ela podia lidar com a *“maior diversidade de detalhes subordinados”* gerando um todo coerente. Veja, Lewis não está oferecendo um argumento lógico aqui. Seu apelo não é à razão por meio da lógica, mas à imaginação por meio da beleza. Ele quer ajudar os crentes a ouvirem as harmonias do cosmos e reconhecerem que as coisas se encaixam esteticamente, embora ainda tenham pontas lógicas soltas que precisam ser resolvidas. A visão medieval do universo sugerida era impressionante em sua grandeza, mas satisfatória em sua harmonia.

A teologia cristã sempre reconheceu que existe uma teia oculta de sentido e conectividade por detrás do mundo efêmero e aparentemente incoerente que experimentamos. A romancista britânica Virginia Woolf explicava ocasionalmente, em instâncias de *insights* curtos e penetrantes, o que ela denominava “momentos de ser”, que parecem *“revelar alguma coisa real detrás das aparências”*. Ainda assim, tais momentos de *insights* eram tão breves que ela nunca pôde capturar a visão da conectividade que eles sugeriam.

O filósofo Michael Polanyi argumenta que o discernimento da inteligibilidade do universo também se estende a um reconhecimento de sua coerência. Ele escreveu: *“Descobrir uma verdadeira coerência na natureza geralmente não é apenas discernir algo que, pelo mero fato de ser real, aponte necessariamente além de si mesmo, mas suspeitar que as descobertas futuras possam provar a realidade da coisa como mais profunda do que nós possamos sequer imaginar hoje”*. Então, como tal coerência pode ser capturada e representada cientificamente? Polanyi apela à imaginação criativa humana como o meio pelo qual essa noção elusiva deve ser apreendida. Ele escreve: *“A sanção final do descobrimento repousa na visão de uma coerência que nossa intuição detecta e aceita como real.”* Esta não é uma noção quantificável, mas baseia-se no discernimento de um padrão, repousando em um julgamento que é mais estético do que lógico em sua natureza.

Então, o cristianismo nos oferece uma visão da realidade que nos auxilia a apreender tanto essa transparência racional quanto sua interconectividade. Ele nos reassegura de uma coerência da realidade que, por mais fragmentado que nosso mundo da experiência possa parecer, existe uma visão ampla, parcialmente entrevista, que mantém as coisas unidas, seus fios conectados juntamente em uma teia de significados, o que de outra forma pareceria incoerente e sem sentido. A ciência torna o mundo em pedaços para que possamos ver como as coisas funcionam. A fé cristã coloca esses pedaços novamente juntos para que possamos ver o que eles significam.

Então, nós perdemos de vista essa ideia de uma unidade mais profunda da realidade? No passado, já houve um sentido de coerência moral e intelectual da realidade que agora parece ser o que o poeta e romancista alemão Hermann Hesse (1877-1962) descreveu como uma *“mera coleção de modas intelectuais e os valores transitórios do dia”*. Outros desenvolvimentos intelectuais também questionaram a ideia de uma realidade coerente. Por exemplo, Nancy Cartwright desenvolveu uma ideia do mundo como uma colcha de retalhos de ordens e racionalidades divergentes, refletindo leis locais ao invés de leis universais da natureza. Onde C. S. Lewis argumentou que *“nós não estamos impondo racionalidade a um universo irracional, mas respondendo a uma racionalidade com a qual o universo sempre foi saturada”*, Cartwright mantém que nós impomos tal racionalidade única quando na realidade existe uma variedade de ordenamentos requerendo relatos múltiplos do mundo natural e de suas estruturas. Na verdade, talvez não exista qualquer ordem. Para Lewis, nós estamos respondendo ao universo como ele de fato é. Para Cartwright, nós corremos o risco de inventarmos nosso próprio universo, desconsiderando aquele ao nosso redor.

IV - VÁRIAS ABORDAGENS PARA UMA REALIDADE COMPLEXA

A fé cristã tem o potencial de enriquecer a narrativa científica impedindo-a de colapsar naquilo que o poeta britânico John Keats descreve como “um catálogo estúpido de coisas comuns”. O sociólogo alemão Max Weber utiliza o termo “desencantamento” para se referir a uma forma excessivamente intelectual e racionalizada de olhar para a natureza que é limitada ao que pode ser medido e quantificado. Agora, muitos cientistas ouvindo a esta palestra pontuarão de forma justa e razoável que esses processos de quantificação e redução são integrais ao método científico. E eu concordo! É apenas que existe muito mais que precisa ser dito.

A ciência é realmente boa em dividir as coisas, para que possamos ver como elas funcionam, mas a fé as reúne novamente, para que possamos ver o que elas significam. Uma perspectiva religiosa não nega de forma alguma a utilidade científica de tal abordagem racionalizada ou reducionista, embora desafie sua finalidade. Ela simplesmente insiste que um relato mais pleno e satisfatório da realidade pode ser provido e oferecido como uma suplementação da narrativa científica por meio do qual isto pode ser alcançado.

A filósofa Mary Midgley sugere que o cenário da realidade é tão complexo que precisamos utilizar “múltiplos mapas” se queremos apreender a profundidade e os detalhes da realidade. Apreciar a textura complexa de nosso mundo da observação e da experiência requer “muitos mapas e muitas janelas”, pois existem “muitas formas e fontes independentes” de conhecimento. E ela sugere que é útil pensar o mundo como um “grande aquário”. Ouça ao que ela diz:

“Nós não podemos vê-lo como um todo a partir de cima, então nós o perscrutamos desde inúmeras pequenas janelas. Nós podemos eventualmente extrair muito sentido desse habitat se nós pacientemente juntarmos os dados dos distintos ângulos. Mas se nós insistirmos que nossa própria janela é a única digna de ser utilizada, nós não chegaremos muito longe”.

Para Midgley, nenhuma forma única de pensamento é adequada para oferecer por si mesma um entendimento sobre o significado de nosso mundo. A ciência pode preencher apenas em partes o quadro geral de nosso mundo. Ela necessita da suplementação de outros métodos de pesquisa e tradições se quisermos que o quadro total seja desenvolvido. Ela escreve: “*Para as questões mais importantes da vida humana, inúmeras caixas de ferramentas conceituais sempre têm de ser utilizadas conjuntamente*”. Se nós nos limitarmos aos métodos das ciências naturais em geral, ou a uma ciência específica como a física em particular, nós terminamos nos trancafiando em uma visão bizarra e restritiva de significado. Insistir que utilizemos apenas métodos, formas e categorias científicas nos restringe a um mundo estreito que exclui significados e valores, não porque eles estejam ausentes, mas porque o método de pesquisa impede que eles sejam vistos.

Eu já falei sobre ciência e fé como oferecendo distintas perspectivas sobre a realidade. Deixe-me agora considerar como elas oferecem níveis distintos de explicação. Ciência e religião oferecem respostas em níveis distintos. A melhor imagem da realidade é aquela que tece conjuntamente de forma coerente o maior número de linhas explanatórias. O distinto geólogo Frank Rhodes, que serviu como Presidente da Universidade de Cornell de 1977 a 1995, pontuou isso há algum tempo utilizando a analogia de uma chaleira em ebulição. Ele nos pede para considerarmos esta pergunta: “Porque a chaleira está em ebulição?” Rhodes nota que existem dois níveis de explicação que poderiam ser oferecidos.

Aqui está a explicação científica: um processo de conversão e transferência de energia eleva a temperatura da água até o ponto de ebulição. No entanto, outra resposta pode ser dada em um nível distinto: a chaleira está em ebulição porque eu a coloquei para fazer uma xícara de chá. Então, qual dessas respostas está correta? A primeira resposta significa que a segunda deve estar errada? Ou são, cada uma delas, partes de um quadro mais amplo?

E aqui está a própria resposta de Rhodes:

“Estas são respostas diferentes, mas ambas são verdadeiras, ambas são complementares e não competitivas. Uma resposta é apropriada dentro de um quadro de referência e a outra dentro de outro quadro de referência. Existe um sentido em que cada uma é incompleta sem a outra”.

O ponto básico de Rhodes é que ambas as respostas podem ser corretas porque elas estão interessadas em níveis distintos da realidade. Uma responde à questão “como?”, a outra à questão “por quê?”.

É instrutivo compararmos isso à análise nada perspicaz oferecida por Richard Dawkins. Para Dawkins, existem formas científicas e religiosas de responder à realidade e, por definição, ambas não podem estar certas. Então, nós precisamos escolher o relato científico. Mas você pode ver imediatamente o problema com o que Dawkins está propondo. Vamos voltar à analogia da chaleira. Por que a chaleira está em ebulição? Dawkins nos permite apenas uma resposta científica à essa questão. Uma resposta sobre conversão e transferência de energia. Isso em um sentido é verdade, mas é apenas parte da resposta. E nós precisamos da resposta completa. Nós precisamos saber que uma das razões porque a chaleira está em ebulição é meu desejo por uma xícara de chá. Você pode ver que a abordagem de Dawkins é necessariamente deficiente e inadequada. Nós precisamos de uma imagem mais ampla que tece conjuntamente muitas linhas explanatórias, algumas das quais, apenas, são científicas.

O ponto é que um único método de pesquisa pode engajar com apenas um nível daquilo que usualmente é uma realidade multifacetada de fato, impedindo que vejamos ou nos engajemos com outros níveis. O neurocientista escocês Donald McKay (1922-87) afirmou esse ponto utilizando uma útil analogia. “*O método científico foi comparado a uma 'rede' que pode fornecer conhecimento apenas daqueles aspectos da realidade que esta pode 'pegar'*. O tipo de descrição que ela pode oferecer passa ao largo de verdades espirituais”. Então, o ponto aqui é que o método de pesquisa determina o que pode ser visto, mas também o que não pode ser visto.

O princípio de Midgley de utilizar múltiplos mapas para representar uma realidade complexa levanta alguns desafios e algumas questões significativas, tais como: como desenvolver e empregar um referencial interpretativo apropriado para resolver disputas sobre fronteiras? Mas ele também abre possibilidades importantes para o enriquecimento de nossa visão da vida no mundo. Nós precisamos de uma paleta generosa de cores para representar a complexidade das observações do mundo ao nosso redor e nossa experiência interna. Se nós utilizarmos um espectro severo e rígido de cores, tais como os tons monótonos e superficiais de cinza propostos pelo cientificismo, nós limitaríamos o escopo e a profundidade de nossa apreensão do mundo simplesmente porque nós nos fecharíamos a métodos de pesquisa e tradições que talvez nos possibilitassem enxergar mais longe e de forma mais clara.

Um método de pesquisa designado para um propósito não funcionará para outros. Ele simplesmente nos torna cegos para tudo o que está fora de sua própria esfera de competência. A ciência não pode detectar significado. Contudo, isso não significa que não existe significado a ser detectado.

V - ENRIQUECIMENTO ATRAVÉS DO ENTRELAÇAMENTO DE NARRATIVAS

A abordagem que eu estabeleci nesta palestra é melhor descrita como o “entrelaçamento de narrativas permitindo seu enriquecimento mútuo”. É razoavelmente compreensível que os seres humanos construam suas identidades utilizando múltiplas narrativas. É assim que funcionamos como animais sociais. Nós entretecemos juntamente narrativas religiosas, políticas, sociais e culturais na medida em que tentamos fazer sentido do nosso

mundo. É natural para nós tecermos esses fios em conjunto. Assim como também é natural para nós tentar entender como eles interagem. Qual deles assume prioridade? Como nós resolvemos tensões ou aparentes contradições entre eles? No entanto, o ponto realmente importante é este: nenhuma história, nenhum ângulo de percepção ou tradição de investigação é adequado para lidar com a existência humana em toda sua riqueza e complexidade.

Esse entrelaçamento de narrativas é essencial na medida em que tentamos lidar com as questões últimas que persistentemente se recusam em nos deixar. Para respondê-las de forma apropriada, nós precisamos reunir múltiplas abordagens e reconhecer a existência de múltiplos níveis de significado, tais como nosso sentido de propósito na vida, nossos valores, nosso sentido de eficácia individual, e uma base para nossa autoestima.

Cada visão da realidade, seja científica ou religiosa, precisa ser valorizada em seu próprio mérito, utilizadas, no entanto, em uma combinação com outras para apresentar a rica textura e vivacidade de nosso mundo. E eu proponho uma narrativa mais rica conectando entendimento e significado, objetivando endereçar o que o filósofo norte-americano John Dewey (1859-1952) uma vez declarou como sendo o problema mais profundo da vida moderna - o qual, de acordo com Dewey, é “nossa falha coletiva e individual de integrar nossos pensamentos sobre o mundo com nossos pensamentos sobre valores e propósito”.

Talvez eu possa oferecer um exemplo para ilustrar o que tenho em mente. Me recordo vividamente de olhar para o céu noturno nas noites de inverno no final da década de sessenta e de ver o Cinturão de Órion, aquelas três estrelas brilhantes no centro da constelação de Órion. Eu era um ateu naqueles dias, sem qualquer interesse em Deus, mas já conhecendo um sentido profundo de encanto com a maravilha da natureza. Eu sabia o suficiente sobre astronomia para saber que a luz demorava centenas de anos para viajar até à Terra. Olhar aquelas estrelas era, de fato, viajar de volta no tempo. Eu as estava vendo como elas eram, não como elas são. E eu achei esse pensamento profundamente perturbador. Por quê? Porque no momento em que a luz que estava deixando aquelas estrelas tivesse alcançado a Terra, eu estaria morto. E aquelas estrelas se tornaram para mim símbolos de minha própria mortalidade. Lembretes silenciosos e arrepiantes da brevidade da vida humana. O universo pode ser muito belo, mas ele também parecia ser totalmente sem sentido.

Esse é um pensamento melancólico conhecido por muitos cientistas. Por exemplo, Ursula Goodenough, uma bióloga da Universidade de Washington, recorda ser sobrepujada pelo terror sob o pensamento da imensidão do universo e o fato de que um dia este chegaria ao fim. Ela não poderia mais apreciar a beleza das estrelas; elas agora representavam absurdidade e desespero. Ouçam ao que ela escreveu:

“O céu noturno estava arruinado, eu nunca seria capaz de olhá-lo novamente. Eu chorei em meu travesseiro as lágrimas longas e vagarosas de um desespero adolescente. Um vazio sombrio me dominava sempre que eu pensava sobre o que realmente estava ocorrendo pelo cosmos ou no nível dos átomos. Então eu fiz meu melhor para não pensar sobre essas coisas”.

Mas o que teria acontecido se eu estivesse, então, vendo o céu noturno, o mundo, por meio de lentes dadas por Deus? Por meio de um esquema teísta? Eu mais tarde descobri que o céu noturno era bem diferente visto deste ponto. Sim, era um símbolo de imensidão contra a qual eu parecia ser insignificante. E então eu reconheci que, apesar de minha insignificância cósmica, e um tempo de vida breve, eu importava para alguém e algo mais profundo.

Uma das fotografias mais famosas do mundo foi tirada em 1990 pela sonda espacial Voyager em sua missão para estudar nosso sistema solar. Doze anos após seu lançamento, ela alcançou o planeta de Saturno e enviou imagens desse grande planeta. O astrônomo Carl Sagan sugeriu jocosamente que as câmeras da sonda deveriam mostrar de onde ela veio, não simplesmente

para aonde estava indo. E, após muita negociação, a NASA concordou que a Voyager enviaria uma imagem da Terra vista desde uma distância de cerca de 6 bilhões de quilômetros. É assim que chegamos a ver a famosa imagem do planeta terra como um ponto azul pálido posicionado contra a escuridão do espaço, um “pontinho solitário na grande e envolvente escuridão cósmica”. Por mais pequenos e insignificantes que pareçamos, comparados com a vastidão do espaço, até este dia eu continuo olhando para essa imagem da Voyager. Aquele ponto azul pálido minúsculo que é nosso lar cósmico. E eu me pego pensando em um dos Salmos que parece antecipar os pensamentos e emoções que eu agora experimento observando aquele ponto solitário na grande e envolvente escuridão cósmica. Leiam estas linhas do Salmo 8:

“Quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos, a lua e as estrelas que preparaste; Que é o homem mortal para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites?” (Salmos 8:3-4)

O Salmo exalta que os seres humanos são parte da criação de Deus, e são, portanto, nomeados e amados pelo Deus de quem todas as coisas vêm. Nossas vidas são tocadas pela transcendência, pelo fato de que Deus escolhe se relacionar com aqueles que Ele criou.

Eu explorei essa ideia em vários dos meus livros. E eu gostaria de recomendar um em particular que foi recentemente traduzido para o português. É uma versão bem acessível das minhas Gifford Lectures de 2009 publicadas com o título “Surpreendido pelo Sentido: ciência, fé e como conseguimos que as coisas façam sentido”. Ele é fácil de ler e tem sido bem recebido pelos muitos leitores. Se você desfrutou desta palestra, esta obra lhe auxiliará a explorar de forma aprofundada grande parte de seus temas centrais.

Ele toca alguns dos grandes temas relacionados à ciência e fé tais como nossa busca por uma imagem ampla da vida e como o cristianismo oferece isto, nosso desejo de entender nosso mundo e nossas vidas, os limites da ciência e a racionalidade da fé, especialmente à luz de críticas feitas por ateístas tais como Richard Dawkins.

Finalmente aqui está o ponto que gostaria de fazer ao terminar. Todos nós precisamos de uma narrativa mais ampla para fazermos sentido do mundo e de nossas vidas, naturalmente tecendo de forma conjunta múltiplas narrativas e múltiplos mapas para dar-nos a apreensão mais ampla o possível sobre a realidade. A realidade é simplesmente complexa demais para ser engajada e habitada utilizando apenas uma tradição de investigação. Isto, eu sugiro, é o motivo de precisarmos tanto de uma teologia robusta quanto de uma ciência informada. Nós precisamos da melhor imagem de nós mesmos e de nosso mundo que podemos obter se queremos habitá-lo de forma significativa e autêntica.

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA REFORMADORA ¹

Gerrit Glas*

Resumo: O autor apresenta no presente texto a antropologia filosófica como um dos campos mais diretamente relacionados à busca de sentido para a vida humana. Ao propor explorar essa questão a partir de uma perspectiva reformacional, sobretudo a partir das reflexões iniciais e dos desdobramentos posteriores propostos pelo filósofo holandês Herman Dooyeweerd, Gerrit Glas apresenta um amplo panorama da antropologia filosófica reformacional em diálogo com as propostas alternativas vigentes no campo. Para Gerrit Glas, ainda que o programa reformacional apresente tensões internas e a necessidade de desenvolvimento em áreas ‘insuficientemente desenvolvidas’, ele permanece como uma tradição singular ao evitar os paradoxos incontornáveis de visões dualistas e monistas do homem.

I. QUEM É O HOMEM?

Nenhuma questão parece estar mais intensamente vinculada com a busca de sentido último e o significado da existência do que a questão do homem. Na pressa do dia a dia as pessoas estão inclinadas a ignorarem esta questão – até que a doença ou um acidente os acometa, ou o sofrimento de outros se torne um fato inescapável.

Não é sem razão que a questão do homem, do que ele é, surja em situações onde, de uma ou outra forma, o mal é manifesto. É assim que foi quando a história começou, quando o primeiro casal humano se escondeu, revelando a consciência de si mesmos – nus e vulneráveis um em relação ao outro e em relação ao Criador. É assim que ainda é hoje, quando as pessoas descobrem que “pessoas comuns” são capazes de ódio e de matarem uns as outros.

O questionamento filosófico em relação ao homem nunca pode ser um tema puramente acadêmico; a relação entre a autor-reflexão e o mal proíbe isto. O pensador judeu Abraham Joshua Heschel (1966, 13-14) é muito franco sobre isso:

A filosofia, para ser relevante, deve oferecer uma sabedoria pela qual se possa viver – relevante não apenas no isolamento de nossas salas de estudo, mas também em momentos nos quais enfrentamos a chocante crueldade e a ameaça do desastre. A questão do homem deve ser ponderada não apenas nos salões do saber, mas também na presença de reclusos em campos de extermínio e no suspiro perante a nuvem de cogumelo resultante de uma explosão nuclear.

Mas mesmo à parte de todas as formas de violência, a questão “o que é o homem?” é urgente em nossos dias. Pense nas várias facetas do tema da ‘identidade’. A ‘depilarização’² (*ontzuiling*) trouxe um vácuo de tal forma que muitos não podiam mais articular sua identidade na linguagem tradicional de cosmovisão, igreja e outras instituições. O fluxo de trabalhadores migrantes, fugitivos e aqueles em busca de asilo tornou a sociedade multicultural. Esta ‘estranheza’ redirecionou as pessoas do ocidente à sua própria identidade (ver, por exemplo, Kristeva 1991). O liberalismo e o individualismo lançaram as pessoas sobre si mesmas

e contribuiu para um clima no qual os mais fracos se sentem inseguros e ameaçados. Novos meios de comunicação trouxeram as pessoas em contato com virtualmente todos no mundo global. Na sociedade de redes a identidade é representada como uma marca. Ser você mesmo significa: ser forte, demonstrar quem você é, se incluir na foto. Abaixo disso, pode-se sentir insegurança e confusão. Existe uma falta de significado e uma necessidade de modelos e papéis para convencer. O self (pós)-moderno tem se tornado dependente, carente e insatisfeito.³

II. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: UMA BREVE EXPLORAÇÃO

1. A tarefa de uma antropologia filosófica

Existem, então, muitos aspectos da questão ‘O que é o homem?’ – moral, sociocultural, psicológico, linguístico e até mesmo biológico. Por muito tempo tem sido a tarefa da antropologia filosófica estudar a coerência destes aspectos. Nós podemos chamar isto de lado *estrutural* da inquirição filosófica antropológica. Filósofos têm estado conscientes de que este estudo não pode ser separado das visões das pessoas sobre o significado e o propósito da vida. Ele surge naturalmente às pessoas que querem orientação, que sondam o horizonte em busca de algo que faça a existência digna, que buscam significado. Consequentemente, a vida humana é caracterizada por inquietude e dinamismo.

De forma resumida, nós podemos dizer que a antropologia filosófica se relaciona com a questão da natureza do homem, ou seja, da natureza estrutural e o dinamismo de ser humano. Existe, por exemplo, uma natureza humana universal? E se sim, pode este ‘universal’ ser caracterizado mais especificamente?

A questão sobre a natureza humana se divide em inúmeras sub-questões. Eu seleciono três delas:

(1) a questão da distinção entre homem e animal;

*Gerrit Glas: Psiquiatra e filósofo. Estudou medicina na Universidade de Amsterdã (UvA) e filosofia na Universidade Livre de Amsterdã (VU). Depois de sua especialização em psiquiatria, ele trabalhou no Centro Médico Universitário de Utrecht (1985-2001) e também para o Grupo Dimence: instituto para saúde mental na província de Overijssel (2001-). No Grupo Dimence ele é psiquiatra, como também o diretor do programa de residência em Psiquiatria. Suas principais áreas de interesse são questões conceituais e normativas na interface entre a filosofia, a psiquiatria, neurociência e sociedade. Juntamente com Henk Jochemsen e Jan Hoogland ele desenvolveu um “modelo de prática normativa” para a medicina. É também o editor-chefe do periódico *Philosophia Reformata*, é membro do conselho do Centro Abraham Kuyper para a Ciência e Religião, e é presidente da Fundação para a Psiquiatria e Religião e da Plataforma de Psiquiatria e Filosofia da Associação Holandesa de Psiquiatria.

¹ Este texto surgiu em holandês em um capítulo em René van Woudenberg (1996). O autor agradece a J.N. Kraay por sua tradução conscienciosa do capítulo (N.doT. do holandês para o inglês). Embora meus pensamentos – por exemplo, em relação ao relacionamento eu-self e sua importância para a filosofia da mente e a filosofia da psiquiatria e a neurociência – tenham se desenvolvido com o tempo, eu fiz apenas algumas correções e adições comparadas ao texto original. Alguma literatura recente é adicionada em relação ao texto original.

² N.doT. O termo *pillarização* (*verzuiling*) no contexto holandês se relaciona à proposta de reformadores políticos como Kuyper e Dooyeweerd que defendiam e articularam o direito de comunidades confessionais – com sistemas de crenças distintos – refletirem estas crenças em um arranjo institucional próprio, promovendo uma espécie de pluralismo social composto de distintas comunidades confessionais, como protestante, católica, secular, dentre outras. A *pillarização* foi duramente criticada por liberais de várias matizes, proponentes da *depilarização* (*ontzuiling*), por estar aquela supostamente promovendo uma fragmentação do tecido social, sendo até mesmo criticada como fortalecendo o regime separatista sul-africano.

³ Para a abrangência e profundidade deste tema, ver Charles Taylor (1989; 1991). Para um relato psicológico/social e construtivista, ver Gergen (1991).

- (2) a questão da relação entre corpo e espírito (ou mente);
- (3) a questão da identidade da pessoa.

Todas as três questões são extremamente atuais na filosofia contemporânea. Deixe-me ilustrar isso na seguinte análise.

2. A distinção entre homem e animal

Muita reflexão sobre o homem é inspirada pela biologia evolucionária, a sociobiologia e a psicologia evolutiva que é enxertada na última (ver Wilson 1975, Pinker 2002, Buller 2006). A busca é por paralelos entre o comportamento animal e o humano. O mundo animal é determinado pelas leis da seleção natural e a sobrevivência do mais apto. De forma similar, no mundo do homem os tipos de comportamentos que prevalecem são aqueles que têm a vantagem reprodutiva mais alta e o valor de sobrevivência. O debate sobre o altruísmo demonstra como mesmo um comportamento moral é pensado como sendo explicado por mecanismos evolutivos.

Certamente, para alguns partidários destas noções, os homens e os animais são diferentes. A diferença é que os seres humanos chegam ‘inacabados’ e desamparados ao mundo. Comparado à grande parte dos animais, o bebê é ‘atrasado’. Em contraste com os animais, falta-lhe as habilidades necessárias para se permanecer vivo e este depende da assistência e do apoio externo. Durante seu desenvolvimento, ele tem de aprender a lidar com situações continuamente mutáveis. Ser humano implica transformar esta desvantagem, a falta de um equipamento específico para o ambiente, em uma vantagem, uma habilidade de manter-se flexivelmente em situações das mais diversas.

Foi o filósofo Friedrich Nietzsche que falou do homem como um ‘*das noch nicht festgestellte Tier*’ (o animal ainda não determinado), antecipando assim a teoria do atraso, mencionada acima.⁴ Arnold Gehlen (1988) pontua que esta caracterização é propositalmente ambígua. O homem não é apenas inacabado, ainda não preparado para suas tarefas e ocupado incorporando habilidades que servem à adaptação e à sobrevivência. Ele também é aberto ao mundo. Em um sentido muito literal, ninguém ainda ‘determinou’ o que o homem é, e é provável em princípio que isto não possa ser feito. Se algo é de fato universal da natureza humana, é sua indeterminação, o posicionamento nunca finalizado em relação ao seu Umwelt (ambiente) e a si mesmo.

3 - A relação entre corpo e espírito (mente ou alma)

Bibliotecas contêm pilhas de escritos sobre a relação entre corpo e espírito. Então eu me restringirei àquilo que é absolutamente necessário aqui.⁵

Visões sobre a relação entre corpo e espírito podem ser grosseiramente divididas em dois grupos principais: concepções monistas e concepções dualistas.

Teorias sobre a relação entre corpo e mente	
Dualismo	Monismo
Teorias hierárquicas	Materialismo
Interacionismo dualista	Idealismo
Epifenomenalismo	Psicomonismo
Paralelismo psicofísico	Teoria da identidade

Concepções dualistas têm sempre sido intuitivamente atrativas, porque elas correspondem com a percepção da morte. O espírito (ou alma) é identificado com o espírito da ‘vida’, i.e. o corpo vivo. Este espírito não apenas inclui as faculdades psíquicas mais elevadas, mas também a respiração, a temperatura e a locomoção. O corpo rígido e frio é um corpo do qual o espírito fugiu. O último suspiro é o momento da partida da alma.

Existem inúmeras versões desta visão dualista. No *dualismo hierárquico* o espírito é de uma ordem mais elevada do que a do corpo. Platão, por exemplo, dispensou o sensível e o tangível. O corpo é a prisão da alma. A alma está comprometida por toda a vida a participar no mundo divino das ideias eternas, mais elevado. A alma, no entanto, é oposta nesta busca pelo corpo, ligado ao sensível e aos desejos terrenos, inferiores. No *Phaedrus* de Platão nós vemos a famosa comparação do cocheiro que tenta controlar um par de cavalos. Um deles é nobre e bom, enquanto o outro tem o caráter oposto. O cavalo alado esforça-se em direção ao alto, par ao arco do céu, enquanto o cavalo que abandonou suas asas quer permanecer ligado à terra (246a ff). Em Aristóteles nós também encontramos uma visão hierárquica embora, para ele, o esquema elevado-inferior não signifique primariamente posicionar a alma em relação ao corpo. Este traz ordem aos vários ‘princípios de forma’, cada qual manifestando um tipo particular de alma. Aristóteles distingue entre a alma nutritiva, expressa na vida da planta; a alma sensitiva, expressa *par excellence* no mundo animal; e a alma pensante, típica do ser humano (*De anima* 408a 16-17; 414a 30 – 415a 14; 433a 9 – 435a 10).

Outra versão do dualismo é o *interacionismo dualista*. René Descartes (1596-1650), um dos mais importantes representantes desta abordagem, descreveu o corpo e a alma como duas ‘substâncias’ radicalmente diferentes, sendo o corpo caracterizado pela extensão espacial (*res extensa*) e a alma pela habilidade de pensar (*res cogitans*). Ele localiza a consciência imaterial em contraposição ao corpo material (dualismo). Corpo e alma são de ordens totalmente distintas, embora eles exerçam influência sobre o outro (interação) por meio da glândula pineal, um pequeno órgão na parte inferior do cérebro. O filósofo Karl Popper e o neurofisiologista John Eccles, que juntos escreveram um livro (1977) sobre o problema da mente-corpo (ou mente-cérebro), pertencem aos partidários mais recentes do interacionismo dualista, mesmo sem apoiarem a teoria dúbia da glândula pineal.

Uma versão separada de dualismo é o *epifenomenalismo*. Aqui o espírito, ou mente, é considerado como um produto colateral (epifenômeno) da atividade cerebral. A direção causal é unilateral: o corpo, i.e. o cérebro, causa processos mentais, e não o contrário. A atividade mental não pode causar a atividade neural. Uma vez que nenhuma independência separada do corpo material é atribuída à mente, o epifenomenalismo é às vezes contado como pertencendo ao grupo das concepções monistas. Outro termo corrente, mais popular, que é utilizado para esta última concepção, é *fisicalismo* não-eliminativo – fisicalismo porque existe apenas uma realidade, a realidade física; não-eliminativo, porque os fenômenos mentais não são reduzidos ao fenômeno físico. Eles são, ao invés disso, pensados como “supervenientes” sobre o mundo físico (Kim, 1993).⁶

Uma última variação do dualismo corpo-espírito que deveria ser mencionada é o *paralelismo psicofísico*. Como Descartes, defensores desta visão olham para o corpo e a mente como duas substâncias separadas e dessemelhantes. Eles diferem de Descartes, no entanto, porque eles rejeitam uma interação possível. Entre o corpo e a mente não existem conexões causais. Quando você fica com a face vermelha, este não é o efeito do sentimento interno de raiva. Nós podemos ter a impressão de que as con-

⁴ Esta teoria do atraso, desenvolvida pelo biólogo holandês Louis Bolk (1866-1930), é considerada agora como obsoleta. Psicólogos do desenvolvimento e neurobiólogos não consideram o bebê como um recipiente passivo, mas descobriram que o bebê já em seu nascimento possui um repertório motor refinado e habilidades sensoriais avançadas. Por intermédio deste equipamento bio-psíquico específico, ele molda e inicia a interação mãe-filho desde o princípio. Ver por exemplo, Stern (1985).

⁵ Uma das melhores introduções ainda é van Peursen (1956/1966).

⁶ Veja Murphy (1998), (2006) e Murphy e Brown (2007) para uma defesa desta posição desde um ponto de vista cristão.

dições da mente influenciam o corpo, mas isto ocorre porque eles funcionam ‘lado a lado’ em uma harmonia perfeita. A relação entre o corpo e a mente é de simultaneidade. Em versões religiosas desta abordagem Deus é visto como aquele que efetua as cadeias paralelas de eventos tanto no corpo quanto na mente (*ocasionalismo*).

As visões monistas de forma característica compartilham a rejeição de uma distinção essencial entre corpo e mente. Em alguns casos, o espiritual é reduzido ao corpóreo (*materialismo*); em outros casos – menos frequentes –, o corpóreo é reduzido ao espiritual (*idealismo*, *psicomonismo*). A assim chamada *teoria da identidade* oferece uma terceira variação: tanto o corpo quanto a mente são manifestações de uma e a mesma realidade de fundo. Corpo e mente não são entidades separadas; elas são formas de aparecer ou funcionar (ou: maneiras de falar) sobre aquilo que na base é o mesmo, portanto idêntico.

Os vários dualismos e monismos como descritos acima são tipos ideais. No momento, o debate sobre a relação entre o cérebro e a mente é muito vivo, influenciado como é pelos desenvolvimentos em psicologia cognitiva e neurobiologia. Debatedores discutem todo um espectro de formas intermediárias ou híbridas das versões mencionadas. Uma importante mudança no cenário diz respeito ao significado do termo ‘teoria da identidade’. Hoje este termo geralmente se refere a formas de materialismo (ou: fisicalismo). Aquilo que é ‘idêntico’ é o mundo físico (ou: material). A existência de propriedades mentais é aceita, mas a existência de entidades mentais é negada. Ou, colocando de uma forma diferente, a existência dos fenômenos mentais é reconhecido como uma realidade epistemológica, mas não como uma realidade física (por isso o termo fisicalismo não-eliminativo ou não-redutivo) (Kim 1993). O fisicalismo não-eliminativo combina uma metafísica monista com uma epistemologia dualista.

4. Identidade pessoal

Outro tópico filosófico muito discutido atualmente é o tema da identidade pessoal. Nós encontramos um amplo interesse por este na filosofia anglo-saxã, ou analítica, na filosofia hermenêutica e no pensamento pós-moderno.⁷

Na filosofia o tema da identidade pessoal é inextricavelmente entrelaçado com inúmeros problemas contumazes na filosofia da consciência. Estas questões não são apenas teóricas; elas também têm um grau de atração intuitiva. O tema básico aqui é que ao tentar responder à questão: *Quem sou eu?* Nós não podemos evitar a consciência. Afinal de contas, a questão é respondida por meio da reflexão. Não pode haver reflexão sem consciência.

Nós temos pistas de que há um problema aqui assim que tentamos explicar aos outros como nós experimentamos algo. Ninguém experimenta coisas da maneira que eu o faço, e ninguém é consciente de si mesmo/mesma da maneira que eu sou consciente de mim mesmo/mesma. Em outras palavras: é por causa da consciência que eu sou uma pessoa, um sujeito.

Mas no momento que isto é dito dois problemas filosóficos importantes emergem:

1. O problema do *solipsismo* (literalmente: estar a ‘sós’ em ‘si mesmo’): Como eu posso fazer entender a outros como eu experimento as coisas; eu não estou trancado dentro de mim mesmo?

2. O problema de *outras mentes*: Como eu posso ter acesso ao mundo interno do outro?

Não é difícil ver que estes problemas são o legado de uma tradição de pensamento começando por Descartes (ver também Van Woudenberg 1992). Em sua busca por certeza última ele chegou ao renomado *Cogito, ergo sum* (eu penso, logo existo) como o ponto de partida irredutível para todo o conhecimento. O pensamento não pode encontrar apoio nas realidades fora do homem (eu posso apenas conhecê-los via os conteúdos da minha consciência), não na percepção sensível (que pode se assentar sobre uma ilusão), nem em conceitos estabelecidos (pois eles se originam do costume e da tradição). A única certeza é a existência de minha consciência como uma consciência de dúvida metódica – e assim, o ponto de partida inabalável para qualquer conhecimento. O fato de minha existência – eu sou – é encontrada no pensamento: ‘Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeiro a cada momento que isto é expresso por mim, ou concebido em minha mente’ (Descartes, 2ª Meditação). Daí (1641) em diante, a identidade tem estado inseparavelmente conectada com a (auto)consciência.

Esta abordagem invoca inúmeras dificuldades, duas das quais foram mencionadas: o solipsismo e o problema de outras mentes. Uma resposta comum a ambas dificuldades é que as pessoas podem relatar suas experiências internas, incluindo as experiências com seus eu(s), ou *selves*. Com certeza, nenhum relato será completo, mas isto também é verdadeiro para relatos daquilo que ocorre fora de mim⁸. Se o problema do self fosse em grande parte um tema de descrição exaustiva, então este não seria um problema filosófico como havíamos inicialmente suscitado. Exaustão é uma questão empírica, não uma questão de princípio. Assim, a solução do problema da identidade pessoal não existe na capacidade de relatar (verbalmente) sobre o ‘self’ que está presente, ou re-presentado, na consciência de alguém?

Esta solução, no entanto, não alcança o coração do problema. Quaisquer que sejam as representações do ‘self’ a que estes relatos se refiram, estas representações são representações de um ‘eu’ consciente que não coincide com a(s) representação(ões). O eu (*self*) não é idêntico a suas representações. Por detrás das representações sempre existe um eu (ou *self*) re-presentando. E tão logo o self representando é, ele mesmo, representado, então novamente emerge outro eu, ou self, ‘oculto’. Este é o tema do ‘eu retrocedente’: a busca por um eu (ou *self*) que conduz à regressão infinita. Aplicado ao Cogito de Descartes: ao tentar rastrear o ‘eu’ que pensa, não se chega diretamente ao eu, mas à consciência de tal ‘eu’ pensante. Mas na origem desta consciência existe novamente um ‘eu’ que está consciente de sua atividade de pensamento – e assim por diante, infinitamente, até que tudo o que reste seja uma ideia sombria do que chamamos de ‘eu’ ou de ‘self’. Quanto mais se raciocina retroativamente, mais enigmático o ‘eu’ se torna.⁹

⁷ Para introduções claras, ver Glover (1988), Cassam (1994), e para a tradição hermenêutica, ver Ricoeur (1992).

⁸ O behaviorismo psicológico e filosófico tentou tornar a necessidade solipsista em uma virtude dizendo que comportamentos e enunciados verbais que se referem ao eu interior são erroneamente entendidos como se referindo à realidade imperceptível, imaterial, em algum lugar dentro do ser humano; não existe um fantasma na máquina (o corpo). A tradição inteira que se baseia nos dados introspectivos deveria ser transformada em uma teoria de comportamentos publicamente observáveis que podem ser percebidos pelos sentidos. Clássico nesta abordagem – na filosofia – é a obra de Gilbert Ryle, *The concept of mind* (1949). A frase ‘o fantasma na máquina’ é de Ryle. No entanto, a rejeição completa de um eu interior concebível introspectivamente ainda delata a dependência de uma forma cartesiana de questionamento; o behaviorismo mantém sem restrições a lacuna cartesiana entre o sujeito (consciência) e o objeto (a realidade empiricamente observável). Esforços têm sido feitos para fechar a lacuna por meio da redução deste subjetivismo o quanto for possível para a intersubjetividade (pública) e (assim) objetivamente observável. Deve ser notado, no entanto, que com o surgimento da psicologia cognitiva – preparada como é para aceitar representações e esquemas mentais – o behaviorismo radical está claramente em retirada.

⁹ Precisamente esta transformação do eu concreto em um eu teórico foi a razão para filósofos como Kant e Husserl distinguirem, ao lado de um eu empírico, um eu transcendental. Estes pensadores não consideram a ‘teorização’ do eu como um atalho; em lugar disso, isto expressa algo essencial: o eu transcendental (ego) se torna a condição para o conhecer. O fato de que o eu (sujeito empírico) possa pensar pensamentos (objeto) é possível apenas sobre a pressuposição do eu transcendental como uma condição necessária para a síntese do momento subjetivo e objetivo no (auto-)conhecimento. Este ego transcendental tem um status puramente formal, e nenhum conteúdo empírico.

Exatamente este é o ponto de partida de outra tradição de pensamento sobre identidade, uma tradição cética, que começa com David Hume (1711-1776) e continua até hoje com filósofos tais como Derek Parfit e Daniel Dennett. Hume (1739-1740, 300 [Livro I, Parte IV, Seção 6]) diz: “De minha parte, quando eu penetro mais intimamente no que chamo a mim mesmo, eu sempre tropeço em uma ou outra percepção particular, de quente ou frio, de luz ou sombra, de amor ou ódio, dor ou prazer. Eu nunca tomo a mim mesmo em qualquer momento sem uma percepção, e nunca posso observar qualquer coisa senão a percepção.” O eu ou o self não é outra coisa senão uma coleção de percepções. De qualquer maneira, não existe algo singular ou idêntico a ser descoberto em *mim mesmo*. De acordo com Hume, a ‘identidade pessoal’ da qual falamos é essencialmente uma sucessão de percepções que derivam sua coerência a partir de sua similaridade e continuidade no tempo. Recentemente, Parfit (1984) defendeu uma posição similar.

Isto nos traz a outra dificuldade, na abordagem da filosofia da consciência, em relação ao tema da identidade pessoal. Nós notamos que quando o pensamento retrocede para perguntar sobre o eu pensante, o eu modifica-se em uma entidade teórica sombria. Qualquer tentativa de se conhecer o eu termina em um tipo de *objetificação* que aliena simultaneamente o eu, como sujeito, de si mesmo. Na autorreflexão o self se torna um *quase objeto*, existindo mais ou menos independentemente do sujeito conhecedor. Em outras palavras, a lacuna cartesiana entre o sujeito e o objeto é repetida no autoconhecimento. Mas, como Jean Paul Sartre (1936/1960) disse, o eu não é uma coisa, não é um objeto. O self quase objetivo não faz justiça ao dado mais básico da autoexperiência, a saber, que eu estou envolvido comigo mesmo, que eu posso ser ‘afetado’ e que nos atos que melhor revelam meu ego, eu não tenho meu ‘self’ diante de mim como um objeto ou um projeto, mas deixo meu ‘self’ para trás de mim. A pessoa espontânea, aquele que se esquece de si – ele é aquele que demonstra mais quem ele é. Em resumo, ligar a identidade humana exclusivamente ao estar-consciente-de-si-mesmo é adentrar no problema da *auto-objetificação*. Na abordagem cartesiana, esta auto-objetificação é tanto inevitável quanto fatal, pois ela não pode fazer justiça ao fato de que os seres humanos são autoenvolvidos e fundamentalmente subjetivos.

Esta incapacidade de resolver estes problemas indicam que a identidade pessoal não pode ser pensada no quadro de referência da filosofia da consciência cartesiana. Não surpreende, portanto, que muitos filósofos tenham criticado esta abordagem. De forma notável, isto comumente conduz a um tipo mais ou menos mitigado de *naturalismo*, i.e. uma abordagem que reformula o fenômeno mental em termos de processos naturais (físicos). Isto não significa que nós tenhamos apenas um reducionismo cru (ou materialismo) aqui; de acordo com muitos o mental é, na verdade, nada senão uma forma específica e alternativa de descrever processos físicos, uma descrição focada sobre o *estado funcional ou condição* do corpo ou do cérebro, sobre o ‘como’ em lugar do ‘que’.

Richard Rorty utiliza o exemplo da palavra falada. A linguagem consiste de fato em uma sequência de sons produzidos pelos movimentos da laringe, da língua, da cavidade oral e dos lábios. Análises dos movimentos físicos, no entanto, não nos fornecem o sentido dos sons. O estudo do significado dos sons se dão em uma linguagem diferente daquela da física – uma linguagem que não pode depender da observação imediata, devendo, portanto, apoiar-se na interpretação (Rorty 1980, 355). Em outras palavras, o fato de que nós atribuímos o sentido dos sons a uma substância imaterial, produtora de significado, que nós chamamos de espírito, é o resultado de um hábito equivocado de pensamento.

Significados não são entidades imateriais e nem é o espírito. Termos como ‘significado’ e ‘espírito’ não se referem ao ‘que’ de algo imaterial; eles se referem ao ‘como’ do material (movimento da laringe, atividade cerebral). Essencialmente, a filosofia é um tipo de terapia para o pensamento equivocado.

Aplicado ao tema da identidade pessoal, isto significa que, de acordo com os naturalistas, o eu e o self não deveriam ser pensados como uma série de percepções introduzidas por um olho mental imaginário. O espírito não é um teatro interno com o eu como observador por detrás das cenas. O título de um volume editado por Hofstadter e Dennett (1981) é um jogo de palavras insinuando esta crítica: *The Mind’s I*. Existem muitos – geralmente ridículos – experimentos mentais demonstrando o despropósito deste conceito, e demonstrando como uma abordagem naturalista é capaz de fazer justiça aos aspectos psicológicos e até mesmo morais da experiência do self.

Dennett resumiu suas visões em um livro intitulado *Consciousness Explained*. Ali, ele afirma que o self:

não é um ponto matemático antigo, mas uma abstração definida por miríades de atribuições [características que são atribuídas ao eu ou ao self, GG] e interpretações (incluindo autoatribuições ou autointerpretações) que compuseram a biografia do corpo vivo cujo Centro de Gravidade Narrativa ele é. (Dennett 1991, 426-427)

O self, de acordo com Dennett, é uma abstração. Ele pensa deste como um princípio de organização que primariamente tem a ver com os limites entre eu e o resto do mundo. Como uma aranha que gira em torno de si uma teia para demarcar seu território, assim os humanos costuram uma teia de palavras e atos e nomeiam isto de ‘self’. As pessoas têm a incorrigível inclinação de assumirem um Ditador (um ‘eu’) e seus Quarteis Gerais (consciência) por trás da teia de autointerpretações. Ainda assim, tudo isso é uma ilusão cognitiva, sugere Dennett. Essencialmente, o self não difere muito de um formigueiro ou de uma colmeia; observando estes nós também temos a ilusão de que algum administrador invisível está trabalhando. Com certeza, humanos e animais diferem por termos uma linguagem; nossa estratégia básica de autodefesa é a de que nós contamos histórias. Nós não tecemos estas histórias de forma muito consciente e com propósito evidente – assim como aranhas não tecem suas teias desta forma; geralmente são as histórias que nos enredam. A consciência e nosso eu narrativo são o produto destas histórias, não sua fonte. Resumindo, o self é um artefato do processo social que nos constitui (Dennett 1991, 422-423).

III. AS TESES DE HERMAN DOOYEWEERD SOBRE O SER HUMANO

1. Introdução

Infelizmente, os fundadores da Filosofia Reformada nunca escreveram uma antropologia sistemática.¹⁰ Isto é ainda mais lamentável à vista das discussões contemporâneas a que me referi acima. No entanto, em suas 32 Teses Sobre o Homem, Dooyeweerd (1942) apresentou uma contribuição breve, mas importante.¹¹ Espalhado por seus escritos, outros filósofos reformados também produziram muito material antropológico.

Inicialmente, Dooyeweerd tentou direcionar a terceira parte de *Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte* totalmente à an-

¹⁰ Ouweneel (1986) foi o primeiro a escrever um tratado sistemático sobre o homem a partir de uma perspectiva filosófica reformacional. Após um resumo extenso e uma apologia das categorias de Dooyeweerd, Ouweneel oferece sua própria elaboração do processo de abertura no desenvolvimento humano (Capítulo 3) e propõe distinguir uma subestrutura *perceptiva* próxima à subestrutura *sensitiva* (ver abaixo).

¹¹ Este artigo é referido como ‘Teses’ no texto principal. Estas Teses foram posteriormente publicadas no periódico estudantil *Sola Fide* 1954, 8-18. Nós utilizaremos uma tradução por John Vander Stelt (com pequenas correções do tradutor).

tropologia. Não é inteiramente claro porque isto não ocorreu.¹² Ele apresentou um resumo daquilo que ele tinha em mente nas Teses mencionadas. Além disso, existem alguns artigos importantes que surgiram na *Philosophia Reformata* e na última parte da *A new critique* (Dooyeweerd 1940; também Dooyeweerd 1953-1958, III, 694ff, 765ff, 781ff; e Dooyeweerd 1960a, 1960b, 1961).

Na sessão II.1 acima eu disse que a tarefa da antropologia filosófica é inquirir sobre a coerência estrutural do funcionamento humano em suas variadas facetas e a clarificação da inquietude e do dinamismo do ser humano. Esta dualidade caracteriza exatamente a visão do homem de Dooyeweerd. De forma ainda mais direta: ele está sempre buscando demonstrar que estas duas direções na inquirição antropológica estão intrinsecamente entretidas. Além disso, em ambos os pontos Dooyeweerd oferece um entendimento filosófico novo sobre o homem. Esta nova concepção pode ser indicada com dois termos chave: o homem como uma *totalidade estrutural encáptica*, e a ideia de um coração (supratemporal) como o centro espiritual do ser humano, apontando acima de si mesmo. Uma palavra sobre estes dois termos.

2. O corpo como uma totalidade estrutural encáptica

Para entender o que Dooyeweerd quer dizer por ‘totalidade estrutural encáptica’, nós devemos lembrar alguns termos e distinções (Van Woudenberg 1992, 136-41, 147-52).

Literalmente, *encápsis* significa ‘invólucro’, ‘entretido’, ‘entrelaçamento’. Dooyeweerd distingue entre relacionamentos encápticos daqueles relacionamentos entre o todo e suas partes. Na relação entre o todo e suas partes as partes abandonam sua independência, ao passo que a soma das partes demonstra características ou qualidades que nenhuma das partes separadas possui. Uma planta, por exemplo, consiste de células, mas estas células estão atreladas com a totalidade da planta de tal maneira que elas ganham uma nova função: a totalidade da planta determina a função das células separadas.

A encápsis é diferente. Aqui também nós temos um entrelaçamento das ‘partes’, no entanto, o caráter próprio das ‘partes’ não é deixado de lado e a ‘soma’ encáptica como tal não demonstra novas características. Em lugar de falarmos de coisas, Dooyeweerd prefere utilizar a expressão ‘estruturas de coisas’ ou ‘estruturas de individualidade’. Isto é assim porque a análise científica objetiva o lado estrutural das coisas. O termo encápsis, portanto, se refere ao entrelaçamento entre as partes em relação ao seu lado estrutural. Dentro do entrelaçamento encáptico (estrutural), “a estrutura das coisas e dos eventos... tem uma função guia interna independente e um princípio estrutural interno próprio.” (Dooyeweerd 1953-1958, III, 637).¹³

Em suas obras posteriores, Dooyeweerd (1950) introduz um novo termo, totalidade estrutural encáptica. Característico da totalidade estrutural é que as estruturas parciais – como no caso da encápsis – retêm seus próprios princípios estruturais internos, mas – distintos da encápsis – são tomados juntos em uma totalidade mais ampla. Esta totalidade mais ampla, por sua vez, tem sua qualificação interna própria e se conforma ao seu próprio princípio estrutural. Este princípio estrutural envolvente ordena as estruturas parciais na totalidade mais ampla. A totalidade mais

ampla é conhecida por sua ‘forma’, em sua ‘forma sensorial objetiva’ ou em sua ‘forma cultural objetiva.’ (Dooyeweerd 1950, 75).

Exemplos de tais totalidades estruturais encápticas são os vínculos entre o átomo e a molécula, entre o pássaro e seu ninho, entre a escultura e o mármore da qual é feita. Átomos, ninhos e materiais físicos como o mármore, em outras palavras, continuam a se conformar com seus princípios estruturais internos. Por outro lado, a função qualificadora (ou guia) destas estruturas de coisas encápticamente vinculadas é determinada pela natureza do entrelaçamento. A meta do ninho é qualificada pelo fato de que eles servem aos pássaros como um objeto biótico, i.e. como repositórios de seus ovos e como abrigo para sua prole. Em outras palavras, ninhos são qualificados por sua *função-objetiva biótica*. À parte do pássaro eles perdem sua meta e são apenas compilações fisicamente qualificadas de material físico. No caso da escultura – o caso paradigmático de Dooyeweerd é o famoso *Hermes de Praxiteles* — a situação é mais complexa porque na estrutura encáptica das obras de arte não apenas a estrutura da coisa física do mármore é incluída, mas também o design da obra como um objeto intencional na mente de seu criador. A obra de arte é uma objetificação deste design dentro da estrutura do mármore – uma estrutura que agora é aprofundada e aberta. Como uma totalidade estrutural, a escultura é esteticamente qualificada, e é fundada no trabalho formativo (histórico) do artista. O aprofundamento e a abertura da estrutura física consiste na realização das funções objetivas do mármore: o design subjetivo na mente do criador abre a função-objetiva estética do material físico.

Dooyeweerd se refere ao corpo humano também como uma totalidade estrutural encáptica. Nesta conexão, dois pontos precisam estar em mente. Primeiro, o termo ‘corpo’ é entendido aqui no sentido mais amplo possível, i.e. como a ‘forma temporal, existencial, da vida humana’ (Tese VII). ‘Corpo’ não significa apenas um arranjo da matéria físico-química, ele inclui o corpo em um sentido biótico, psíquico e ativo. Em segundo lugar, existe uma diferença entre o corpo humano e outras manifestações não humanas de uma totalidade estrutural encáptica tais como ninhos de pássaros e esculturas. A diferença é que o corpo como uma totalidade da forma temporal da existência humana não é, ela mesma, qualificada por um aspecto modal normativo (Tese XXI). Isto ocorre porque a estrutura de atos é a estrutura qualificadora mais elevada e, como tal, indiferenciada. Dooyeweerd denomina a estrutura de atos a ‘expressão plástica do espírito humano’ (Tese XXII). Esta estrutura de atos é tão plástica, i.e. tão expressiva, que ela não pode ser vinculada a uma qualificação modal específica.

Como nós reconhecemos o corpo como um todo? Aqui também a resposta de Dooyeweerd é que este reconhecimento é baseado na forma, ou seja, na ‘forma corporal externa’ como o ponto nodal dos entrelaçamentos. Ele elabora o que eu mencionei acima como a ‘forma sensorial objetiva’ da totalidade estrutural encáptica. O corpo pode ser reconhecido como um todo, uma totalidade, porque ele assume uma forma visível, audível e tangível, marcada por identidade (unidade) e completude (totalidade). Além disso, a estrutura e função dos órgãos do corpo nunca podem ser determinadas isoladamente; a determinação se dá sempre em termos de seu lugar dentro do corpo como uma totalidade de forma.

¹² Em uma entrevista Dooyeweerd oferece como razão para não publicar a segunda parte o fato de que a “corrente escolástica tradicional... de repente perdeu sua posição no departamento teológico na Universidade Livre [Amsterdam].” (Van Dunné 1976, 54) Esta pode ter sido uma razão de porque a terceira parte também não apareceu. Para sua antropologia, também, o dualismo é o maior parceiro de discussão de Dooyeweerd, e este dualismo se apoia em um arranjo ‘escolástico’ de subestruturas independentes no homem. De fato, um trecho datilografado de seções importantes da terceira parte sobreviveu (Ouweneel 1986, 17-20). O autor teve a oportunidade de consultar uma tradução de 160 páginas preparadas pelo Dooyeweerd Centre Ancaster (Canadá). A primeira parte lida com a filosofia da natureza, e se sobrepõe ao artigo de Dooyeweerd (1950) sobre o conceito de substância. A segunda parte, relacionada à antropologia, contém uma confrontação extensa com Gehlen, Scheler, e outros, juntamente com uma elaboração dos insights de Dooyeweerd em relação às subestruturas, especialmente a estrutura de atos. Ela também contém reflexões sobre o tema da evolução, sobre o corpo como uma totalidade de forma, sobre a diferença entre o homem e o animal, e sobre o coração supratemporal.

¹³ Aqui temos o princípio de esfera de soberania. Quando Dooyeweerd chama atenção para a autonomia relativa das partes em relação ao todo, dizendo que o primeiro se conforma ao seu próprio princípio estrutural, ele está tentando fazer justiça ao princípio de esfera de soberania na teoria das estruturas entitárias (ou coisas). Exemplos de encápsis são a relação entre os organismos vivos e seu ambiente, e a relação entre o matrimônio e o Estado.

Uma vez que a *forma* do corpo é o nó de todos os entrelaçamentos no corpo humano, é em princípio impossível classificar *morfologicamente* órgãos específicos ou partes do corpo humano como pertencendo exclusivamente a uma destas estruturas. *Morfologicamente* o corpo humano e todas as suas partes funcionam *igualmente em todas as quatro estruturas*. (Tese XII)

Na totalidade estrutural encáptica do corpo humano, Dooyeweerd distingue quatro subestruturas. Estas são hierarquicamente entrelaçadas, de tal forma que as subestruturas inferiores são ‘morfologicamente vinculadas’ às estruturas superiores (Tese X). As quatro subestruturas, da inferior à superior, são estas:

- (1) a subestrutura físico-química;
- (2) a subestrutura biótica;
- (3) a subestrutura sensitiva, ou psíquica;
- (4) a estrutura de atos.

Sobre a estrutura física Dooyeweerd diz:

Em e por si mesma, esta [estrutura] ainda não é uma estrutura corporal, ela o é apenas em seu entrelaçamento [*vormgebondenheid*, i.e. literalmente: sendo morfologicamente vinculada] dentro das estruturas mais elevadas. No processo de decomposição do corpo ela é liberada para seguir as leis próprias a ela. (Tese XIII)

A segunda estrutura tem uma qualificação ‘tipicamente biótica, assim chamada vegetativa’ (Tese XIII). Dentro desta estrutura as células vivas, os órgãos e outras estruturas bioticamente qualificadas ocorrem. Dooyeweerd utiliza o termo ‘vegetativo’ para se referir ao sistema nervoso autônomo responsável, entre outras coisas, pela regulação da respiração, batimento cardíaco e transpiração, na medida em que estes não sejam influenciados por funções psíquicas e outras mais elevadas.¹⁴

Em relação à subestrutura sensitiva, ou psíquica, Dooyeweerd está pensando na consciência sensorial, temperamento, emoções e expressão afetiva. Em outro lugar ele fala sobre uma estrutura ‘animal’ que recebe sua destinação tipicamente humana somente por meio de sua vinculação dentro da estrutura de atos.¹⁵ Estes são processos que em seu direcionamento típico são determinados pela ‘função de sentimento sensório’ e ‘dentro de certos limites são externos ao controle da vontade humana’ (Tese XIII).

As três subestruturas mencionadas podem, no entanto, ser entendidas apenas como subestruturas do corpo humano por meio de seu entrelaçamento com, e abertura por, uma quarta e mais elevada estrutura, a estrutura de atos (Tese X e XI). As implicações desta organização hierárquica se tornam claras na medida em que lemos isto na Tese XI:

Quando as três estruturas inferiores são consideradas em sua natureza interna e regularidade específica externa [i.e. à parte de] aos seus vínculos com a quarta, ou mais elevada, estrutura, elas ainda não podem ser entendidas como *subestruturas típicas do corpo humano*. É apenas em seus entrelaçamentos sucessivos com a quarta e mais elevada estrutura que elas se tornam parte essencial da totalidade estrutural encáptica chamada ‘corpo humano’. Em consequência deste arranjo encáptico do corpo, ao nível que a estrutura mais elevada na totalidade estrutural temporariamente cessa de exercer seu papel condutor, o inferior [estruturas] também se manifesta externamente [i.e. como

separada], de acordo com a lei própria a ela. (Compare, por exemplo, o governo das paixões quando a deliberação racional está momentaneamente ausente. (Tese XI)

Dooyeweerd não diz que a totalidade estrutural encáptica se desfaz, como ocorre com a morte (compare seu comentário a respeito da subestrutura física). Durante uma erupção de emoções o papel condutor da estrutura mais elevada está temporariamente desativado.

Dooyeweerd adiciona o seguinte à sua descrição da vida de atos:

Na filosofia da ideia cosmonômica ‘atos’ são performances [*verrichtingen*] que procedem da alma humana (ou espírito), mas funcionam dentro da *totalidade estrutural encáptica do corpo humano*, pelo que os seres humanos, conduzidos por pontos de vista normativos, direcionam-se *intencionalmente* a estados de coisas na realidade ou no mundo de sua imaginação e se apropriam *internamente* destes estados de coisas intencionados relacionando-os ao seu ego.

A vida de atos dos seres humanos se manifesta em três direções básicas [*grondrichtingen*] do conhecer, do *imaginar* e do *querer* os quais, porque se conectam perfeitamente, não devem ser isolados em ‘faculdades’ separadas.

A interioridade do ‘ato’ é dada com o caráter intencional do ato. A *performance* [em última instância] atualiza a *intenção* do ato, pelo que os atos de conhecer, imaginar e querer estão entrelaçados no processo motivado de tomada de decisões e a decisão é transformada em um feito. (Tese XIV)

Atos, portanto, não são feitos como eventos visíveis; eles são performances internas, caracteristicamente intencionais. A vida de atos humana funciona como um tipo de intermediário entre a alma humana (ou ego, veja abaixo) e estados de coisas no mundo externo (ou na imaginação). Atos procedem do ego e focam em ‘algo’ no mundo externo para o interiorizar, fazê-lo algo próprio.

A estrutura de atos inclui todas as modalidades mais elevadas do que a física (da lógica à pística). As funções-subjetivas de todas estas modalidades são abertas pela estrutura de atos. Em relação ao termo ‘direção básica’ eu noto que esta expressão é utilizada contra a assim chamada psicologia de faculdade, a qual isolou o conhecimento, a imaginação (ou sentimento) e o querer como capacidades separadas. Dooyeweerd fala de direções básicas para enfatizar o entrelaçamento mútuo do pensamento, imaginação e o querer, um entrelaçamento que em última instância se apoia no fato de que as direções básicas e os atos estão ‘enraizados’ no coração humano e direcionados ao horizonte temporal de sentido que abrange todos os aspectos modais.¹⁶

3. Intermezzo: A totalidade estrutural encáptica e o debate antropológico

Para examinarmos a antropologia de Dooyeweerd nós precisamos prestar atenção à sua doutrina do coração como o centro integral da existência humana. Mas antes de fazermos, eu quero esboçar a posição de Dooyeweerd no debate antropológico. Os maiores pontos de diferença com as abordagens discutidas acima (Seção 2) são o problema da mente-corpo e a distinção entre

¹⁴ Esta adição é importante, porque sabemos como a regulação da respiração, batimento cardíaco e transpiração é grandemente influenciada pelo processo de aprendizagem, emoções e atenção concentrada. Pesquisas na década de sessenta indicaram que o direcionamento da atenção para o interior resulta em uma pulsação mais baixa. Bastante conhecido é o experimento de Pavlov no início do século passado no qual ele conseguiu estimular a salivação em cachorros pela associação com estímulos; após inúmeras ofertas de alimento em combinação com um estímulo auditivo (um sino), se provou suficiente o toque do sino para que o cachorro salivasse. O entrelaçamento do biótico (salivação) e as subestruturas psíquicas (processo de aprendizagem), então, é bastante forte.

¹⁵ O termo ‘animal’ aparece na NC II, 114 (nota): ‘Eu tenho argumentado que a estrutura de atos da experiência humana interna é fundada em uma estrutura inferior qualificada pelas pulsões dos sentimentos na qual o aspecto físico ainda não abriu suas esferas antecipatórias... Esta estrutura *animal* é vinculada pela ‘estrutura de atos mais elevada da experiência humana’ (itálicos meus). No entanto, deveria ficar claro que Dooyeweerd aqui aponta a subestrutura física no sentido estrito, à parte da abertura tipicamente humana desta estrutura por meio da antecipação de relações sujeito-objeto.

¹⁶ Esta forma de elaboração permite a Dooyeweerd (NC II, 113) se distanciar tanto do behaviorismo quanto das psicologias que se baseiam puramente em estados subjetivos internos (‘Erlebnisse’).

homem e animal. Eu deixo para o último as notas críticas sobre o próprio conceito de Dooyeweerd (ver Seção 4.c).

A primeira coisa que nos impacta é a forma elegante na qual a doutrina da totalidade estrutural encáptica escapa às objeções comuns tanto ao monismo psicofísico quanto ao dualismo psicofísico. Contra o monismo estas objeções se relacionam especialmente ao seu inerente *reducionismo*. Não importa se este monismo é uma versão do materialismo, do idealismo ou da teoria da identidade, em todas as circunstâncias um modo funcional específico assume a proeminência (o físico, o psíquico ou um modo funcional básico a ambos), ao custo da independência e à especificidade de outros modos funcionais. Em outras palavras, o monismo viola o princípio da esfera de soberania. Para o dualismo as coisas não são diferentes, exceto que existem dois modos que são absolutizados em vez de apenas um. A consequência de tal absolutização é uma perda de *coerência* e *integração* estrutural das funções (ou: aspectos modais). Avermelhar a face é, então, considerado como um componente separado ou como um efeito casual da raiva. Nenhuma versão – paralelismo e o interacionismo – realmente resolve o problema da coerência interna do avermelhar e estar nervoso.¹⁷ A teoria de Dooyeweerd da totalidade estrutural encáptica resolve, pois ela nos conduz a considerar a *natureza plural* da corporeidade humana (contra o monismo reducionista) e a *coerência* das funções corporais (contra o dualismo).¹⁸ As subestruturas retêm a qualidade apropriada a elas porque elas se conformam a um princípio estrutural interno (contra monismo), mas esta especificidade funcional não implica em independência (contra dualismo). As subestruturas continuam a ser entrelaçadas dentro da totalidade do corpo e derivam seu caráter tipicamente humano da estrutura desta totalidade. Ter a face vermelha diante da raiva nos diz algo sobre a pessoa por inteiro em uma situação específica: ela está indignada porque ela foi insultada por alguma brutalidade. Muitas facetas exercem um papel nisto: a fisiologia (uma pessoa se torna vermelha mais rapidamente do que outra), o temperamento (uma é excitável, a outra é fleumática), e sensibilidade à natureza do insulto. A reação total abrange tanto a subestrutura biótica (ter a face vermelha devido a uma extensão dos vasos sanguíneos) e a subestrutura psíquica (o sentimento de raiva e a pulsão a expressá-la). Se tornar vermelho não é algo separado e não é o resultado de algo que existe separadamente (raiva). Isto revela algo da pessoa, a saber o quão raivoso ele ou ela está. É mais do que um fenômeno puramente biótico, é ficar vermelho de raiva – que ao mesmo tempo se refere a antecipações dentro do biótico, psíquico e funções objetivas mais elevadas. A raiva não é apenas uma reação cega. Ela emerge sobre a base de um sentimento específico – o qual se refere a antecipações dentro do físico às funções-objetivas tais como a capacidade de distinguir (lógica) o conteúdo preciso do insulto, suas implicações para as relações mútuas (social) e sua legitimidade moral (ética).

Deixe-me elaborar isto com o auxílio de outro exemplo. A função do cérebro pode ser entendida desde a perspectiva da subestrutura bioticamente qualificada.¹⁹ A partir da função-subjetiva biótica desta subestrutura, as funções-objetivas bióticas são abertas na direção retrocipatória na subestrutura físico-química e no funcionamento espacial – pense por exemplo na regulação do potencial da membrana responsável pela condução do impulso e

transferência de estímulo entre os neurônios (células nervosas); e na plasticidade do cérebro em virtude das quais as funções bióticas do cérebro não são estritamente vinculadas à células nervosas específicas (localizadas espacialmente), porque estas funções podem ser assumidas por outras células nervosas.²⁰ Além disso, no funcionamento biótico do cérebro funções-objetivas de esferas de lei mais elevadas são abertas de uma maneira *antecipatória*, portanto *analógica*. Colocado de forma diferente, quando o cérebro é estudado a partir da perspectiva da estrutura biótica, nós podemos dizer que no funcionamento do cérebro as funções-objetivas de esferas de lei mais elevadas estão sendo antecipadas, em virtude do entrelaçamento da subestrutura biótica dentro das estruturas de ordens mais elevadas. Esta abertura (i.e.: antecipação dentro da função biótica do cérebro em funcionamentos de ordem elevada) contém um aprofundamento e especificação assim como uma maior abertura e variação potencial. Como consequência disto, o cérebro é pré-condicionado para o funcionamento humano em subestruturas mais elevadas.²¹ A subestrutura psíquica, por exemplo, desvela o cérebro em sua qualidade de ‘órgão’ de percepção e sentimento, enquanto a estrutura de atos apela ainda a outras funções possíveis como aquelas que têm relação com o comportamento de planejamento e organização.

O novo e desafiador nesta visão é que ela nos afasta do quase inerradicável hábito de identificar o cérebro como uma entidade concreta, morfológicamente determinável, com os resultados da pesquisa científica considerando as funções bióticas do cérebro – de tal forma que os processos mentais surgem como epifenômenos misteriosos. A delimitação morfológica, em conjunto com o caráter não qualificado do termo ‘cérebro’, adiciona e estimula reificação. Dooyeweerd coloca uma pausa em tal reificação de três formas:

1. pela aguda distinção entre os pontos de vista modal e entitativo;
2. pela distinção entre o *lado-lei* e o *lado-sujeito* das subestruturas (lado-sujeito = aquilo que está sujeito à lei);
3. finalmente, negando à estas subestruturas qualquer independência em virtude de seu *entrelaçamento* na totalidade estrutural encáptica que, além disso, no caso dos humanos, não é vinculada a uma função (modal) específica.

Na prática isto significa que:

- 1: ao estudar alguns processos tais como a regulação do humor, ou no reconhecimento de palavras, a função que qualifica o processo deve, como uma função modal, ser distinguida do próprio processo como uma totalidade, ou seja, como uma estrutura de individualidade.
- 2: ao estudar uma atividade cerebral uma aguda distinção deve ser feita entre o cérebro em seu funcionamento concreto (lado-sujeito) e o funcionamento do cérebro dentro da estrutura biótica (lado-lei);
- 3: o funcionamento do cérebro não pode ser limitado ao funcionamento dentro de (apenas) uma simples subestrutura.

Resumindo, os processos cerebrais devem sempre ser estudados em termos do funcionamento humano como um todo, ou seja, em termos de todas as quatro subestruturas. Todas as partes do

¹⁷ Para uma tentativa de elaborar sobre a visão de emoção em Dooyeweerd, veja Glas (1989).

¹⁸ Esta é uma elaboração de uma ideia subjacente à teoria inteira de Dooyeweerd sobre as estruturas de individualidade, i.e. a ideia de que muitas ciências, incluindo a biologia e a psicologia, invariavelmente tendem a absolutizar a função de seu conceito. A perspectiva (funcional) modal é vez e outra trocada por uma perspectiva (ôntica) em termos de entidades, diz Dooyeweerd. Funções são vistas como quase-entidades tendo vida própria. A consequência inevitável é que a coerência das funções se torna um problema. Isto em última instância resulta em seja um dualismo (duas funções feitas independentes e posicionadas uma em oposição à outra) ou algum tipo de monismo (redução das funções a apenas uma).

¹⁹ Objetivando a brevidade, eu salto o funcionamento do cérebro dentro da subestrutura física.

²⁰ O fenômeno da plasticidade, atualmente um item da neurociência, não pode ser considerado separado do fato de que em humanos o biótico antecipa as funções-objetivas em esferas de leis mais elevadas.

²¹ Ouweneel (1986, 202-206) fala de funções-objetivas internas ativadas de uma estrutura animal biótica (perceptiva), uma estrutura biótica mamífera (sensitiva), e uma estrutura biótica humana (espiritiva). A distinção interna-externa em relação às funções-objetivas tem a ver com o ser parte ou não ser parte de uma totalidade estrutural encáptica. A ativação da função-objetiva do canto do pássaro não procede do próprio pássaro; ela depende do humano (sendo, portanto, externa). Em uma pessoa humana cantando, esta abertura é interna. Os termos ‘perceptiva’ e ‘sensitiva’ apontam para uma distinção no psíquico: Ouweneel defende que instâncias elementares de consciência (percepções) deveriam ser distinguidas de sentimentos, tendências e desejos (o sensitivo) (ver IV.3.c). O termo ‘espiritivo’ de Ouweneel aponta para o que Dooyeweerd denomina estrutura de atos.

corpo funcionam igualmente em todas as subestruturas, defende Dooyeweerd. Eu adicionaria que a própria corporeidade humana, por sua vez, também funciona em um contexto bio-psíquico-social mais amplo. Um exemplo fascinante disto é como o humor (e muitos tipos de processos hormonais) dependem da alteração da luz e da escuridão. Quando o biorritmo é interrompido isto pode causar às pessoas noites sem dormir e fazê-las temperamentais, como qualquer que já tenha experimentado o fuso horário pode confirmar.

É justificado, portanto, até certo ponto, i.e. desde a perspectiva da totalidade da corporeidade humana, falar do cérebro como um órgão para o pensamento, a percepção, o sentimento e o planejamento. Isto significa que o cérebro, *enquanto tal*, pensa, percebe, sente e planeja – que o próprio cérebro atua? Não, diz Dooyeweerd. É sempre a “pessoa inteira na unidade do corpo e da alma que excuta os “atos” (Tese XX) (veja Bennett e Hacker 2003 para uma reformulação mais recente desta visão).²² Onde o filósofo Gilbert Ryle (1949) afirma que os sentimentos e os comportamentos não podem ser atribuídos a um ‘fantasma na máquina’, Dooyeweerd concorda. Nenhuma substância misteriosa, imaterial, se esconde nos tecidos do cérebro, nenhum homunculus (pequeno homem) ou sujeito. Mesmo assim – e aqui Dooyeweerd se distancia de filósofos como Ryle – o cérebro é mais do que uma máquina ou um computador. O cérebro não funciona ele mesmo como sujeito, não é um agente executor, mas isto não significa que ele não tenha funções-subjetivas em subestruturas mais elevadas que a subestrutura biótica. Nós temos de manter em mente a diferença entre sujeito e função-subjetiva. Pessoas são ‘sujeitos’ no sentido de atores apenas na totalidade de seu funcionamento; em contraste, ‘funções-subjetivas’ são sempre funções de subestruturas e entidades. Nós podemos atribuir funções-subjetivas mais elevadas do que a biótica ao cérebro, a saber, até que este seja estudado em termos de uma subestrutura mais elevada que a biótica (a subestrutura psíquica e a estrutura de atos).

Isto corre contra as intuições prevaletentes porque o termo ‘cérebro’ tende a ser utilizado de uma forma *não qualificada*, enquanto ao mesmo tempo a suposição implícita é a de que o funcionamento do cérebro é primariamente *biótico*. Dooyeweerd diria que a perspectiva funcional (modal) é trocada por um ponto de vista entitário, enquanto além disso esta visão identifica erroneamente o funcionamento normativo do cérebro com seu funcionamento concreto (lado-sujeito). ‘Cérebro’ é a bandeira ocultando a carga de um ‘complexo reificado de funções’. Se nós olharmos próximo o suficiente, a descrição de uma dada função cerebral se dá sempre a partir de uma perspectiva específica, seja em termos modais ou como entidade. Este é particularmente o caso nas ciências especiais.²³

Como eu vejo, a abordagem de Dooyeweerd é de grande valia tanto para o debate corpo-mente quanto para a comparação entre o homem e o animal. Em relação ao tema corpo-mente: a própria colocação do problema já sugere que ‘mente’ e ‘cérebro’ são reificados em dois ‘complexos funcionais’ separados. As coisas não são diferentes nos experimentos mentais na filosofia da mente. Cérebros são transplantados, corpos transmitidos a outros planetas, mentes divididas ou duplicadas via cópias de computa-

dor. Todas estas versões, no entanto, sofrem por assumir certas conclusões ao iniciar como se a coerência funcional entre corpo, cérebro e espírito possam ser quebradas – afinal de contas, eles são apenas experimentos mentais – enquanto o problema real da coerência estrutural é suspensa.²⁴ Estes experimentos nos dizem, de fato, algo sobre como pensamos sobre o corpo, o cérebro e o espírito, mas não nos dizem nada sobre a coerência do biótico e do mental no funcionamento do cérebro.

Em relação à comparação do homem e do animal: No sistema de Dooyeweerd o animal é uma totalidade estrutural encáptica com a subestrutura psíquica como a subestrutura mais elevada. O animal carece de parte do foco, especificação e abertura das subestruturas inferiores por subestruturas mais elevadas características dos humanos. De acordo com Dooyeweerd não pode, portanto, existir planejamento e organização no verdadeiro sentido (deliberação interna, reciprocidade). A intencionalidade que os animais evidenciam em seu comportamento é vinculada ao biótico (procriação) e ao instintivo (sobrevivência, segurança física). O mesmo é verdade das interações ‘sociais’ entre os animais – tais como interações envolvendo dominação e submissão, e para a obtenção de parceiros sexuais. Aplicar modelos etológicos ao funcionamento social e moral humanos deixará muito do que é caracteristicamente humano fora de consideração, embora o sistema de Dooyeweerd permita que paralelos sejam traçados. A interação social entre os humanos pode se fechar sobre si mesma e tornar-se dominada pelas leis da sobrevivência física e o ‘direito’ do mais forte. Mas a consciência de que em tais situações não se faz justiça à humanidade nos diz que este é um desenvolvimento antinormativo. Ser verdadeiramente humano envolve mais, por exemplo, reciprocidade, cuidado e amor ao próximo. O sistema de Dooyeweerd pode fazer justiça a ambas diferenças estruturais e às similaridades estruturais entre os homens e os animais.

4. O coração como o centro espiritual do ser humano

Muito tem sido escrito sobre o ensino de Dooyeweerd sobre o coração supratemporal. Esta doutrina encontrou aderentes apaixonados e ferozes antagonistas.²⁵ Eu me restringirei aqui a um esboço dos principais pontos de vista e seu lugar dentro da totalidade do sistema de Dooyeweerd e seu significado para a discussão atual em antropologia filosófica. Como se torna claro do que vimos acima, a doutrina do corpo humano como uma totalidade estrutural encáptica não é a caracterização última do ser humano. Um perigo especial aqui é que a totalidade estrutural, apesar de toda sua diferenciação interna, também será facilmente entendida como fechada e autossuficiente. Eu notei anteriormente que para Dooyeweerd a estrutura de atos é aberta e modalmente indeterminada. Mesmo assim, o risco de substancialização, neste caso do corpo como uma totalidade de forma, não está totalmente superado. Na verdade, esta é uma das razões porque Dooyeweerd introduz a noção do ‘coração’ como o centro espiritual do ser humano, um centro que aponte para além de si mesmo.

O ponto crucial aqui é que em Dooyeweerd a questão do homem é em essência uma questão religiosa. Isto também é ver-

²² Note que Dooyeweerd introduz ainda outro elemento nesta discussão, a saber, que no ato de vida humano a alma (ou coração) também está operativo. Eu deixo isto no momento para sublinhar novamente o ponto em questão, que o cérebro – e assim todos os órgãos do corpo humano – funciona igualmente em cada uma das quatro subestruturas.

²³ Um exemplo pode auxiliar a ilustrar este ponto. O cientista que investiga a regulação neuro-hormonal do humor poderia perguntar se esta inquirição diz respeito sobretudo à área da subestrutura biótica, por exemplo, em um caso de estudo biológico-molecular de mudanças no receptor; ou se a inquirição está na área da subestrutura física, por exemplo, no caso de vários tipos de mudança de humor devido à manipulação (farmacológica) no nível do receptor. No primeiro caso, a regulação do humor é vista como função-objetiva (antecipatória) física dentro da subestrutura biótica. No segundo caso, estamos lidando com uma função-objetiva biótica dentro da subestrutura psíquica (ou como um objeto biótico na função modal psíquica). O problema neste tipo de pesquisa é que as duas perspectivas se alternam, e conduzem facilmente a um curto-circuito. Mudanças de humor são, assim, atribuídas causalmente a processos neurais. Nos termos do sistema de Dooyeweerd, esta atribuição implica um curto-circuito duplo: modal e em termos de entidades. O princípio da esfera de soberania (modal) não permite causalidade entre os modos funcionais (ele permite, de fato, coerência). A ideia de encápsis fundacional não permite causalidade entre subestruturas. Ela, na verdade, permite coerência e integração dentro de uma totalidade estrutural. Compare Glas (1991, Capítulo 6) e Glas (2001, Capítulo 4).

²⁴ Isto não quer dizer que estes experimentos mentais sejam uma completa falta de sentido. Em uma palestra bem-humorada, publicada posteriormente, Dennett (1981, 310-323) demonstra que é possível, até mesmo inevitável, levantar certos temas morais e jurídicos em uma estrutura fiscalista de pensamento.

²⁵ Para uma ampla e acurada exposição e defesa, ver Ouweneel (1986, Chapters 5, 6). Para uma crítica, ver Steen (1983). Em sua oposição Steen utiliza Dooyeweerd o próprio ferramental conceitual de Dooyeweerd para pontuar traços do motive natureza-graça no pensamento de Dooyeweerd.

dadeiro para Heschel, citado na Introdução acima. Dooyeweerd coloca isto da seguinte forma:

Onde quer que a Escritura mencione a *alma humana* ou o espírito, no *sentido religioso pleno*, ela invariavelmente se refere ao coração de toda a existência temporal do qual procedem todos os assuntos da vida temporal. Em nenhum lugar a Escritura ensina uma dicotomia entre uma ‘alma racional’ e um ‘corpo material’ na existência temporal; esta *existência temporal como um todo* é o corpo, abandonado na morte. Em contraste, o espírito ou a alma humana como a raiz religiosa do corpo, de acordo com a revelação Escritural, não é sujeita à morte temporal (embora esteja sujeita à morte eterna à parte de Jesus Cristo), pois ela de fato transcende [te boven gaan] todas as coisas temporais. Esta revelação relacionada à ‘alma’ da existência humana como um *centro integral da totalidade corpórea*, é inteiramente correlacionada com a Autorrevelação de Deus como Criador integral dos céus e da terra, não tendo qualquer poder autônomo contra Ele. Esta revelação relacionada à natureza humana não é uma ‘antropologia’ ou teoria científica da existência humana. Em vez disso, esta é a pressuposição religiosa sobre a qual toda antropologia cristã genuína deveria ser fundada. (Tese V)

E um pouco mais à frente Dooyeweerd diz que [A alma humana] está além de todo entendimento científico, porque ela é o *pressuposto* de qualquer concepção. O conhecimento relacionado à alma é *autoconhecimento religioso*, possível apenas por meio do *conhecimento genuíno de Deus* a partir da Palavra-revelação divina. (Tese VI)

Estas citações toram claro que para Dooyeweerd a questão do homem é uma questão religiosa. Além disso, esta visão não é uma cobertura ideológica aplicada ao bolo da teoria estrutural. Para Dooyeweerd as coisas são bem mais básicas. O autoconhecimento é religioso em sua natureza, e este fato está inscrito na própria natureza da existência humana como tal. O autoconhecimento é intrinsecamente vinculado com a *concentração* da existência em um ‘self’ e com a orientação deste self em direção à verdadeira (ou suposta) Origem de significado. Em relação a esta orientação, Dooyeweerd fala de um ‘impulso inato’.²⁶ Este impulso inato denota o lado de resposta religiosa da existência humana e é a expressão do homem como imagem de Deus. Na ordem e tratamento, portanto, a ideia do coração como um centro espiritual precede a teoria da estrutura.

Muitos temas do pensamento de Dooyeweerd estão presentes aqui em uma forma condensada: a tese da insuficiência radical da criatura (um ser humano não é uma ‘contraparte autônoma’); a forte associação entre, por um lado, diferenciação e temporalidade e, por outro lado, unidade e supratemporalidade; a distinção (kantiana) entre conceito (científico) e a ideia (religiosa transcendental); a relação entre autoconhecimento e conhecimento de Deus (inspirado pelas sentenças de abertura das Institutas de Calvino proeminentemente presentes na crítica transcendental de Dooyeweerd); e, finalmente, o pensamento de que a religião envolve a existência humana como um todo e não apenas um de seus aspectos, tais como a função da fé (pistis).

Da mesma maneira, o problema fundamental da antropologia pode ser afirmado na seguinte questão:

como pode a existência temporal humana, com seus aspectos e estruturas de individualidade teoricamente extrapolados [uiteengestelde: i.e. artificialmente isolados] serem, contudo, entendidos como uma *totalidade mais profunda e uma unidade mais profunda*? (Tese VII)

A concentração da existência no coração como um centro espiritual não é um ato da vontade ou do pensamento consciente. Ela é um *pressuposto*, ou seja, algo que precisa ser assumido no momento que alguém começa a pensar sobre a pessoa humana. A estrutura, no sentido de uma coerência das subestruturas em uma totalidade mais ampla, e o dinamismo, no sentido da concentração religiosa em direção à Origem, vão de mãos dadas aqui. Dooyeweerd está, na verdade, dizendo que a *unidade da existência humana pode ser entendida apenas em termos do dinamismo religioso* desta existência.²⁷ Neste dinamismo a existência humana aponta além de si mesma para o Criador de tudo o que há. A negação deste apontar-além-de-si-mesmo como um pressuposto conduz inevitavelmente a algum tipo de dualismo ou monismo. Na inquietude da existência os seres humanos buscam um apoio ou suporte, uma origem do sentido. E este suporte é comumente encontrado em algo na realidade temporal – no pensamento, ou na natureza humana biológica. Este ‘algo’ é então visto como algo ‘an sich’, em si mesmo, e então substancializado. O resultado disto é que a coerência entre as subestruturas é perdida e que um aspecto específico do funcionamento humano é destacado de forma unilateral.

Nas ‘Teses’ Dooyeweerd foca principalmente no dualismo tradicional entre *anima rationalis* (alma racional) e corpo material. A ideia da alma racional se apoia na substancialização da função lógica do pensamento.²⁸ Nesta conexão, Aristóteles fala de um princípio de pensamento ativo e incorruptível. Este princípio, como a origem geral dos atos de pensamento, entra na alma humana a partir de fora.²⁹ Dooyeweerd vê este dualismo retornando em pensadores como Husserl e Scheler, que descrevem os atos como percepções intencionais, não corpóreas. Estes pensadores opõem o ego, como ‘centro pessoal vivendo puramente em seus atos’ (Tese XV), à corporeidade humana. Este dualismo também se apoia em uma substancialização da função lógica.

Como notado, para Dooyeweerd os atos são parte da corporeidade. Em Husserl e Scheler este insight não recebe tratamento justo, pois eles modelam sua definição da vida de atos segundo o ato do conhecimento teórico, i.e. como estando envolvido com uma *Gegenstand* puramente intencional. O termo ‘*Gegenstand*’ aqui não se refere a um estado de coisas no mundo externo; ele se refere ao objeto como este se apresenta em nossa consciência. Particularmente para Husserl, o conhecimento emerge quando um eu pensante se direciona a um objeto de pensamento. De acordo com Dooyeweerd, no entanto, quando os atos são concebidos em relação ao modelo do ato teórico de pensamento, dois pontos são ignorados:

1) “que a relação *Gegenstand* não está sequer presente em atos não-teóricos, e

2) Que mesmo no ato teórico de pensamento, não é o próprio ato, mas apenas seu aspecto lógico que é posicionado em contraposição aos aspectos pré-lógicos do corpo, e que esta relação *Gegenstand* é apenas o produto de uma *abstração intencionada* do ato de conhecimento *total, concreto*.” (Tese XV)

²⁶ A expressão ‘impulso inato’ é derivada da definição de Dooyeweerd acerca da religião em NC I, 57: “o impulso inato do ego humano de direcionar-se em relação a uma verdadeira ou pretensa Origem absoluta de toda a diversidade temporal de sentido, a qual se encontra focada concentricamente em si mesmo.”

²⁷ Em um idioma mais contemporâneo, este é o ponto central da reflexão também de Hart (1984, 279, 318) sobre o homem. O espírito não é algo extra, sobre ou por fora do corpo, e nem mais ou menos do que toda a corporeidade vista em termos da origem e destinação do homem e do mundo. A unidade do ser humano é a expressão deste dinamismo no desenvolvimento humano.

²⁸ Tese XVII: “A *anima rationalis* invariavelmente se confirma como o produto de uma abstração teórica da existência humana plena, temporal (portanto corpórea), e esta abstração é subsequentemente entendida como se referindo a uma substância que é essencialmente independente do corpo material.”

²⁹ Tese XVI: “A concepção definitiva de Aristóteles da *anima rationalis* como o ‘corpo em ação’ claramente demonstra que Aristóteles deve ter defendido o pensamento e a vontade como performances conscientes por parte da *anima rationalis*. Ele não poderia, no entanto, desenvolver consistentemente este importante insight porque o tema grego forma-matéria demandava que pelo menos o princípio geral de pensamento (como racional por princípio) fosse entendido como uma substância (ousia) totalmente independente do ‘corpo material’. Por causa disso, Aristóteles poderia conceber a faculdade do pensamento humano receptiva (pensamento como dunamis) como parte da alma humana, mas não a própria atividade de pensamento (nous poietikos), entendida como sendo a ‘forma do corpo’. Compare Glas (1992).

O dualismo, portanto, é inevitável quando a vida de atos humana é vista como incorpórea. No entanto, podemos questionar, não seria o problema repetido pelo próprio Dooyeweerd quando ele distingue entre a alma supratemporal e o corpo temporal? Por certo, a vida de atos é considerada corpórea, mas isto não apenas desloca o problema? Pois, como nós entendemos a relação entre a alma e os atos?

Certamente, estas questões demonstram que a caracterização fornecida acima da alma (ou coração) como o *centro apontando além de si mesmo* no qual toda a existência humana está concentrada, ainda carece de elaboração. Mas primeiramente, deveria ser enfatizado novamente que devemos nos livrar de qualquer noção do coração como uma ‘coisa’; e mesmo do coração como uma ‘coisa em si’ ou como uma substância reificada. O coração é uma fonte dinâmica da qual toda atividade humana se origina. Ele não é uma coisa, e não tem uma ‘estrutura-de-coisa’. Portanto, ele não pode ser capturado em termos teóricos. Se fosse assim, um dualismo entre o coração supratemporal e a corporeidade seria inevitável. No entanto, Dooyeweerd repetidamente pontua que o coração só pode ser compreendido em um sentido religioso. Termos como ‘religioso’ e ‘religião’ não se referem a algo ‘diante de nós’, uma atividade ou processo sobre o qual podemos pensar e ser objetificado em um sentido teórico. Nós sempre temos a religião por trás de nós, por assim dizer. Nós não podemos ir por detrás desta. O termo religião se refere a uma característica essencial ou um anelo fundamental da própria existência. O que diz respeito para a religião também é aplicável à noção de coração. O coração não é um conceito que pode ser definido cientificamente; ele não é um construto com um conteúdo empírico específico. O termo coração significa uma tendência, um *dinamismo* que não pode de forma alguma ser delimitado conceitualmente, pois, de acordo com Dooyeweerd, este *subjaz toda a conceitualização e é sua pressuposição*.³⁰ A filosofia pode apenas indicar este dinamismo de forma tímida, às apalpadelas, embora em estreita harmonia com a revelação das Escrituras neste ponto.

Em razão da qualificação religiosa radical do pensamento teórico, qualquer antropologia filosófica se apoia em uma ideia sobre a alma humana; o caráter transcendental (i.e. tornando a inquirição filosófica possível) desta ideia também determina toda a abordagem filosófica à estrutura do corpo humano. (Tese VIII)

Quando este pensamento fundante é negligenciado, o pensamento filosófico degenera-se em uma metafísica, ou seja, em uma articulação filosófico-conceitual (e substancialização) daquilo que essencialmente escapa à análise filosófica.

Apenas quando este insight básico for apropriado se torna claro, em um sentido verdadeiro, que não pode haver ‘relacionamento’ entre a alma (o coração) e os atos. Um relacionamento requer que exista dois ou mais relata independentes, enquanto a alma, simplesmente, não é este *relatum* independente. Mas se nós não conseguimos capturar o coração como um princípio conceitualmente identificável, mais ou menos causalmente operacional no ato da vida, então como deveríamos entender a relação (para utilizar a palavra e rapidamente esquecê-la) entre a alma e a vida de atos? A resposta de Dooyeweerd a esta questão demonstra que, próximas às tendências de focar e apontar além de si mesmo, existe uma terceira característica que pode ser atribuída ao coração, a saber, que ele se expressa no modo corpóreo de existência.

O caráter indiferenciado da estrutura de atos do corpo humano é inseparavelmente relacionado à sua função como um campo plástico de expressão do espírito humano em seu sentido Escritural, religioso. Pois este espírito em princípio transcende todas as estruturas temporais da vida; consequentemente, ele deve se expressar corporalmente

em todas as estruturas diferenciadas possíveis. Toda estrutura de individualidade diferenciada confere aos processos executados dentro deste uma *delimitação tipicamente rígida*. O espírito humano, no entanto, está em sua liberdade religiosa no comando deste campo de expressão corporal, o qual deve, portanto, possuir a plasticidade mais ampla o possível. Assim também, o corpo humano, que apenas assume seu caráter tipicamente humano na estrutura de atos, recebe uma faculdade espiritual de expressão, essencialmente ausente no corpo animal em sua rígida delimitação por uma estrutura psiquicamente qualificada. (Tese XXII)

Resumindo, o espírito (alma, coração) não é ‘algo’ à parte da vida de atos; ele é em última instância entretecido com a vida de atos e, portanto, com o corpo. A própria estrutura de atos funciona como um ‘campo plástico de expressão’ do espírito humano. E o próprio corpo humano possui a ‘faculdade de expressão espiritual’ do espírito humano. A totalidade da existência humana é compressa no coração, mas ao mesmo tempo o coração é expresso na totalidade da existência. Ser humano, podemos parafrasear Dooyeweerd, é um respirar e expirar, concentração e dispersão. É por esta razão que é:

o ser humano inteiro, na unidade do corpo e da alma, que performa os ‘atos’. E fora do corpo nenhum ato em sua estrutura temporal é possível. Em outras palavras, os atos deveriam ser concebidos nem como puramente espirituais, nem como puramente corpóreos. (Tese XX)

Note que Dooyeweerd não diz aqui que a estrutura de atos deveria ser entendida tanto espiritualmente quanto corpóreamente, mas que os atos deveriam. A estrutura de atos é e permanece uma estrutura corporal. Este é um termo científico-filosófico e se refere – e pode apenas se referir – às estruturas da realidade temporal. O corpo concreto em seus atos é, no entanto, caracterizado pela *permeação* mútua do espiritual e do corporal.

Notamos mais uma vez que as visões de Dooyeweerd são surpreendentemente coerentes, mesmo no contexto dos debates antropológicos contemporâneos. Pense, por exemplo, sobre o tema da identidade pessoal. Como vimos as discussões neste tema são, em parte, determinadas pelo abandono da determinação, inspirada pela filosofia da consciência, do eu (ou ego), em parte por uma variedade de alternativas naturalistas. A abordagem via filosofia da consciência encontrou o problema da regressão infinita e aquele da *quasi*-objetificação e sua consequente perda de relação com o self. Ao questionar regressivamente ao eu por trás do ‘eu penso’, o eu empalideceu em um vago termo teórico. A partir do ponto de vista dooyeweerdiano, poderia ser dito que isto não é uma surpresa, pois a determinação autorreflexiva do self se inicia a partir de uma abstração teórica: a consciência é separada de sua imbricação corpórea, emocional e social e construída como uma consciência que é localizada (e substancializada) dentro dos confinamentos de um campo puramente imaterial. A partir desta posição, a relação eu-self, concebida inteiramente como dentro dos limites da consciência, i.e. como uma relação entre um ego (transcendental) e seus pensamentos (internos) e percepções. No quadro de referência de tal abstração, não se faz justiça à autorrelação dos humanos em um sentido pleno, i.e. ao fato de que quem eu sou me diz respeito emocionalmente e existencialmente.

Na perspectiva dooyeweerdiana, pode haver um autoenvolvimento genuíno apenas quando o ‘ego-ismo’ da filosofia autorreflexiva da consciência é quebrado e o coração é visto como a expressão da plenitude do ser e como orientada ao Criador. Ser humano é responder à tendência em direção à Origem que causa a totalidade

³⁰ É por isto que Dooyeweerd denomina o coração (no sentido filosófico) uma ideia. A distinção entre conceito e ideia deriva de Kant. Em Kant ideias têm um significado regulador. Elas não têm conteúdo empírico, mas um efeito formativo no processo de aquisição de conhecimento. As ideias direcionam o conhecimento científico àquilo que está no outro lado da consciência conhecedora: a realidade essencialmente desconhecida do ‘Ding-an-sich’. Dooyeweerd dá à sua interpretação das ideias (transcendentais) uma flexão religiosa, ou seja, ele vê as ideias como pressuposições religiosas necessárias para o conhecimento.

da existência a apontar para além de si mesmo. Autoenvolvimento não se dá até que o ser humano seja entendido como *homo respondens*, como um ser que encontra seu destino no ouvir e responder ao apelo do Criador e Redentor (ver também Geertsema 1992).

Indiretamente, isto também clarifica a objeção de Dooyeweerd às várias visões naturalistas do *self*. Mesmo à parte do fato evidente de que estas visões carecem da ideia de apontar-para-além-de-si-mesmo (transcendência), precisamos concluir que elas significam reducionismo científico. Dennett chamou o ‘*self*’ de uma abstração, uma ilusão cognitiva que emerge em razão das pessoas terem o incorrigível hábito de assumirem que por trás da teia de autointerpretações existe um Ditador (ou eu) em seu quartel general (a consciência). Isto certamente contorna o risco da substancialização do eu, mas o preço é alto: não se pode mais falar de um eu ou ego em um sentido real. E a questão da responsabilidade pelas próprias ações se torna muito difícil.

As considerações acima clarificam as objeções de Dooyeweerd às duas maiores correntes no debate sobre identidade pessoal: uma metafísica realista que vê o ‘ego’ como substância; e um empirismo naturalista que considera o ego como no máximo um construto mental auxiliar ou uma ilusão cognitiva. Estas objeções, no entanto, não fazem com que desapareçam todas as obscuridades em relação à própria posição de Dooyeweerd. É possível oferecer um relato sobre a identidade pessoal se o ‘eu’ não é uma coisa nem uma ilusão? A teoria do coração supratemporal resolve todos os problemas em relação à identidade humana? Infelizmente, Dooyeweerd permaneceu amplamente silencioso em relação a estes pontos. Assim, o próximo relato é uma breve extrapolação de minha própria autoria sobre o que Dooyeweerd teria dito com respeito a estas questões.

Para começar, pode-se considerar a visão de Dooyeweerd sobre a estrutura das coisas e sua identidade. Em relação às coisas, pode-se perguntar o que é que faz uma coisa tanto única quanto identificável (algo que é e que permanece o que é). Dooyeweerd enfatiza que a experiência da identidade escapa à ciência. Esta experiência está vinculada à vida diária. Coisas e pessoas parecem nesta como uma corrente contínua de ‘totalidades individuais’ que, embora sempre se modificando, continuam a ser distinguíveis e, portanto, identificáveis. Em razão de a experiência de identidade ser vinculada à vida diária, nós não podemos conceber a identidade à parte da individualidade. O contrário também é verdadeiro: nós adquirimos consciência da individualidade apenas contra o pano de fundo de certas constantes (ou princípios estruturais). Este é o porquê de Dooyeweerd falar de uma ‘correlação estrita do lado-lei e do lado-sujeito’. A identidade de uma coisa é uma identidade ‘subjética-individual’. Em outras palavras, a identidade pertence à existência de uma coisa como ‘sujeito’ (à lei). Mas esta identidade subjética-individual é simultaneamente determinada pelo lado-lei, a saber, em virtude do princípio estrutural interno da coisa. Em reação à identidade de uma coisa, portanto, Dooyeweerd distingue um aspecto estrutural e um individual, correspondendo com o lado-lei (princípio estrutural) e o lado-sujeito (sendo individual enquanto sujeito). Estes dois aspectos nunca deveriam ser vistos como divorciados, porque na experiência diária o lado-lei e o lado-sujeito são sempre dados juntamente.

Vamos considerar a seguir os seres humanos. Humanos diferem de outras totalidades estruturais em virtude de seus atos e da estrutura de atos. Em outras palavras, os humanos derivam sua identidade não apenas de sua existência como numéricos (eu consisto de uma e não duas pessoas), espaciais (eu sou alguém no espaço), cinemáticos (minha existência tem continuidade), físicos (eu existo materialmente), bióticos (eu nasço, cresço e morro), e psíquicos (eu experimento). Os humanos reconhecem e encontram sua identidade também, e especialmente, em atos e atividades para as quais os princípios das modalidades mais elevadas do

que a psíquica são reguladoras. Aqui novamente encontramos a correlação do lado-lei e do lado-sujeito, de princípios normativos (aspecto estrutural) e a resposta a estes (o aspecto subjético-individual). Podemos dizer, portanto, que um ser humano existe como uma resposta, reação. Tal resposta não se inicia de uma louca vazia, uma *tabula rasa*, e não se dá em um vácuo. O vir-a-ser de alguém depende da constituição, aptidão e circunstância. No curso da vida certas constantes se tornam visíveis; pense no caráter, nas várias disposições, e no papel da memória na organização dos eventos experimentados na vida e no comportamento concreto. Todos estes fatores contribuem para o desenvolvimento da identidade pessoal, uma identidade que, em seus sentidos múltiplos e multifacetados, é tanto única quanto contínua.

Porque a identidade é moldada no curso da vida (ou seja, porque ela tem uma dimensão histórica, ou de abertura), faz sentido distinguir entre o eu e o *self*. O eu se referiria ao dinamismo e à atualidade da existência como resposta; o *self* se referiria aos resultados mais ou menos duráveis de tal resposta, na forma de disposições miméticas e motoras, humor, traços de caráter, posição jurídica, atitude à vida e consciência de chamado. Em última instância, no entanto, a identidade humana não é exaurida em suas características multifacetadas (o *self*), nem nas respostas concretas (o eu). Em última instância, quem eu sou é um segredo, um mistério que se relaciona ao fato de que ‘eu’ nunca sou congruente com o meu ‘*self*’. Eu me relaciono comigo e com outros, e assim respondo à minha origem mais profunda e destino. Tanto no Velho quanto no Novo Testamento, este mistério está vinculado com o fato de eu ter um nome. É um mistério seguro em Jesus Cristo, pois é Ele quem vincula seu nome ao nosso, e confessa nosso nome diante do Pai e seus anjos (Ap 3:5; Is 56:5; 65:15; Ap 2:17; 3:12).

IV. OUTROS PENSADORES NA TRADIÇÃO REFORMACIONAL

1. Algumas linhas principais

As questões fundamentais em antropologia estão estreitamente conectadas àquelas da cosmologia. A eclosão de debates entre Dooyeweerd, Vollenhoven e seus estudantes nos anos cinquenta é um caso em questão. Muito da discussão se relaciona à filosofia do tempo de Dooyeweerd, e especialmente ao seu ensinamento sobre a supratemporalidade do coração. Estes são temas difíceis que facilmente fazem emergir desentendimentos, mesmo entre os aderentes recém-chegados. Eu focarei nestes aspectos do debate onde novas visões antropológicas são introduzidas. Para um comentário mais extenso, eu refiro à tese de Ouweneel.

Uma segunda área que deveria ser mencionada é a confrontação com a Filosofia da Existência e a teologia influenciada por esta (Karl Barth). Por mais interessantes e profundas que sejam as várias contribuições, o espaço aqui não me permite seguir este caminho.³¹ Na última sessão eu discutirei algumas novas (provisórias) abordagens sistemáticas.

2. Discussões relacionadas à supratemporalidade do coração

Antes de comentar sobre as discussões em torno da supratemporalidade do coração, deveria ser pontuado uma vez mais que a antropologia de Dooyeweerd foi intencionada, antes de tudo, para ser uma antropologia antidualista. Entre aqueles que têm afinidade com esta filosofia esta intenção é dificilmente questionada – apesar de algumas sugestões anglo-saxãs tendendo em direção ao dualismo (Cooper 1989).³² Este consenso pode ser agora quase auto-evidente, mas ele estava longe de ser autoevidente nos anos vinte e trinta do século passado. É difícil hoje caracterizar quão grande

³¹ Exemplos destas são: van der Hoeven (1963); Mekkes (1965), (1971), (1973); Zuidema (1948; 1972). Esta última obra contém artigos sobre Kierkegaard, Jaspers, Dewey, Heidegger, Merleau-Ponty, Blondel, Marcel, Ricoeur, Barth e Bultmann.

³² Para uma importante defesa (Neo-Thomista) do dualismo corpo-mente, ver Moreland e Rae (2000).

era a batalha do combate do dualismo corpo-alma. Desde os dias da reforma, até pelo menos meados do século vinte, este dualismo constituiu a principal corrente do pensamento protestante.

Deve ter sido doloroso para Dooyeweerd o fato de que muitos de seus estudantes e mentes afins tenham divisado um tipo de dualismo em sua doutrina do coração supratemporal. Pode de fato ser dito que o debate inteiro sobre o problema do tempo se resume em um desdobramento estendido e simultaneamente decisivo deste debate antropológico.

Deixe-nos então, guiados por Vollenhoven, considerar a coerência dos problemas antropológicos e cosmológicos. Após isto, prestaremos atenção a alguns novos temas que surgem nesta conexão, tais como os temas do mal, a relação entre o autoconhecimento religioso e as pressuposições transcendentais, e ao problema da relação eu-self. Finalmente, comentarei sobre a defesa de Cooper do dualismo corpo-alma.

(a) Vollenhoven

Vollenhoven nunca dedicou um estudo separado para a antropologia. A razão porque eu nunca ressalto os ensinamentos deste pai fundador é que sua obra demonstra algumas diferenças sutis de insight em relação às questões básicas, podendo conduzir a uma abordagem incisivamente distinta em antropologia. Estas diferenças de insight estão particularmente relacionadas com o lugar da alma à luz da tríade Deus-lei-cosmos, e ao distinto entendimento de Vollenhoven em relação ao tempo e a história.

Para Vollenhoven, uma característica essencial da história é a *mudança*, em lugar de diversidade, como no pensamento de Dooyeweerd. O tempo não é – como no caso da ordem cósmica do tempo em Dooyeweerd – a estrutura toda-abrangente dentro da qual qualquer mudança ocorre. Pelo contrário, tanto o tempo quanto a história são parte e parcela da criação; ambos estão ‘sob’, i.e. sujeitos à, lei.

Vollenhoven não nega que as várias modalidades estão relacionadas com o tempo, mas esta relação se dá *por meio das coisas* (incluindo plantas, animais, humanos). Para ‘modalizar’ o tempo, casu quo a visão de Dooyeweerd de que as modalidades são função do tempo, é atribuir muita independência, ou autonomia, às funções. Nem deveria a história ser entendida como uma função ou modalidade. Desde o ponto de vista sistemático, a história é um tópico a ser tratado no contexto da doutrina de domínios ou reinos. A história não é um atributo de uma abstração chamada

‘homem’; a história está indissolivelmente vinculada às venturas e vicissitudes do domínio humano como algo distinto do domínio das plantas ou do reino animal, os quais estão tomados em um processo de vir-a-ser, mas não têm história.

Isto é suficiente para observar porque Vollenhoven tem uma grande dificuldade com a noção de Dooyeweerd em relação à supratemporalidade do coração, e até mesmo enxerga isto como um possível ponto de entrada para uma antropologia dualista. Na verdade, Vollenhoven diz, Dooyeweerd localiza a alma entre Deus e a criação como um tipo de link de conexão. Assim como o tempo e a história, no entanto, a alma é *sujeita à lei*.³⁴

Mesmo assim, isto não significa que a alma possa ser localizada em uma das funções. O coração deveria ser entendido em um sentido *pré-funcional*, ao invés de funcional. O coração é o eixo, o centro pré-funcional do assim chamado manto de funções (os quatorze aspectos conhecidos).³⁵ O pano de fundo desta posição é que Vollenhoven, e neste aspecto em concordância com Dooyeweerd, vê o coração como um centro de escolha, de escolha e direção. E é como um centro de direção-escolha que o coração determina todo o funcionamento humano. Neste sistema filosófico, então, Vollenhoven trata o coração como uma terceira *qualificação* ou determinante da criação, a determinação via a oposição ou antítese do bem e do mal.³⁶

Vollenhoven se engajou em um intenso debate com problemas antropológicos e esteve invariavelmente em contato nestas questões com A. Janse, um erudito de Biggkerke, uma pequena vila na província de Zeeland, com quem nos anos vinte e trinta do século vinte desenvolveu uma notável afinidade.³⁷ Antes dos anos vinte, a concepção de Vollenhoven ainda estava marcada pela ontologia tradicional (teoria do ser) e o dualismo corpo-alma clássico (Kok 1992, 37-43). Mas em breve, dificilmente se encontraria um adversário mais temível das abordagens ontológicas do que Vollenhoven. Mesmo a formulação ‘apontando além de si mesmo’ – que, como vimos, é uma das características da antropologia de Dooyeweerd – parece a Vollenhoven reter muito de uma antiga ontologia (aristotélica). Em sua dependência, o homem não pode apontar acima de si mesmo; ao invés disso, ele ‘alcança’ e cruza esta fronteira na ‘sala do trono de Deus’ (Vollenhoven 1992a, 186). Em Vollenhoven este alcançar é uma atividade genuinamente transcendente, não um apontar-além-de-si-mesmo ‘ôntico’.³⁸ É provável que esta resistência a qualquer tipo de ontologização explique porque Vollenhoven restringiu sua análise do ser humano à dualidade pré-funcional/manto funcional-do-coração, e que ele não deixou, como

³³ O argumento contrário a estas duas interpretações (tempo como uma estrutura abrangente; tempo como uma condição necessária) é que o pensamento seria capaz de abranger a direção efetiva da realidade c.q. história. O pensamento humano não pode, no entanto, se conectar de tal forma com aquilo que está fora da realidade c.q. história. Ambos estão ultimamente determinados pela tríade Deus-lei-cosmos, o que quer dizer, pela resposta humana ao comando da criação, do amor e da responsabilidade. Esta resposta é histórica. Ver Vollenhoven (1992a), especialmente o esquema na página 184; e Vollenhoven (1992b).

³⁴ Em questão aqui está a cosmologia de Dooyeweerd como antropocêntrica. Aparentemente, Vollenhoven atribui um papel menos central aos humanos no todo da criação do que Dooyeweerd. De fato, Dooyeweerd, em lugar do que Vollenhoven tende a sugerir, não negaria que a alma está sujeita à lei. Para Dooyeweerd a supratemporalidade não é supra-criacional e a eternidade é eternidade criada (aevum). Vollenhoven está correto, no entanto, ao dizer que no pensamento de Dooyeweerd a totalidade da realidade temporal está focada na Origem do sentido via o coração supratemporal.

³⁵ O termo ‘manto de funções’ é provavelmente derivado do termo paulino ‘tenda terrena’ em 2 Cor. 5:1-4.

³⁶ A primeira ‘determinação’ é a ‘assim-chamada’ distinção (que é modal), a segunda ‘determinação’ é a distinção ‘isto-aquilo’ (entitativa). Ver Vollenhoven (1967, 22ff, 53ff).

³⁷ Em relação a estes conflitos e a comunicação com Janse, ver Stellingwerff (1992, 60-65).

³⁸ Dooyeweerd fala, de fato, de uma transcendência do tempo cósmico. Na conhecida nota na NC I, 31-32, em reação ao ‘Divergentierapport I’ escrito por Vollenhoven e circulando entre o quadro de diretores da Associação para a Filosofia Calvinista, ele escreve: “ (...) Alguns buscam o ponto de concentração da existência humana no tempo e supõem que este centro religioso deve certamente ser pré-funcional, mas não supratemporal. Mas pelo menos dentro do horizonte do tempo cósmico nós não temos uma única experiência de algo ‘pré-funcional’, i.e. de algo que transcenderia a diversidade modal dos aspectos. Nós adquirimos esta experiência apenas na concentração religiosa, ou radix, de nossa existência sobre a Origem absoluta. Nesta concentração nós transcendemos o tempo cósmico. Como poderia o homem se dirigir em relação às coisas eternas, se a eternidade não ‘estivesse em seu coração’? Mesmo a absolutização idólatra do temporal não pode ser explicada desde o horizonte temporal da existência humana. Pois o último em nenhum momento oferece um ponto de contato para uma ideia do absoluto, a menos que esta esteja relacionada a priori ao supratemporal. Este ato de concentração pressupõe um ponto de partida supratemporal em nossa consciência. Isto, no entanto, não é dizer que o centro religioso da existência humana é encontrado em uma imobilidade rígida e estática. Esta é uma ideia metafísica grega de supratemporalidade.” Lendo esta passagem nós deveríamos reconhecer que a noção de tempo de Dooyeweerd se refere ao tempo cósmico, o qual está relacionado à diversidade modal (e coerência) em lugar de transitoriedade. Esta é a razão de por que Dooyeweerd não pode senão dizer que a unidade da existência pode ser capturada apenas pela transcendência da diversidade temporal. Assim podemos concluir que as diferenças entre Dooyeweerd e Vollenhoven a respeito da supratemporalidade do coração dependem de visões distintas sobre o tempo e a ordem cósmica do tempo. A rejeição de Vollenhoven da noção de ordem temporal cósmica e sua exclusão das qualificações numérica e espacial da noção de ordem do tempo ‘significaria até mesmo um regresso em face à visão de Kant’ e também em face ao matemático Hamilton e da escola intuicionista de matemática, de acordo com Dooyeweerd (NC I, 31-32, note 1). Para uma discussão do ‘Divergentierapport’, ver Tol e Bril (1992, 107-11).

Dooyeweerd, a análise das coisas estruturais se aplicar à antropologia (na forma de subestruturas, encapticamente entrelaçadas ao todo). Se suspeita, mesmo que ele não seja explícito sobre isso, que Vollenhoven tenha entrevistado demasiada substancialização no ensinamento das subestruturas.

(b) Mal e transitoriedade [vergankelijkheid]: K.J. Popma

Dooyeweerd conecta o tempo primariamente à diversidade (modal). Vollenhoven, como vimos, iguala tempo e mudança. Em K.J. Popma nós encontramos com uma outra ênfase: o tempo como marca de *transitoriedade*. As publicações de Popma testificam um forte fascínio com este tema. Muitas vezes encontramos passagens lidando com temas como cansaço, esgotamento, envelhecimento, doença e decadência física.³⁹ Esta preocupação não pode ser entendida em isolamento de suas visões sobre o problema do tempo.⁴⁰ Uma das questões levantadas por Popma é: Como pode a filosofia fazer justiça à visão bíblica de que a vida eterna do crente se inicia antes mesmo da morte, sem recorrer a um dualismo entre eternidade e tempo, entre o imperecível e uma parte transitória no ser humano?⁴¹ Popma (1965, 251-252) responde como se segue:

Em conexão à relação do tempo e da eternidade, na existência humana nós encontramos duas formas; a primeira é a perenidade, e a segunda é a habilidade/possibilidade religiosa de se posicionar contrariamente ao tempo na ‘atitude antitética’ do pensamento. Esta própria atitude do pensamento é típica do pensamento teórico, mas a questão é: O que a torna possível? Sua possibilidade repousa nisto, em que os seres humanos têm o dom (que pode ser mal utilizado mas nunca completamente perdido) de assumir uma posição contrária à sua posição como criatura, para adquirir insight teórico sobre a criação.

Como uma primeira impressão, esta é uma afirmação dooyeweerdiana, pelo menos se substituímos ‘eternidade’ por ‘supratemporalidade’. Nós recordamos que Dooyeweerd também falou do autoconhecimento religioso como uma condição necessária para a atitude teórica do pensamento.⁴² Porém, em uma observação mais atenta, Popma introduz aqui mais nuances do que Dooyeweerd o faz, e isto tem relação total com o tema do mal e a transitoriedade da criação.

Em razão do poder do mal em todas as suas manifestações, a vida humana está em uma tensão contínua. Por um lado, Popma enfatiza, a totalidade da existência humana está sujeita à decadência e à vaidade, à falta de plenitude. Não existe uma zona segura, nenhum abrigo das tormentas da vida, nem mesmo no coração. Por outro lado, um ser humano está a salvo e seguro com Cristo em Deus por meio do vínculo da fé. Desta forma, Popma

(1963, 291-311) segue, este vínculo da fé com Cristo não pode ser identificado com a experiência, nem com a experiência da fé, nem com uma doutrina filosófica ou teológica. Crer é conhecer a Cristo, e qualquer que conhece a Cristo tem a vida eterna, mesmo na existência temporal.⁴³

Popma estende a tensão ao limite. A relação entre tempo e eternidade é uma dualidade. Estritamente falando, esta dualidade não precisa ser endurecida em um dualismo, mas na vida diária nós comumente testemunhamos uma ‘situação cismática’, uma ‘existência em contradição’.⁴⁴ No entanto, a natureza inviolável e imperecível do vínculo da fé com Cristo não é algo deparado em humanos, algo que escapa o tempo e as histórias de vida pessoal (Popma 1963, 304). A tensão sentida aqui é expressa no ‘entanto’ da fé. A totalidade do ser humano em suas aparências ‘externas’ é sujeita ao cansaço, à decadência, à enfermidade e, finalmente, à morte; no entanto, o ser humano e sua existência ‘interna’ é renovado dia a dia. ‘Externo’ e ‘interno’ referem-se ambos à totalidade do ser humano, seja ou não enxergado a partir de distintos pontos de vista (Popma 1963, 265-289; a frase é encontrada em 288).

Popma criticou em dadas ocasiões o ensinamento de Dooyeweerd sobre o coração supratemporal. Ele via este como uma forma inapropriada de metafísica (Popma 1963, 308-309; Popma 1962, 78ff). Agora nós podemos saber o porquê: de acordo com Popma não existe nada no ser humano, nenhum ego metafísico, imune ao efeito do mal e da decadência. A crítica de Popma a este respeito não é bem fundamentada. Em Dooyeweerd também, o coração certamente não é um abrigo livre da tormenta – pense em sua caracterização da antítese religiosa como uma batalha na ‘raiz-da-comunidade religiosa’ (i.e. no coração). Dooyeweerd se posicionou firmemente contra todas as formas de substancialização do coração como uma abstração metafísica. Ainda assim, isto diminui o mérito de Popma de que ele, como um dos primeiros na filosofia reformacional, chamou a atenção para a historicidade da humanidade e vinculou esta historicidade com o mal e a transitoriedade.⁴⁵

(c) Autoconhecimento religioso e as pressuposições transcendentais: Geertsema e outros

Como pode o autoconhecimento religioso, que é o autoconhecimento de uma pessoa concreta e única, simultaneamente servir como uma pressuposição transcendental (ou seja, como a condição inquestionável) da atitude do pensamento? Em outras palavras, qual é a relação entre o caráter *geral*, *teórico-filosófico*, desta pressuposição e o caráter unicamente *pessoal*, concreto, do autoconhecimento? Esta é a questão central levantada por alguns estudantes posteriores na discussão com Dooyeweerd.

³⁹ Ver Popma (1963), especialmente os capítulos sobre doença e pecado, e envelhecimento e velhice, e Popma (1962, 75ff) sobre lavagem cerebral.

⁴⁰ Popma escreveu três livros sobre este tópico e em suas outras obras, também, o tema comumente retorna (ver Popma 1945, 1965, 1972). Ver também ‘Het onaantastbare in ons’ em Popma (1963, 291-311). Popma era um teólogo. Ele escrevia em um estilo de ensaio, tendendo à improvisação. Ele comumente meditava extensivamente em passagens bíblicas. Seus escritos são caracteristicamente intrépidos e reflexivamente filosóficos.

⁴¹ Em relação a este ensinamento bíblico, considere por exemplo textos tais como “Em verdade em verdade eu te digo, aquele que crê em mim tem a vida eterna” (João 6:47), também 6:40 e 6:54, e “E esta é a vida eterna: que te conheçam a ti só, por único Deus verdadeiro...” (João 17:3).

⁴² A precisão é importante aqui. A formulação de Popma é que transcender coincide com se posicionar ‘em oposição’ à criaturidade, portanto este opor-a-si-mesmo-à-criaturidade é identificado com a oposição característica da atitude teórica do pensamento. Em Dooyeweerd existe ainda outra conexão nesta corrente: o autoconhecimento religioso, c.q. transcender a ordem cósmica do tempo, não é, enquanto tal, teórico; ao invés disso, ele é uma condição que faz o ‘em oposição’ na teorização possível. Dooyeweerd distingue o acima supratemporal (transcendência, autoconhecimento religioso) e o temporal ‘em oposição à’ típica da relação Gegenstand. Em Popma ‘acima’ e ‘em oposição à’ de alguma forma coincidem.

⁴³ Aqui o ponto de partida é o que Jesus diz a Marta na morte de Lázaro: ‘Aquele que crê em mim, ainda que morra, viverá.’ (João 11:25). O inviolável no ser humano é a fé em Cristo, o Cristo que ordenou a Lázaro retornar da morte. Esta fé é inviolável no sentido que não apenas doença, decadência, violência e traição não têm poder sobre esta; ela é inatacável mesmo na morte e no Juízo Final.

⁴⁴ A passagem se refere à igreja, mas pode ser facilmente aplicada aos seres humanos. Ser igreja, Popma parece dizer, nunca é atingível nesta vida. A igreja não-endo-deste-mundo é comumente identificada de forma injusta com o seu sendo-no-mundo. No entanto, Popma (1965, 253) diz que “Na medida que a congregação deixa este ‘não-ser-deste-mundo’ ser submergido pelo ‘ser-no-mundo’, na medida que a igreja concretamente se historiciza, ela existe pela graça de um mito... e vive em um tempo mítico.” O mito, então, consiste nisso: que a igreja identifica seu ‘ser-do-céu’ com sua forma histórica. Com certeza, a igreja necessita de organização, mas mesmo assim ela “deve com igual insistência negar sua forma organizacional. Sua única possibilidade é existir em Widerspruch (contradição).” Como quer que se pense nesta passagem – marcada pela própria experiência de Popma nas batalhas eclesiais dos anos 1940 e 1950 – nós reconhecemos algo aqui que é bem menos proeminente em Dooyeweerd e Vollenhoven, a saber, uma consciência vital da discórdia e condição fraturada da existência humana.

⁴⁵ Outros que deveriam ser mencionados são Schoep (1948) e Van Dijk (1965) em relação às neuroses.

Geertsema (1970, 47), o primeiro a elaborar o problema de forma clara, questiona se a conexão entre os dois é legítimo. De acordo com ele, o caráter individual do coração como o ponto de concentração pode não ser de todo questionável na teoria do conhecimento. Poderia se argumentar que o tema na epistemologia é o ato de conhecimento do pensador individual. Em Dooyeweerd, no entanto, epistemologia e ontologia (cosmologia) estão correlacionados. A ideia do coração como um ponto de concentração supratemporal é o nexo decisivo. Para Dooyeweerd o ego, ou coração, é a expressão da unidade da diversidade modal como um dado básico ôntico (côsmico) (Geertsema 1970, 48). A totalidade do cosmos temporal está concentrada no coração como uma pressuposição transcendental. Típico de Dooyeweerd é que precisamente a natureza religiosa do ego torna possível a transição do epistemológico ao ontológico (ou cosmológico). A religião consiste nisso, em que a Origem se expressa no coração como o ponto supratemporal de concentração, e que a plenitude da criação, a totalidade do significado, se orienta à origem do significado no coração como a raiz-de-unidade.⁴⁶

Na verdade, encontramos aqui um segundo problema. Nós começamos com a questão sobre a relação entre o autoconhecimento religioso concreto e o autoconhecimento como pressuposição transcendental. A questão seguinte, no entanto, é: O que está ontologicamente pressuposto neste autoconhecimento religioso? Em relação à primeira questão: é de fato difícil manter que a plenitude da realidade criada esteja concentrada em cada coração humano individual. E Dooyeweerd não tem como intenção afirmar isso. Nesta conexão ele se refere a um centro da existência humana ‘tanto individual quanto supra-individual’. Neste ego, o eu aponta além de si mesmo para aquilo que reúne a totalidade do ser humano em uma unidade na ‘raiz’ da criação, queda, redenção (NC I, 60). O eu individual, portanto, participa naquilo que Dooyeweerd (de forma nada elegante) denomina ‘comunidade-raiz’. Esta comunidade-raiz não é um fenômeno social, ou ainda menos eclesial, concretamente identificável; em lugar disso, ele é a comunidade espiritual de toda a humanidade como criada, caída no pecado e convidada a se apropriar da salvação em Cristo. Mesmo assim, a questão é se esta justificação resolve o problema filosófico como tal. Geertsema (1970, 49) pontua que a respeito da comunidade(raiz) religiosa, o problema inicial retorna. Pode o entendimento bíblico de uma comunidade religiosa ser virtualmente identificado com o caráter *transcendental* da comunidade-raiz como uma unidade de diversidade modal?⁴⁷ Para Geertsema e outros esta é uma questão retórica.

Em relação à questão sobre as pressuposições ontológicas no autoconhecimento religioso e na apresentação das ideias de

Dooyeweerd sobre a supratemporalidade do coração eu continuamente enfatizei o caráter dinâmico do autoconhecimento religioso. No curso de sua vida, Dooyeweerd sublinhou isto com insistência crescente, de tal forma que em algum ponto ele se refere ao supratemporal religioso como ‘a esfera de ocorrência central’ (NC I, 32). Não será eficiente, portanto, acusá-lo de substancialização do coração. Entretanto, pode-se perguntar se esta abordagem ao dinamismo religioso não pressupõe implicitamente uma ontologia específica (possivelmente questionável). Relativo à antropologia, nós devemos nos recordar da elaboração de Dooyeweerd da ideia do ser humano como a *imagem* de Deus:

Sentido é a convergência ‘ex origine’ de todos os aspectos temporais da existência em um foco supratemporal, e este foco... é a raiz religiosa da criação, a qual tem sentido e, portanto, existência apenas em virtude do ato criativo soberano de Deus.

A plenitude de sentido está implicada na imagem religiosa de Deus, expressando-se na raiz de nosso cosmos e na divisão daquela raiz no tempo. (NC II, 30)

Deus criou o homem à sua própria imagem. Ele deu expressão à sua plenitude divina do Ser [sic!] na totalidade de sua criação, como uma totalidade de sentido. (NC II, 307).⁴⁸

A humanidade, portanto, não revela apenas algo de Deus, Deus também revela algo de si na humanidade: sua plenitude é expressa na totalidade (de ser) da criação, concentrada no coração, especificamente no coração supratemporal.⁴⁹ Geertsema pontua uma colocação neoplatônica, teo-ontológica, do problema (Plotino; retrocedendo a Parmênides). Em Dooyeweerd, a relação entre Deus e a criação é uma relação entre unicidade-na-Origem e diversidade-no-tempo. Ao lado de uma rigorosa descontinuidade existe também uma continuidade entre Deus e a criação. Tanto a continuidade quanto a descontinuidade ganham expressão na metáfora do prisma: o feixe de luz da unidade supratemporal é disperso pela ordem cósmica do tempo (o prisma) em uma diversidade modal de feixes (Geertsema 1970, 149-153).

O próprio Geertsema prefere uma linha de pensamento buscada por Schilder e Berkouwer, interpretando a ‘imagem de Deus’ como *representação*, em outras palavras, como uma categoria de agência em lugar de uma categoria do ser: Deus comissionou seres humanos para ações responsáveis; ser humano é ser *responsivo em responsabilidade* (Berkouwer 1957, 51ff; Schilder 1947, 263-306; Geertsema 1992, 137-146). Tal responder está imbricado na estrutura da criação. O ôntico não deve ser oposto ao relacional aqui. É em relação a Deus e ao próximo que o ser humano se

⁴⁶ Por exemplo, ver NC I, 55: “[Deus] expressou sua imagem no homem concentrando sua existência temporal inteira na unidade religiosa radical de um ego no qual a totalidade do sentido do cosmos temporal seria focalizado sobre sua Origem.”

⁴⁷ Posteriormente, Geertsema (1992, 130) repetiu esta crítica e naquela ocasião falou de uma “injustificada metabasis eis allo genos” ou seja, um vínculo não permissível entre o ensinamento bíblico e os problemas filosóficos.

⁴⁸ Veja também a passagem na Tese V: “Esta revelação em relação à ‘alma’ da existência humana como um centro integral da totalidade da corporeidade é inteiramente correlata com a autorrevelação de Deus como o Criador integral dos céus e da terra, que não tem um poder autônomo contra Ele.” Esta ideia da correlação deveria, no entanto, ser fortemente distinguida da ideia da analogia entis (analogia entre o ser de Deus e o ser da criação) Dooyeweerd rejeita fortemente a analogia entis.

⁴⁹ Dooyeweerd permaneceu fiel à Abraham Kuyper (1898/1943, 20) aqui, especificamente na conhecida, e quase infame, passagem de Calvinismo: “Portanto, a primeira reivindicação exige que um sistema de vida como esse encontre seu ponto de partida em uma interpretação especial de nossa relação com Deus. Isto não é secundário, mas imperativo. Se uma ação como essa está para colocar sua marca sobre toda nossa vida, ela deve partir daquele ponto em nossa consciência no qual nossa vida ainda não está dividida e encontra-se compreendida em sua unidade - não nas vinhas que se espalham, mas na raiz da qual as vinhas nascem. Certamente, esse ponto encontra-se na antítese entre tudo que é finito em nossa vida humana e o infinito que se encontra além dela. Somente aqui encontramos a fonte comum da qual os diferentes cursos de nossa vida humana nascem e separam-se. Pessoalmente, é nossa repetida experiência que nas profundezas de nossos corações, no ponto onde nos mostramos a nós mesmos ao Único Eterno, todos os raios de nossa vida convergem como em um foco, e somente ali recobramos esta harmonia que nós tão frequente e penosamente perdemos no stress do dever diário.” (De Heraut 1781, 18-2-1912; citado em holandês por Wiskerke 1978, 79). Wiskerke sugere que este semi-misticismo evidencia alguma afinidade com pensadores como Clemente de Alexandria, Orígenes e particularmente Gregório de Nissa. De acordo com Gregório, embora renunciando as paixões e demonstrando algo do modelo divino e, em última instância, por meio da concentração, a alma adquire um tipo de extasis no qual o próprio ser humano ‘possui’ Deus.’ Wiskerke admite que certamente Kuyper era um conquistador do mundo mais do que um eremita. O paralelo, no entanto, vai até certo ponto; Kuyper se caracteriza por um semi-misticismo. “A experiência do centro do interior, assim, é um ponto de partida em lugar de uma conclusão; ela pede a clarificação em reflexão e a aplicação na prática. (Wiskerke 1978, 84).

aprofunda e os humanos vêm a ser o que são, seu destino ôntico (Berkouwer 1957, 289).⁵⁰

Brüggeman-Kruijff, que também nota certa afinidade entre a filosofia do tempo de Dooyeweerd e as concepções neoplatônicas de tempo (tempo como um *médio* entre o uno e o múltiplo), e além disso pontua que a ênfase de Dooyeweerd na unidade do coração tende a ignorar a ruptura interna e condição fraturada da existência.⁵¹

Se esta crítica é justificada – como eu creio que seja – mais está em jogo. Poderíamos, por exemplo, também questionar a noção do eu como centro. Klapwijk (1987) notou que talvez seja mais adequado dizer – com alguns fenomenologistas – que o eu é excêntrico, em lugar de central ou centrado. Em Vollenhoven (1967, 96) nós notamos algo como isso quando ele afirma que Cristo, mais do que nós mesmos, é o centro de nossa existência. De fato, em Dooyeweerd o eu não é também centrado em si mesmo, como por exemplo fica claro de seu uso da noção de ‘ex-istência’ e de sua ênfase no dinamismo concêntrico em relação à Origem. Ainda assim, pode-se perguntar se termos como ‘ponto’ (de concentração) e ‘centro’ são inteiramente adequados para fazer justiça a este ser-fora-de-si-mesmo estrutural.

Minha sugestão é que especialmente o quadro de referência transcendental seja a causa deste problema. Termos como ‘referir’ e ‘expressar’ apontam para as dinâmicas entre Deus e a criação, mas ainda assim eles são menos apropriados quando se trata de compreender o escopo total do relacionamento – bem atual – entre Deus e a criação. Nós nunca encontramos o eu como algo em si mesmo, como à parte; invariavelmente nós encontramos o eu em relacionamentos, um dos quais é o relacionamento eu-isto. Este relacionamento eu-isto está entrelaçado com a relação com outros e com Deus. Dooyeweerd certamente não negaria isto, mas em sua abordagem a estas relações a relação com a Origem predomina. O próprio termo Origem, no entanto, estreita o campo terminológico a um vai-e-vem de referir e expressar, concentração e divergência, o uno e o múltiplo. Quando a relação entre Deus e os seres humanos é esvaziada do quadro de referência transcendental, a natureza relacional dos seres humanos pode ser entendida como ‘imagem’ da natureza relacional de Deus como a trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O termo ‘Origem’ não traz esta natureza relacional da Trindade divina sob foco. Também, justiça pode ser feita ao fato de que a unidade espiritual não apaga as diferenças entre as pessoas; em vez disso, ela as reconhece plenamente. O quadro de referência transcendental leva a uma ênfase unilateral sobre a unidade do ser humano e deixa pouco espaço para o reconhecimento do ser-outro e ser-à-parte do outro. Central a esta crítica não é tanto que a antropologia de Dooyeweerd não seja relacional (ela certamente é relacional). O ponto é que o *quadro de referência transcendental* no qual esta antropologia é lançada conduz a uma ênfase unilateral sobre noções como centro, unidade e indivisibilidade.

(d) Uma voz distinta: John Cooper

Publicações anglo-saxãs deixam claro que a rejeição do dualismo corpo-espírito certamente não é autoevidente. E isso é verda-

de também para o contexto da filosofia e da teologia cristã. Aqui também um papel importante é exercido pela análise da confissão cristã relativa à existência continuada da alma após a morte. Eu me restringirei à obra de John Cooper (1982), (1989), que escreveu inúmeros artigos e um livro sobre este tópico.⁵²

Cooper deseja partir das afirmações bíblicas em relação à alma e sua vida após a morte. Parte de seu livro, portanto, consiste em uma discussão de passagens bíblicas relevantes e os comentários feitos a elas por uma variedade de filósofos e teólogos. Em última instância, ele aceita um dualismo holístico (o todo é maior do que a soma das partes). O ensinamento bíblico relacionado aos humanos é tanto ‘holístico’ no sentido de que enfatiza a integração funcional da existência humana anterior à morte, e dualista, no sentido de uma continuidade não-corpórea do ser humano até o dia da ressurreição. Cooper (1989, 253) mantém que visões monistas vão contra a noção bíblica do “intermediário” e o despertar no Primeiro Dia.

O que este dualismo precisamente implica? Este é um dualismo de substâncias, funções (propriedades), ou alguma outra versão? Se este envolve um dualismo de substâncias, a morte tomaria o corpo, mas não a alma. O ser humano inteiro não morreria; parte dele não. Pode isto fazer justiça à mensagem bíblica relacionada à morte como um evento englobando a totalidade do ser humano? Cooper mantém que esta objeção procede de uma visão errônea da morte, i.e. morte como extinção, aniquilação total, desaparecimento. Mas na Bíblia a morte não significa que tudo para (extinção); em lugar disso, o ser humano entra em um novo modo de existência. Quando um dualista diz que John Smith morreu, ele quer dizer que John Smith foi retirado para fora de sua existência corpórea para metamorfosear em outra forma de existência.⁵³ A alma, também, experimenta a morte; ela se move pelo momento da morte. No entanto, as almas não possuem uma independência própria. Em sua existência elas são totalmente dependentes da providência divina. É bem possível que elas desapareçam, pois a vida da alma após a morte repousa somente na vontade de Deus. É a vontade de Deus o não destruir os humanos inteiramente na morte. Nós poderíamos dizer que Cooper aceita uma concepção mitigada de substâncias. Corpo e alma são realidades ônticamente distintas, mas elas não são substâncias repousando em si mesmas.

O que nós pensaríamos se iniciássemos de um dualismo de funções (ou qualidades/propriedades)? Não é o caso de que o dualismo inevitavelmente conduza a uma atribuição de propriedades à alma, de tal maneira que a antropologia cristã se aproxime perigosamente do platonismo? O dualismo não implicaria que a alma devesse pelo menos ter a propriedade da imortalidade? Novamente, a resposta de Cooper é uma de mitigação. De acordo com ele, isto depende do que o termo ‘imortalidade’ tem como intenção nomear. Se imortalidade significa ‘não ser sujeito à morte’, então o dualista deve negar à alma esta propriedade. Nós notamos que a alma também é sujeita à morte, embora não à extinção (Cooper 1989, 214).⁵⁴ Se, no entanto, a imortalidade significa nada mais do que ‘sobreviver à morte física’, não exista razão em atribuir esta propriedade à alma. Ao fazê-lo, os dualistas cristãos não es-

⁵⁰ O pano de fundo deste dilema entre substancialismo (começando a partir do primado da substância sobre revelação) versus funcionalismo (onde a função ou relação é primário sobre a substância). De acordo com Dooyeweerd existe uma terceira opção, diz Berkouwer, a saber que “a relação não chega a ameaçar, ofuscar ou dissolver a realidade; em vez disso, ela torna possível entender a natureza desta realidade em sua relação com Deus.” Em outras palavras, se alguém defende que uma visão relacional do homem não representa de forma adequada a ‘realidade’, i.e. o status ôntico do ser-humano, eles revelam que ainda estão escravizados a uma visão na qual as substâncias são vistas de forma muito intensa como autossuficientes. Mas se relações e substâncias não devessem ser colocadas em oposição uma à outra, a implicação é que também o coração supratemporal existe em um sentido ‘relacional-ôntico’. Não surpreende, portanto, que Blosser interprete o comentário de Berkouwer como uma alegação por um pensamento-de-substância mitigado, em outras palavras, como um pensamento que admite a existência de substâncias, embora não atribua a elas autossuficiência. Ver Blosser (1993, 205-08) e Evans (1993).

⁵¹ Ver Brüggeman-Kruijff (1981, 156): o fraturado versus o uno e indiviso. Também em Van Woudenberg (1992, 171-176).

⁵² Cooper não está só, como fica claro em uma declaração de Alvin Plantinga em uma entrevista no *Beweging* 59 (1995), 11. Plantinga declara que ele tem duas objeções à filosofia de Dooyeweerd: a rejeição do dualismo corpo-alma e o quadro de referência transcendental de sua filosofia. Para uma abordagem dualista, ver também Swinburne (1987).

⁵³ Poder-se-ia também aplicar a rejeição da noção de extinção ao corpo. Paulo denomina o corpo uma semente semeada no campo a ser levantado no Primeiro Dia (I Cor. 15: 35-49). Como eu o vejo, este pensamento escritural tem sido insuficientemente considerado na antropologia cristã. De fato, a rejeição da noção de extinção não pode mais ser utilizada para argumentar a favor de um dualismo de corpo e alma.

⁵⁴ Poder-se-ia perguntar se a alma estar sujeita à morte não implicaria também um elemento de descontinuidade. Cooper enfatiza a existência continuada, pessoal, da alma. A Bíblia, no entanto, fala da morte como uma mortificação do pecado e que, certamente, implica uma mudança profunda. Na morte a identidade pessoal permanece, eu permaneço sendo eu, no entanto se tornando totalmente distinto do que eu era anteriormente à minha morte.

tariam condenados a uma concepção platônica de imortalidade como uma propriedade essencial (ou necessária) de uma substância chamada de alma. A imortalidade da alma, no sentido de uma existência pessoal continuada no ‘intermediário’ é, como um dom de Deus, uma característica contingente (não necessária). Além disso, a imortalidade é algo distinto da eternidade. No ‘intermediário’ o moto permanece na linha do tempo como ocorre com os vivos.

O principal argumento nesta abordagem dualista, portanto, é que existe um intervalo, um período de tempo entre a morte e a ressurreição, durante o qual as pessoas continuam sem um corpo (Cooper 1989, 215-217). Este dualismo é tanto ontológico – embora não no sentido de uma separação de substâncias autosuficientes – e funcional. A alma possui propriedades que o corpo não tem, antes e após a morte.⁵⁵ Cooper também comenta sobre a antropologia de Dooyeweerd – em uma grande apreciação. Isto, porém, não devia nos surpreender, pois ele interpreta esta antropologia como uma versão de seu próprio dualismo holista. Da forma que ele o vê, o holismo de Dooyeweerd se expressa na filosofia das estruturas encápticas entrelaçadas; seu dualismo é encontrado na concepção de que o coração supratemporal continua a existir após o corpo ser vertido.⁵⁶ De acordo com Cooper, Dooyeweerd também ‘dicotomiza’ a existência humana, a saber pela morte. Aqui Cooper está certo e errado. Ele está certo porque Dooyeweerd de fato diz que a alma não é tocada pela morte temporal; errado porque ele avaliou equivocadamente a ideia de concentração. Como notado anteriormente, concentração implica que o todo da existência humana temporal é expresso no coração supratemporal.⁵⁷ Como consequência desta negação da ideia de concentração a interpretação de Cooper do coração supratemporal tende a uma concepção do todo e suas partes; relativa ao ‘todo’ do coração e do corpo o coração é apenas uma ‘parte’. Para Dooyeweerd, no entanto, o coração não é uma parte, nem algo extra, um *donum superadditum*; ele é a articulação da plenitude da existência humana.⁵⁸ Cooper se torna vítima de sua visão da alma como substância, e da sua identificação da alma substancial com um complexo de funções mentais e funções de atos essencialmente divorciados do corpo e suas funções bióticas.

O que foi dito acima não significa que a visão de Dooyeweerd seja imune ao questionamento crítico. Em relação à alma Dooyeweerd diz que, diferentemente do corpo, a alma não está sujeita

à morte temporal, porém, se estranha à Jesus Cristo, ela está sujeita à morte eterna (Tese V). No entanto, se a alma é o ponto de concentração de toda a existência temporal, então como a morte temporal pode deixá-la intocada? Como pode este self incorpóreo após a morte ainda amar, desejar ou se lembrar? Falando de forma direta, a antropologia de Dooyeweerd – como uma antropologia transcendental – não permite uma resposta a estas questões. Ainda assim, existem indicações em Dooyeweerd de que aspectos do funcionamento temporal retornam ou se repetem ‘centralmente’ (na esfera supratemporal). Dooyeweerd fala de um amor central, por exemplo. E a religião, da mesma forma, é algo central para ele. Pode se perguntar se isto não implica uma duplicação ou repetição do temporal no supratemporal.⁵⁹ Tal duplicação não apenas sugere uma dualidade entre o temporal e o supratemporal; esta também vai contra o caráter transcendental da filosofia de Dooyeweerd.

Na discussão sobre a vida da alma após a morte consideração ainda insuficiente é dada ao pensamento de que na morte a criação se dá como se em uma direção inversa. Assim como em sua base a criação do ser humano é um segredo, assim também a morte é um segredo – que deveria nos tornar cautelosos em identificar a alma após a morte com seja um complexo mental de funções (Cooper) ou uma construção filosófica como o eu transcendental, supratemporal (Dooyeweerd).⁶⁰

A diferença entre Cooper e Dooyeweerd repousa sobretudo em uma diferença em sua abordagem em relação à filosofia como tal. Dooyeweerd é bem mais hesitante do que Cooper em mesclar a revelação bíblica relacionada aos humanos com uma análise filosófica. Sua obra contém poucas referências ao ‘intermediário’ e à ressurreição. Ainda assim, especialmente a antropologia filosófica não pode se dar sem a mensagem multicolor da Bíblia sobre os seres humanos. Por outro lado, a obra de Cooper demonstra como a análise filosófica pode prontamente se equivocar nesta direção.

3. As novas iniciativas sistemáticas

(a) O despertar do debate filosófico na antropologia

Se deixarmos de lado algumas contribuições casuais, não é até meados dos anos 1980 que podemos falar de um despertar do debate sobre antropologia na filosofia reformacional. Em 1986, a Associação para a Filosofia Calvinista organizou uma

⁵⁵ Cooper (1989, 221) também comenta sobre indicações na Escritura de que pessoas continuam vivos após a morte com uma forma visível de corporeidade: as aparições de Samuel, Moisés e Elias. Com grande reserva, Cooper tende em direção da visão de que estas eram manifestações visíveis de energia, provavelmente comparável à do éter-corpo no espiritismo (e na antroposofia). Popma, que também coloca uma forte ênfase na continuidade da vida temporal da alma após a morte é mais cauteloso, mas também se refere a uma continuação do manto-de-funções em alguma outra forma, desconhecida. Para Cooper este pensamento é um argumento a favor do dualismo (à vista da diferença entre este corpo-energia e o corpo terreno ordinário). Em Popma, a ideia de uma continuação do manto-de-funções funciona como um argumento antidualista.

⁵⁶ Especialmente em conexão com este ‘antes e após a morte’, questões podem ser levantadas. A alma emerge do processo de morte imodificada? Eu sugeri que, considerando o não-mais-em-pecado após a morte, isto é improvável. Existe continuidade e descontinuidade. A questão é se a descontinuidade é tamanha que ameace a identidade da alma como uma substância não-material. Cooper não iria tão longe, porque ele parece identificar identidade pessoal com a existência da alma. Tal identificação, no entanto, é questionável, não apenas porque desta forma o caráter pessoal da corporeidade se torna um problema (a personificação do corpo é então secundária, uma vez que esta é alcançada apenas na junção do corpóreo e o espiritual), ela também é questionável porque a personalidade humana é e permanece um segredo – um mistério que não permite identificação com qualquer tipo de substância.

⁵⁷ Na passagem em questão, Cooper cita Dooyeweerd via a tradução inglesa de Berkouwer (1957). Berkouwer por sua vez citou o artigo de Dooyeweerd (1940, 181) sobre o problema do tempo, o qual contém a passagem sobre a alma humana que “naar het getuigenis van de Schrift door den tijdelijken dood niet getroffen wordt, maar ook na de aflegging van het “lichaam”, d.i. van heel den tijdelijken in individualiteits-structuur besloten bestaansvorm, blijft voortbestaan.” Masa tradução é incorreta! Os tradutores do livro de Berkouwer apresentaram a passage como segue: “A alma, a Escritura demonstra, não é afetada pela morte temporal, mas após o fim do corpo (i.e. de todos os aspectos temporais do homem), ela continua como uma forma de existência com uma estrutura de individualidade” (Cooper 1989, 251). O texto holandês, Berkouwer (1957, 285, note 148), cita Dooyeweerd corretamente. Em Dooyeweerd o termo ‘estrutura de individualidade’ se refere ao corpo; os tradutores o relacionaram, erroneamente, à alma. É provável que isto tenha ocasionado o mal-entendido de Cooper. A passagem deveria dizer: “Como as Escrituras testificam, [a alma humana] não é tocada pela morte temporal, mas continua a existir mesmo após o ‘corpo’ ser vertido, i.e. [o verter] da forma de existência da estrutura-de-individualidade-integrada, inteiramente temporal.”

⁵⁸ Na interpretação que Cooper faz de Dooyeweerd, dois erros posteriores estão presentes. Cooper (1989, 250) diz que a noção de Dooyeweerd do “ego permite ao sobrenatural moldar o temporal, mas não o contrário.” Dooyeweerd, no entanto, fala tanto de divergência quanto de concentração. Cooper também afirma que em Dooyeweerd as direções básicas do pensamento, imaginação e vontade estão enraizadas no coração, não na estrutura temporal de atos. A passagem em questão lida com o funcionamento da alma após a morte. Cooper mantém que tal enraizamento das direções básicas do coração nos permitem argumentar que as direções básicas podem também funcionar fora dos modos terrenos (i.e. temporais). À parte do fato de que para Dooyeweerd o supratemporal pertence à ordem criatural (terrena), Cooper negligencia que Dooyeweerd negou fortemente a ideia de um centro pessoal incorpóreo: atos e direções básicas são inconcebíveis sem o envolvimento do manto de funções temporais, c.q. a estrutura de atos.

⁵⁹ Esta questão foi também colocada por Brüggeman-Kruijff (1981).

⁶⁰ Wiskerke (1978) pontuou isto no capítulo sobre a concepção semi-mística do coração em Kuyper; ver também Wiskerke (1963, 224).

conferência internacional sobre “Sendo Humanos”.⁶¹ Além disso, no mesmo ano Ouweneel publicou sua tese de doutorado sobre a antropologia de Dooyeweerd. Na esteira deste um grupo de estudos em antropologia organizou uma série de reuniões e apresentou os resultados de suas reflexões no primeiro número da *Philosophia Reformata* 1989. Abaixo eu ressalto alguns aspectos trazidos nestas publicações.

(b) A direção antecipatória do ser humano

Em um artigo importante Stafleu (1991) sugere que aqueles trabalhando com o legado de Dooyeweerd estão apenas agora começando a colher os frutos antropológicos de seu pensamento. Central no próprio tratamento de seu sistema por Stafleu é o pensamento de que ser humano se dá por excelência na direção antecipatória, a saber, em alcançar funções mais elevadas, e em última instância a função da fé. Esta abordagem é também encontrada em Dooyeweerd. A estrutura de atos é flexível e aberta exatamente em razão do processo de abertura no sentido antecipatório. Em conexão com esta antecipação Dooyeweerd fala da direção transcendente do tempo na ordem da abertura dos aspectos. Stafleu (1986) aceita o ensinamento de Dooyeweerd relacionado ao tempo cósmico, mas porque ele coloca grande ênfase no transcender como antecipar ele parece ser capaz de evitar o problema transcendental da unidade e diversidade (veja acima).⁶² Não é exagerado dizer que em Stafleu a antecipação e a retrocipação tomam o lugar daquilo que em Dooyeweerd seriam a concentração e a divergência.

Nós podemos entender porque Stafleu aborda o tema desta forma quando consideramos suas visões sobre a ciência natural. Na ciência natural a restrição metodológica ao físico, incluindo retrocipações do físico, provou ser enormemente bem-sucedida. El relação aos humanos, no entanto, esta abordagem é fadada ao fracasso. Nos seres humanos as funções pós-físicas em particular dificilmente podem ser encontradas em uma forma não-aberta. Humanos são ativos em todos os aspectos, não apenas na retrocipação mas também, é especificamente, em uma direção antecipatória. Assim, a restrição metodológica às funções e suas retrocipações é uma tarefa impossível. Além disso, a doutrina das estruturas de individualidade é de um valor limitado no pós-físico. A estrutura de atos, por exemplo, não possui uma função fundante ou qualificadora. Stafleu não diz isso explicitamente, mas pode se questionar se esta estrutura pode ainda ser chamada de uma subestrutura.⁶³

Em vista do apresentado acima, é compreensível que ao discutir o funcionamento pós-psíquico, Stafleu tenda em grande medida para a análise modal. No entanto, uma dificuldade surge aqui. A existência humana ocorre de uma forma tão multiforme e variada que se torna dificilmente possível abstrair o funcionamento ao ponto em que somos deixados puramente com um ‘sujeito modal’. Além disso, Stafleu demonstra que é possível clarificar a

existência humana em termos de *relações sujeito-objeto* modais. Estas relações referem-se às *funções* subjetivas em lugar de sujeitos (pessoas, egos). Ele nota corretamente que esta abordagem, a qual busca considerar o caráter relacional do ser-humano, tem até o momento sido pouco explorada.

Notável no contexto das relações entre humanos e animais é que Stafleu atribui aos animais funções subjetivas na lógica, lingual e social – com a restrição de que nestas funções os animais funcionam acima de tudo de uma forma retrocipatória. Em outras palavras, o comportamento animal pós-psíquico, expresso na habilidade (limitada) de distinguir, em simbolização primitiva e interação mútua, é totalmente marcada pelo funcionamento biótico e psíquico.

Em relação à distinção mente-corpo, Stafleu mantém que o que está em questão é primariamente a dualidade de direções antecipatórias e retrocipatórias. Em razão da abertura e flexibilidade da existência humana e porque a pessoa humana não pode ser analisada como uma estrutura de individualidade com uma função guia e fundante, todas as ênfases deveriam ser colocadas no aspecto da direção. A existência humana é caracterizada por um ser-dirigido simultâneo, tanto na *retrocipação* (corpórea) e na *antecipação* (espiritual). Ambas direções envolvem todos os aspectos modais.

A ênfase de Stafleu na antecipação é reforçada ao ponto em que ele tende a uma forma de *pensamento emergente*.⁶⁴ Sob condições específicas existem estruturas que desenvolvem-se (no sentido antecipatório) de tal forma que novas estruturas podem emergir. Isto não significa que as leis para estas novas estruturas já não existissem; elas apenas não eram operacionais. Se eu entendo Stafleu corretamente, ele (1991, 127) ele atribui o *momento ativo e efetivo* em direção a tal emergência sobretudo ao *lado-sujeito*.

Deixe-me encerrar esta seção com alguns comentários sobre a totalidade estrutural encáptica como uma (forma-) totalidade morfológica. Com Dengerink (1986, 256 ff, 333, 339), Stafleu tem pouco uso para esta caracterização. Sua hesitação é compreensível, mas isto deixa inexplorado uma linha possível de estudo oferecida pela teoria da estrutura de Dooyeweerd. Em relação às totalidades estruturais, Dooyeweerd geralmente diz que estas são identificáveis tanto por sua *forma sensível objetiva* quanto por sua *forma cultural objetiva*. Em relação ao corpo ele afirma que a totalidade da forma é expressa na estrutura ‘exterior’ do corpo. Isto significa que ele opta pelo primeiro tipo: o corpo é reconhecido em virtude de sua forma sensível objetiva. Isto parece autoevidente, mas nos deixa de alguma forma insatisfeitos. O adjetivo ‘exterior’ sugere que o entrelaçamento das subestruturas se manifestam primeiramente em um sentido espacial-visual; a espacialidade proporcionou e demarcou o corpo como um aglomerado de entrelaçamentos espacial e visível.

⁶¹ As contribuições ao congresso foram publicadas na *Philosophia Reformata* 1992 e 1993.

⁶² Stafleu (1991, 130) diz: “Seria completamente equivocado relacionar o caráter religioso da humanidade exclusivamente à questão de destino, unidade e origem.” A natureza religiosa do ser humano é dada com seu lugar no cosmos, na posição normativa em relação aos reinos das plantas e dos animais, e relativo à história da cultura.

⁶³ Stafleu adiciona duas subestruturas: uma espacial e uma cinemática. Argumentos a favor disso são encontrados em Stafleu (1985), (1989, Capítulos 3-5). Além disso, ele emenda Dooyeweerd em conexão ao entrelaçamento das subestruturas por meio de distinções adicionais entre as possíveis funções fundantes. A subestrutura cinemática divide-se em duas, uma subestrutura com uma função fundante numérica e uma subestrutura com uma função fundante especial; a subestrutura física, portanto, consiste em três subestruturas, a biótica em quatro e a psíquica em cinco. Juntamente com a estrutura física simples isto significa um total de quinze subestruturas. Stafleu negligencia aqui a figura das encápsis fundantes: em Dooyeweerd a subestrutura subjacente como estrutura de individualidade, ao invés da modalidade fundacional, é a fundação para as subestruturas mais elevadas. Ver NC III, 653-661 e Ouweneel (1986, 191).

⁶⁴ ‘Emergência’ aqui significa que no curso da evolução estruturas se desenvolveram espontaneamente que, comparadas às estruturas existentes, são conceitualmente ou onticamente de uma ordem qualitativamente distinta. Dentro da continuidade do processo evolutivo, então, algo novo emerge. Stafleu não é um evolucionista no sentido de que a teoria da evolução seja sua visão de mundo; mas ele adere à teoria da evolução. Como ele a vê, a filosofia sistêmica reformacional tem se interessado muito pouco pelo tema da evolução. Stafleu mantém que a evolução é comumente tomada erroneamente, como significando a emergência de novas estruturas. Estruturas bióticas, por exemplo, podem ser explicadas via leis de estruturas existentes, em outras palavras, por leis físico-químicas. Abordada desta forma a irredutibilidade dos aspectos modais está em questão (a objeção clássica do lado da filosofia reformacional). O problema, no entanto, se dissolve inteiramente tão logo a lei e aquilo que está sujeito à lei não sejam mesclados. As leis para novas estruturas não são elas mesmas produtos da evolução; elas se tornam operacionais uma vez que a situação esteja pronta para elas.

Na experiência do corpo espacialmente visível demarcação e proporção indubitavelmente exercem um papel importante. Outras ‘demarcações’, no entanto, embora não primariamente visuais, parecem menos importantes. Considere os limites sociais e emocionais: nós permitimos A se aproximar de forma mais aproximada de nós do que B. A ênfase de Dooyeweerd na forma exterior do corpo (morfologia) é um critério muito estreito para abarcar a totalidade da corporeidade. Os humanos não estão trancados em sua pele. Se nós continuássemos a enfatizar o espacial nós deveríamos também considerar retrocipações do espacial nos aspectos, por exemplo, físico, social e jurídico e, juntamente destes, considerar a significância integradora da *representação interna* do próprio corpo, nossa autopercepção corporal (ver Glas 1995b). Em pacientes sofrendo de anorexia nervosa e em alguns pacientes psicóticos esta representação interna é seriamente distorcida. No encontro com tais pacientes nós somos impactados pela importância do corpo como percebido por si mesmo, por experiências emocionais, pela autoavaliação e pela organização do comportamento.

Em adição a tais analogias espaciais nós podemos também pensar de uma variante da segunda possibilidade na concepção de Dooyeweerd – como ‘forma cultural objetiva’. Humanos são formativamente seres ativos (o modo histórico de ser). É em tal atividade formativa, no trabalho, lazer e arte, que humanos revelam sua singularidade e totalidade. Nós podemos denominar isso um entrelaçamento interior da totalidade-da-forma da corporeidade humana – como um complemento do entrelaçamento morfológico, exterior. Pelo que conheço, esta possibilidade no pensamento de Dooyeweerd em relação à caracterização da totalidade estrutural encáptica não tem, até o momento, sido notada.

(c) O aspecto psíquico; emoções

Conectando com sugestões já encontradas em Vollenhoven, Troost e Van Dijk, Ouweneel propõe dividir o aspecto psíquico em uma aspecto perceptivo e sensitivo. O perceptivo se relaciona a percepções básicas ou elementares. Estas emergem de uma consciência irrefletida do estímulo sensível. Certos comportamentos instintivos e tendências em animais, Ouweneel argumenta, pertencem também ao perceptivo. O aspecto sensitivo envolve emoções, impulsos e pulsões.

Ouweneel encontra um argumento central para dividir o psíquico em uma modalidade perceptiva e sensitiva na visão do neurofisiologista McLean, que afirma que o cérebro consiste em três partes morfológica e bioquimicamente distintas: o tronco cerebral, incluindo o núcleo basal (‘cérebro reptiliano’), o sistema límbico (‘cérebro paleo-mamífero’) e neocórtex (‘cérebro neo-mamífero’). Esta tríade corresponde incrivelmente com a divisão proposta em uma estrutura perceptiva, sensitiva e espiritual (ou estrutura de atos). O tronco cerebral e o núcleo basal funcionariam no sentido perceptivo; o sistema límbico corresponderia à esfera sensitiva, enquanto o neocórtex funcionaria no sentido espiritual. O termo ‘espiritual’ se refere ao que Dooyeweerd denomina estrutura de atos.

Um segundo argumento para dividir a modalidade psíquica repousa na aplicação da crítica de Dooyeweerd às antinomias ao psíquico. A crítica diz respeito a inconsistências e contradições que emergem quando a inquirição científica do fenômeno falha

em fazer justiça às distinções modais.⁶⁵ Ouweneel (1986, 115) argumenta que inconsistências e contradições de fato emergem quando as percepções e as emoções são reduzidas a uma simples modalidade. Tal redução é confrontada com a dificuldade que algumas percepções surgem de forma bastante independente dos sentimentos e das emoções, de forma contrária nenhum sentimento e emoções surgem totalmente independente de percepções. Isto implicaria que para o psíquico algumas leis sensitivas são encontradas que não se mantêm para todos os sujeitos funcionando dentro desta esfera de lei. Afinal de contas, aceitamos que animais funcionam na esfera de lei psíquica. Mas de muitas ordens de animais inferiores nós não dizemos que têm emoções e pulsões, i.e. que eles funcionam no sentido sensitivo.

A proposta de Ouweneel é atraente e estimulante, mas também encontra objeções. Em primeiro lugar, existe uma objeção *empírica*. O tronco cerebral e o núcleo basal por si mesmos provavelmente não são suficientes para fazer emergir até mesmo a mais elementar forma de consciência: formas elementares de consciência pressupõem a atividade cortical, pelo menos em humanos.⁶⁶ Isto conduz a uma segunda questão. Não seria o caso que Ouweneel indentifica de forma precipitada algumas estruturas do cérebro com subestruturas na teoria filosófica da estrutura? Acima eu notei que na visão de Dooyeweerd os processos cerebrais devem sempre ser estudados em termos da totalidade do funcionamento humano, ou seja, em termos de todas as quatro subestruturas. Parece como se Ouweneel identificasse as várias camadas (anatômicas e funcionais) no cérebro com o funcionamento de aspectos modais de uma dada subestrutura.

Estas objeções não resolvem o tema da diferença factual entre a percepção como tal e o acesso afetivo primário. A questão é se esta diferença é suficientemente incisiva para postular a existência de uma esfera de lei separada. Nós podemos tomar um caminho distinto: aceitar, por exemplo, que tanto a percepção quanto a avaliação afetiva estão sujeitos a um processo qualificador subjacente. Nós podemos pensar no fato de que animais são menos rigorosamente conectados ao seu ambiente do que as plantas, e que para a sobrevivência e adaptação a um *Umwelt* em modificação muitas respostas comportamentais inatas devem possuir certa variabilidade. O processo de *aprendizado* exerce um papel dominante em colocar tal variabilidade em uso, mesmo nas espécies animais mais inferiores (ver Carew, Walters e Kandel 1981, Kandel 1983, Kandel e Hawkins 1992). Aqui as diferenças entre sinalizar (perceptivo) e avaliação pré-reflexiva (sensitiva) desaparece, porque no processo de muitos sinais não é tanto a complexidade da consciência que conta, mas a complexidade do processamento (não-consciente) de informação. Animais tipicamente aprendem, porque eles são capazes de atribuir valores de manutenção e sobrevivência para todos os tipos de sinais no ambiente. O processo de aprendizagem determina, dependendo do ‘valor sensitivo’ do sinal (sinais de perigo, sinais de segurança), se certos padrões de comportamento serão fortalecidos ou inibidos.⁶⁷ Memória ou lembrança exercem um papel preponderante em tais ‘avaliações de valores’.

Eu concluo esta seção com um breve comentário sobre a discussão em relação às emoções. Dooyeweerd, nós vimos, afirma que a estruturação encáptica do corpo implica que:

à medida que as estruturas mais elevadas na totalidade estrutural temporariamente cessa de exercer seu papel

⁶⁵ Um exemplo conhecido a este respeito é um dos paradoxos de Zeno, que argumentou que Aquiles nunca poderá alcançar a tartaruga se à última for permitido começar primeiro. Quando Aquiles cobrir a distância que a tartaruga tinha em um ponto X a tartaruga terá se movido, e quando Aquiles tiver coberto também aquela distância, a tartaruga terá se movido também, etc. O paradoxo se dissolve tão logo seja reconhecido que a análise espacial (distâncias) não é suficiente para estudar o fenômeno da velocidade. A velocidade é uma categoria cinemática. Quando o aspecto espacial não está relacionado ao tempo (como no aspecto cinemático), a diferença de velocidade é um fenômeno que não pode ser capturado.

⁶⁶ Em seres humanos em uma condição vegetativa o córtex cerebral e partes importantes do Sistema límbico são desligados. O tronco cerebral (e núcleo básico), no entanto, estão intactos. Estes pacientes estão em um coma permanente, e estão inconscientes, embora possam como uma regra respirar e engolir sem ajuda mecânica. Em outras palavras, estes pacientes em coma têm um ‘cérebro reptiliano’ intacto, mas não funcionam no sentido perceptivo.

⁶⁷ Nas últimas décadas tem sido estabelecido que a assim chamada reação orientada é fortemente influenciada pelos processos ‘sensitivamente’ determinados. Contra Ouweneel (1986, 108-109).

condutor, as [estruturas] inferiores também se manifestarão exteriormente [i.e. como separada], de acordo com uma lei própria a ela. (compare, por exemplo, o papel temporário das paixões quando uma deliberação racional está momentaneamente ausente). (Tese XI)

Dengerink (1986, 133) mantém que aqui Dooyeweerd dá a impressão de que a vida emocional “é caótica por natureza e necessita ser mantida nos trilhos pela razão (!).”⁶⁸ Dooyeweerd certamente toma o termo ‘vinculante’ (vínculo encáptico) de forma bastante literal. Glas (1989) demonstrou que dentro do pensamento de Dooyeweerd é possível mais nuance, a saber entendendo a estrutura das emoções em um sentido tripartite:

a) Como subestrutura sujeita às suas leis próprias (rígidas) se manifestando em um sentido ‘externo’ (Ver Tese XI, recém citada); isto se relaciona à situações limite (um ataque de ira);

b) Uma subestrutura intencionalmente objetificado dentro da estrutura de atos; pense na situação que a atenção é dada a uma reação emocional específica você reconhece que você está irado quando nota os punhos cerrados);

c) Uma subestrutura somada em e aberta pelo ato; pense no colorido afetivo de muitas atividades (lavando os pratos de forma irritadiça).

Ainda assim, cada uma destas três versões são insuficientes para dar conta do fato de que as emoções primeiramente possuem uma função de *sinialização* e *orientação pré-reflexiva*, e que esta sinialização e orientação não apenas nos dizem algo sobre aquilo que é sinializado (o objeto emocional), mas também e especialmente sobre aquilo que é subjacente à emoção. Emoções, em outras palavras, têm a ver com a relação eu-self. A relação eu-self deveria ser entendida como uma relação entre o eu no sentido central e os aspectos da estrutura do corpo. As emoções referem-se a uma *mudança de posição pré-reflexiva* inicialmente comum, sutil, na relação eu-self. De forma inconsciente, cora-se (a posição se modifica) e apenas então alguém se torna consciente de estar envergonhado (veja o b acima). Corar não é apenas uma ‘manifestação externa’ da subestrutura ‘animal’ (ver a). Como parte da totalidade do funcionamento humano a vergonha revela algo sobre mim, por exemplo, o quão mal e inferior eu sinto sobre eu mesmo. Se nós insistirmos na reação ‘animal’, está certo, conquanto que entendamos que esta reação *como tal* (não secundariamente) nos diz algo sobre a pessoa corando. Precisamente as manifestações de emoção são plenamente pessoais.

Estas noções podem ser tratadas de forma justa se começarmos a partir de uma vida de atos *multi-facetada*: a orientação afetiva como uma expressão pré-reflexiva de como eu me relaciono comigo mesmo e com o mundo.

(d) Camadas na vida de atos: disposições e ethos

Alguns têm também sugerido que a vida de atos é multi-camadas; especialmente Troost (1983), (1993) tem sido bastante explícito quanto a isso. Para concluir eu considerarei brevemente suas visões. O interesse primário de Troost é a ática filosófica. Ele vê isto como praxeologia, o que quer dizer, como uma filosofia da ação humana enquanto determinada pelo ethos, as disposições (determinadas pelo temperamento e o caráter) e princípios subjacentes às ‘estruturas normativas situacionais’. Troost insiste que

esta *praxeologia* deveria ser distinguida agudamente da *ética*, que é a ciência especial investigando a natureza apropriada e o lugar do aspecto moral do amor no contexto da realidade total. Nosso interesse obviamente é nas duas áreas de interesse praxeológicas mencionadas anteriormente: o *ethos* e as *disposições*.

Dooyeweerd distinguiu entre a alma (ou coração) e os atos. A Tese XXVIII expande isto ao caráter, temperamento e disposições:

o caráter como tal é de uma natureza típica normativa. O temperamento (qualificado psicicamente), no entanto, é vinculado encapticamente ao caráter. E no temperamento, por sua vez, estão encapticamente vinculados as disposições *típicamente qualificadas bióticamente* (em particular o sexo), e as disposições *típicamente qualificadas fisicamente* (disposições motoras no ‘tempo’ da pessoa).

Na obra de Troost nós encontramos elaborações posteriores destas noções. A novidade aqui comparado à Dooyeweerd é a introdução do *ethos*. Troost apresenta o *ethos* como um estrato da vida de atos, de fato o mais inferior, o primeiro círculo em torno do coração como o centro. *Ethos* refere-se ao poder fundamental na personalidade, uma camada básica, continuamente operativa e integradora que direciona e organiza todos os desejos e esforços. Além disso, o *ethos* é comunal. Da esma forma, podemos também dizer de culturas que elas são determinadas pelo *ethos*. Troost (1983, 108-13) mantém que termos como mentalidade e atitude são, aqui, insuficientes; *ethos* se refere à motivação religiosa-ética de todo o comportamento humano. O conteúdo deste *ethos* incorpora expressões nas visões de mundo. Para Troost as disposições também constituem o nódulo ou junção de entrelaçamento com outras estruturas corporais. Para utilizar uma metáfora espacial, as disposições são localizadas entre o *ethos* e os atos de um estrato inferior (ou uma fase profunda) na vida de atos. Característico das disposições é que elas não estão vinculadas a uma qualificação modal única. Uma virtude tal como a coragem pode se manifestar, por exemplo, em interações mútuas (ousadia), e na estética (ousadia artística) ou na religião (a fortaleza da fé). Troost traça um paralelo aqui com o papel exercido pela intuição no processo de aquisição de conhecimento. Dooyeweerd chamou de intuição um ‘estrato intermodal’ no conhecimento – intermodal, porque intuição envolve pelo menos alguma experiência do sentido de coerência multifacetado da realidade. Disposições são similares neste respeito. Elas não podem ser analisadas em termos de uma “mero entrelaçar conceitual de antecipações e retrocipações.” Elas são ancoradas em uma camada profunda na vida de atos, onde modalidades “se tornam novamente conjuntas e se interpenetram.” (Troost 1993, 64)⁶⁹

V. CONCLUSÃO

Um ponto deveria estar claro até o momento: a antropologia filosófica reformacional deriva sua vitalidade e amplitude de um esforço sustentado de pensar de forma conjunta estrutura e dinamismo. Eu tenho, portanto, concentrado nisto e – embora lamentando fazê-lo – deixei de lado os confrontos com pensadores como Heidegger, Sartre, Bergson, Ricoeur, Gadamer, Buber (para mencionar apenas alguns). Em consequência disto as obras de Zuidema, Van der Hoeven, Olthuis e Klapwijk permanecem sub-representadas.

⁶⁸ Na teoria da totalidade estrutural encáptica Dengerink observa muitos remanescentes da hierarquia aristotélica de funções.

⁶⁹ Em razão de escaparem a qualificação modal precisa, Troost sugere que o insight em relação às disposições pode ser adquirido apenas em um entendimento governado-por-ideia (*idee-matig*), em uma ideia-regulada ‘no caminho’ na direção transcendental do tempo. Para a filosofia reformacional, isto faz emergir um antigo problema *prima facie* puramente teórico: as modalidades ‘continuum’ até no coração? Poder-se-ia parafrasear a visão de Troost por exemplo de tal forma que para ele o coração deveria ser primariamente buscado ‘por baixo’ ou ‘por trás’ da estrutura de atos, e que as disposições – relativas a este eixo vertical – constituem uma camada horizontal na qual as subestruturas inferiores são entrelaçadas com a estrutura de atos. Neste caso, a integração das estruturas inferiores na estrutura de atos se daria via as disposições em lugar de um relacionamento direto com o coração. Esta noção – para a qual pistas podem ser encontradas em Dooyeweerd – em todo o caso conduziriam a uma imagem consideravelmente mais sutil da ‘vinculação’ e ‘liberação’ das subestruturas. Se eu entendo Troost corretamente, ele permitiria estas interpretações para as subestruturas, embora não ara as modalidades. Sua cautela em relação à ‘continuidade’ das modalidades ‘no’ coração é epistemológica: a concentração cosmológica das funções modais no coração é uma ideia transcendental; no muito nós enxergamos pontos (a ideia-regulada ‘em direção’ na direção transcendental do tempo), mas nós não devíamos torna-las em linhas.

Muito ainda há que ser feito – em conexão com a teoria estrutural precisamos de reflexões sobre temas tais como identidade e a relação eu-self e, juntamente com isso, processarmos pontos de achados científicos especialmente nos campos da biologia (molecular) e as neurociências. Em conexão com o dinamismo precisamos confrontar o vazio e a ausência de sentido na obra de pensadores cuja afinidade está com Nietzsche (ver Glas 1993). Além disso, o encontro com o pensamento judaico (Heschel, Levinas) e com o pensamento filosófico cristão na América do Norte é apenas o princípio.

O futuro da antropologia filosófica reformacional não repousa em disciplinas filosóficas específicas (conquanto necessárias estas possam ser), nem em visões de mundo impressionistas (conquanto estas cosmovisões possam ser). Seu futuro repousa na concentração sobre a coerência intrínseca da análise estrutural e a resposta religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berkouwer, G.C. (1957), *De mens het beeld Gods*, Kampen: Kok.
- Blosser, P. (1993), 'Reconnoitering Dooyeweerd's theory of man', *Philosophia Reformata* 58, 192-209.
- Brüggeman-Kruijff, A.Th. (1981), 'Tijd als omsluiting, tijd als ontsluiting', *Philosophia Reformata* 46, 119-163.
- Buller, D.J. (2006), *Adapting minds. Evolutionary psychology and the persistent quest for human nature*, Cambridge, MA/London: MIT Press.
- Carew, T.J., Walters, E.T. and Kandel, E.R. (1981), 'Associative learning in Aplysia: Cellular correlates supporting a conditioned fear hypothesis', *Science* 211, 501-504.
- Cassam, Q. (Ed.) (1994), *Self-knowledge [Oxford Readings in Philosophy]*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J.W. (1982), 'Dualism and the biblical view of human beings I & II', *Reformed Journal*, September, 13-16; October, 16-18.
- Cooper, W. (1989), *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company.
- Dengerink, J.D. (1986), *De zin van de werkelijkheid. Een wijsgerige benadering*, Amsterdam: VU-Uitgeverij.
- Dennett, D.C. (1981), *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Brighton (Sussex): Harvester Press.
- Dennett, D.C. (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Comp.,
- Dooyeweerd, H. (1940), 'Het tijdsprobleem in de wijsbegeerte der wetsidee', *Philosophia Reformata*, 5, 160-182, 193-234.
- Dooyeweerd, H. (1942), 'De leer van de mens in de wijsbegeerte der wetsidee', *Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte* 7, 134-44.
- Dooyeweerd, H. (1950), 'Het substantiebegrip in de moderne natuurfilosofie en de theorie van het enkaptisch structuurgeheel', *Philosophia Reformata* 15, 66-139.
- Dooyeweerd, H. (1953-1958), *A New Critique of Theoretical Thought (NC)*, Volume I-IV, Amsterdam/Paris / Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Dooyeweerd, H. (1960a), 'Van Peursen's critische vragen bij 'A New Critique of Theoretical Thought'', *Philosophia Reformata* 25, 97-150.
- Dooyeweerd, H. (1960b), *In the Twilight of Western Thought*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Dooyeweerd, H. (1961) 'De taak ener wijsgerige anthropologie en de doodlopende wegen tot wijsgerige zelfkennis', *Philosophia Reformata* 26, 35-58.
- Evans, C.S. (1993), 'Human persons as substantial achievers', *Philosophia Reformata* 58, 100-112.
- Geertsema, H.G. (1970), 'Transcendentale openheid', *Philosophia Reformata* 35, 25-56 and 132-155.
- Geertsema, H.G. (1992), *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Gehlen, A. (1988), *Man. His nature and place in the world*, New York: Columbia University Press (translation of *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn: Athenäum-Verlag, 4e verbesserte Auflage, 1950).
- Gergen, K. (1991), *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life*, New York: Basic Book.
- Glas, G. (1989), 'Emotie als structuur-probleem. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerds leer van het enkaptisch structuur-geheel', *Philosophia Reformata* 54, 29-43.
- Glas, G. (1991), *Concepten van angst en angststoornissen. Een psychiatrische en vakfilosofische studie*, Lisse/Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- Glas, G. (1992), 'Hierarchy and dualism in Aristotelian psychology', *Philosophia Reformata* 57, 95-116.
- Glas, G. (1993), *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorsprongsloosheid te denken*, Leiden: Rijksuniversiteit Leiden [inaugural address].
- Glas, G. (1995a), 'Ego, self, and the body'. in *Christian philosophy at the close of the twentieth century; Assessment and perspective*, edited by S. Griffioen and B.M. Balk, Kampen: Kok.
- Glas, G. (1995b), 'Lichaam, lichaamsbeeld en lichaamsideaal', *Beweging* 59, 80-83.
- Glas, G. (2001), *Angst – beleving, structuur, macht*, Amsterdam: Boom.
- Glover, J. (1988), *The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, London: Penguin.
- Hart, H. (1984), *Understanding our world. An integral ontology*, Lanham/New York/ London: University of America Press.
- Heschel, A.J. (1966), *Who is man?*, Stanford: Stanford University Press.
- Hofstadter, D.R. and Dennett, D.C. (Eds.) (1981), *The mind's I: Fantasies and Reflections on Mind and Soul*, New York: Basic Books.
- Hume, D. (1739-1740), *A Treatise of Human Nature*, London: Penguin.
- Janse, A. (1938), *Van idolen en schepselen*, Kampen: Kok.
- Kandel, E.R. (1983), 'From metapsychology to molecular biology: Explorations into the nature of anxiety', *American Journal of Psychiatry* 140, 1277-1293.
- Kandel, E.R. and Hawkins. R.D. (1992), 'The biological basis of learning and individuality', *Scientific American* 267(3), 79-86.
- Kierkegaard, S. (1849/1989), *The sickness unto death. A Christian psychological exposition for edification and awakening* [translated with an introduction and notes by A. Hannay], London: Penguin.
- Kim, J. (1993), *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klapwijk, J. (1987), 'Reformational philosophy on the boundary between the past and the future', *Philosophia Reformata* 52, 101-134.
- Kok, J.H. (1992), *Vollenhoven. His early development*, Sioux Center: Dordt College Press.
- Kristeva, J. (1991), *Strangers to ourselves* [translation by Leon Roudiez], New York: Columbia University Press.
- Kuyper, A., *Lectures on Calvinism - The Stone Lectures of 1898*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company 1943 [also available at the website of the Kuyper Foundation; see www.kuyper.org].
- Mekkes, J.P.A. (1965), *Teken en motief der creatuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Mekkes, J.P.A. (1971), *Radix, tijd en kennen*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Mekkes, J.P.A. (1973), *Tijd der bezinning*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Moreland J.P. and Rae S.B. (2000), *Body and soul. Human nature and the crisis in ethics*, Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press.
- Murphy, N. (1998), "Non-reductive physicalism: Philosophical issues", in *Whatever happened to the soul? Scientific and Theological portraits of human nature*, edited by W.S. Brown, N. Murphy and H.N. Malony, Minneapolis: Fortress Press.
- Murphy, N. (2006), *Bodies and Souls, or spirited bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, N. and W.S. Brown (2007), *Made my neurons*

make me do it? Philosophical and neurobiological perspectives on moral responsibility and free will, Oxford: Oxford University Press.

Ouweneel, W.J. (1986), *De leer van de mens. Proeve van een christelijk-wijsgerige antropologie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Parfit, D. (1984), *Reasons and persons*, Oxford: Clarendon Press.

Pinker, S. (2002), *The blank slate. The modern denial of human nature*, London & New York: Viking/Penguin.

Popma, K.J. (1945), *Calvinistische geschiedenisbeschouwing*, Franeker: Wever.

Popma, K.J. (1962), *Levensbeschouwing. Opmerkingen naar aanleiding van de Heidelbergse Catechismus, Deel V*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Popma, K.J. (1963), *Wijsbegeerte en anthropologie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Popma, K.J. (1965), *Nadenken over de tijd*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Popma, K.J. (1972), *Evangelie en geschiedenis*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Popper, K.R. and Eccles, J.C. (1977), *The self and its brain*, Berlin: Springer.

Ricoeur, P. (1992), *Oneself as another*, Chicago: University of Chicago Press.

Rorty, R. (1980), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press.

Ryle, G. (1949), *The concept of mind*, London: Hutchinson.

Sartre, J.-P. (1966/1936), *Transcendence of the ego: an existentialist theory of consciousness*, New York: Noonday Press [translation of *La transcendance de l'ego*, Paris: Gallimard].

Schilder, K. (1947), *Heidelbergsche Catechismus, Deel I*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre.

Schoep, G.K. (1948), 'Neurose en religie', *Philosophia Reformata* 13, 168-186.

Stafleu, M.D. (1985), 'Spatial things and kinematic events', *Philosophia Reformata* 50, 9-20.

Stafleu, M.D. (1986), 'Some problems of time – some facts of life', *Philosophia Reformata* 51, 67-82.

Stafleu, M.D. (1989), *De verborgen structuur*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Stafleu, M.D. (1991), 'On being human in the cosmos', *Philosophia Reformata* 56, 101-131.

Steen, P.J. (1983), *The structure of Dooyeweerd's thought*, Toronto: Wedge.

Stellingwerff, J. (1992), D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978). *Reformator der wijsbegeerte*, Baarn: Ten Have.

Stern, D. (1985), *The interpersonal life of the infant*, New York: Basic Books.

Swinburne, R. (1987), *The evolution of the soul*, Oxford: Clarendon Press.

Taylor, C. (1989), *Sources of the self; The making of the modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1991), *The ethics of authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.

Tol, A. and Bril, K.A (Eds.) (1992), *Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Troost, A. (1983), *The Christian ethos – A philosophical survey*, Bloemfontein: Patmos.

Troost, A. (1993), 'Disposities. Moment uit een reformatorischantropologische karakterleer en deugdentheorie', *Philosophia Reformata* 58, 221-236.

Van der Hoeven, J.H. (1963), *Kritische ondervraging van de fenomenologische rede*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Van Dijk, W.K. (1965), 'Neurosis and religion' in *Philosophy and Christianity. Philosophical essays dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*, Kampen/Amsterdam: J.H. Kok/North-Holland Publishing.

Van Dunné, J.M. et al. (Eds.) (1976), *Acht civilisten in burger*, Zwolle: Tjeenk Willink.

Van Peursen, C.A. (1966), *Body, soul, spirit: A survey of the body-mind problem* [translation of *Lichaam, ziel, geest*. Utrecht: Bijleveld, 1956], Oxford: Oxford University Press.

Van Woudenberg, R. (1992), *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam/Kampen: Buijten & Schipperheijn/Kok.

Van Woudenberg, R. (Ed.) (1996), *Kennis en werkelijkheid. Tweede inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam/Kampen: Buijten & Schipperheijn/Kok.

Vollenhoven, D.H.Th. (1967), *Isagoogè Philosophiae*, Amsterdam: Filosofisch Instituut, Vrije Universiteit.

Vollenhoven, D.H.Th. (1992a), 'Problemen rondom de tijd' in *Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten*, edited by A. Tol and K.A Bril, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Vollenhoven, D.H.Th. (1992b), 'Problemen van de tijd in onze kring' in *Vollenhoven als wijsgeer. Inleidingen en teksten*, edited by A. Tol and K.A Bril, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Wilson, E.O. (1975), *Sociobiology. A new synthesis*, Cambridge, MA: Belknap Press.

Wiskerke, J.R. (1963), *Leven tussen sterven en opstanding*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre.

Wiskerke, J.R. (1978), *De strijd om de sleutel der kennis. Een bundel opstellen over theologie en filosofie*, Groningen: De Vuurbaak.

Zuidema S.U. (1972), *Communication and confrontation. A philosophical appraisal and critique of modern society and contemporary thought*, Assen/Kampen: Van Gorcum/ Kok.

Zuidema, S.U. (1948), *Nacht zonder dageraad. Naar aanleiding van het atheïstisch en nihilistisch existentalisme van Jean-Paul Sartre*, Franeker: Wever [inaugural address].

A CRENÇA NA CRIAÇÃO E O PARADIGMA DA EVOLUÇÃO EMERGENTE

Jacob Klapwijk*

Resumo: A atenção renovada dada à Darwin nos últimos anos não conduziu a uma pausa no conflito entre a crença na criação e a teoria da evolução. Nos círculos cristãos, também, as opiniões são conflitivas. Neste artigo, o autor esboça as diversas posições do Criacionismo, Design Inteligente e a Evolução Teísta. Ele formula suas reservas contra as três abordagens e sugere que tanto a ciência evolucionária quanto a fé bíblica na criação precisam ser reexaminadas. Contrariamente ao materialismo filosófico ou ao naturalismo, sobre os quais a teoria da evolução é comumente baseada, ele introduz uma teoria de evolução emergente. O processo de evolução teve seu ponto de partida na realidade física, mas aquela demonstrou novidades escalonadas em momentos cruciais. Entretanto, a mensagem a criação em Gênesis 1 não diz respeito apenas ao que aconteceu no passado. Essa é um motivo dinâmico e inclui referências litúrgicas e proféticas a um novo mundo de shalom.

Por um século e meio, duas narrativas sobre a origem dos seres humanos e o mundo tiveram predominância, a história bíblica da criação e a narrativa da evolução de Charles Darwin. Estas duas narrativas dividiram nossa sociedade moderna em suas raízes. Em 2009, o ano de comemoração do ano do nascimento de Darwin em 1909, as discussões em torno das duas narrativas irromperam novamente com pleno vigor. Nas ruas de Londres as laterais dos ônibus proclamaram, “Provavelmente não exista Deus. Agora pare de se preocupar e desfrute de sua vida” (e um motorista de ônibus cristão se recusou a dirigir um destes!). E na Holanda uma organização pró-vida (“Schreeuw om Leven”) distribuiu seis milhões de panfletos de casa em casa, alertando contra tudo aquilo que tenha relação com evolução. Uma coisa é clara. O ano de Darwin reascendeu as chamas do conflito entre a crença na criação e a teoria da evolução mais do que as apagou. Em círculos cristãos, também, as opiniões variaram amplamente. Criacionismo, Design Inteligente e Evolução Teísta permaneceram distantes como nunca. Não sem razão. Em meu livro, *Purpose in the Living World? Creation and Emergent Evolution*, eu demonstrei como estas posições são profundamente problemáticas. Este artigo continua nesta linha de pensamento. Ele tem três partes. Na primeira seção, eu demonstro as três visões mencionadas. A segunda parte abre uma rota alternativa e introduz o conceito chave de evolução emergente. Na seção de conclusão, eu ofereço uma forma de se enxergar a história bíblica da criação.

I - CRIACIONISMO: O CONFLITO

O Criacionismo quer permanecer próximo da Bíblia. O historiador da ciência norte-americano, Ronal Numbers, em seu conhecido e ainda-relevante tomo, *The Creationists* (Numbers 1992), ofereceu uma descrição e análise autoritativa deste movimento. Em sua expressão padrão, o criacionismo implica uma visão literal dos seis dias da criação, uma terra bem jovem de seis a dez mil anos de idade, as espécies biológicas como tipos constantes criados, e camadas geológicas que, com todos os seus fósseis, se originaram amplamente no dilúvio de Noé.

O Criacionismo é mais adaptável do que em tempos passados. Geralmente não são as espécies que são marcadas como “tipos básicos de vida” ou unidades criacionais; em vez disso, categorias acima do nível das espécies são então consideradas como estes tipos. Assim, os membros da família dos cavalos (Equinos) seriam um tipo imodificável de vida, espécies como burros, cavalos, e zebras teriam evoluído. Além do “criacionismo da terra jovem” nós

também temos o “criacionismo da terra velha,” uma variante na qual os dias da criação em Gênesis são ampliados para centenas de milhares de anos. Ampliados ou não, os criacionistas assumem um conflito básico entre a criação e a evolução.

Especialmente problemáticas são as aspirações científicas criacionistas. Numbers descreve a história e as afirmações do “criacionismo científico.” Empatia pelo estilo narrativo do Antigo Oriente, no qual as Escrituras tiveram seu nascimento, não é um dos atributos mais fortes do criacionismo. As Escrituras podem ser lidas como um guia para a vida e a fé, mas ela também pode ser empregada como uma fonte de informação científica e uma obra de referência enciclopédica. Assim, Gênesis 1 funciona como um relato arquivado sobre as origens do mundo, e a imagem de mundo oriental que é expressa no texto é geralmente negligenciada. O Criacionismo quer basear a ciência diretamente da Bíblia, e ter os dias da criação servindo como uma referência para a pesquisa empírica. Resumindo, nas discussões do Criacionismo sobre as ciências naturais a ciência da criação é posicionada em oposição à ciência da evolução; não pode haver um acordo entre as duas.

II - DESIGN INTELIGENTE: A SÍNTESE

A segunda maior visão é o Design Inteligente (DI). Este é um movimento que fez avanços nos EUA desde os anos noventa. Ele defende a tese de que alguns fenômenos ocorrem na natureza viva que não podem ter se desenvolvido pelo acaso, mas devem ter surgido a partir de um design intencional. Esta ideia de um design na natureza (e então implicitamente também um designer), que o escolasticismo medieval em sua própria maneira desenvolveu-se em uma teologia natural para apoiar a teologia da revelação, se choca com os *insights* modernos. Ele se choca especialmente com a visão darwinista de que todos os fenômenos da vida tenham se desenvolvido pelo acaso por meio de mecanismos naturais cegos tais como mutação e seleção. Por esta razão, o surgimento do Design Inteligente nos EUA conduziu mais de uma vez a batalhas sobre educação pública.

Os porta-vozes mais proeminentes do DI, William Dembski e Michael Behe, capturados como são pela ideia de design na natureza viva, assumiram um ponto de vista específico. Eles assumem que muitas formas de vida podem, de fato, ser explicadas de uma forma evolucionária, mas existem exceções qualificadas. De acordo com Dembski, alguns fenômenos são tão intrinsecamente forjados de forma conjunta que a explicação de sua origem com base em um processo de variação aleatória e seleção natural é

*Jacob Klapwijk: é um filósofo holandês e Professor emérito de filosofia moderna e sistemática na Vrije Universiteit, Amsterdã, conhecido por seu trabalho sobre Ernst Troeltsch e historicismo, o pensamento reformista, a tarefa transformacional da filosofia cristã e a Teoria da evolução emergente.

logicamente impensável e estatisticamente insustentável (Dembski 1998). Behe, sem sua abordagem, gosta de pontuar o design extremamente complexo que se situa na base dos processos moleculares que têm lugar na caixa preta da célula biológica (Behe 1996). Às vezes, estes processos têm uma estrutura tão complexa e engenhosa, sem a ausência de qualquer componente, que simplesmente não pode ser compreendido como esta estrutura pode ter evoluído a partir de uma configuração *amis* simples; esta deve ser vista como irreduzível. Assim, deve ter havido uma intervenção incidental de um poder mais elevado, inserindo este design especificado na natureza. Tais designs inteligentes teriam sido incorporados, para citar alguns exemplos, na primeira célula viva, no motor flagelar da bactéria, na coagulação do sistema sanguíneo dos vertebrados, e talvez na formação do *Homo sapiens*. Resumindo, o movimento do Design Inteligente também experimenta as tensões que vemos no criacionismo entre criação e evolução, mas com seu conceito desafiador de design inteligente ele parece abrir espaço para a noção de um criador. Ele busca uma ponte, uma síntese entre evolução e criação. Veja a obra de Dembski, *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology* (Dembski 1999).

A teoria do design, também, traz consigo algumas cautelas. Onde, em toda a natureza, deve-se encontrar tais designs específicos não redutíveis? Pensadores no movimento do design buscam por lacunas nas séries explanatórias da ciência evolucionária e subsequentemente designam um número destas lacunas como indícios de um design extra-natural ou supernatural. Mas como pode esta ser uma forma correta de proceder na discussão científica? Como pode a ciência, de antemão, determinar quais fenômenos a ciência, apesar de seu rápido progresso, nunca será capaz de explicar? E pode-se subsequentemente propor o conceito de uma fonte não terrena ou um design sobrenatural, ou mesmo a ideia de um designer sobrenatural, que pode explicar estas lacunas em termos de intervenções divinas, incidentais? Esta parece-me ser uma empreitada infrutífera, sim, até mesmo perigosa. Pois, à medida que a ciência progride e oferece explicações naturais – por exemplo para o flagelo da *Helicobacter pylori* (ver Purpose, 133) –, as explicações sobrenaturais, em termos de um design incorporado, se tornam supérfluas. Dentro da estrutura dualista de um domínio natural e um sobrenatural, uma ascensão da ciência pode conduzir em um instante a um descenso da fé no Criador.

III - EVOLUÇÃO TEÍSTA: COMPATIBILIDADE

Proponentes da Evolução Teísta (ET), a terceira maior visão na discussão sobre a evolução, não veem um conflito entre sua fé na criação e a ciência evolutiva, como no caso dos criacionistas, nem se esforçam por uma síntese entre os dois, como o fazem os defensores do Design Inteligente. No *Purpose* eu trouxe as opiniões da ET para a discussão apenas como um aparte (Purpose, 36), assim eu irei entrar em maiores detalhes aqui.

O ponto de partida da Evolução Teísta é o de que os *insights* da ciência moderna também são dons de Deus e, portanto, compatíveis com a narrativa da criação. Comumente esta compatibilidade é formulada de tal forma que Deus criou o mundo por meio de um processo evolucionário que ocorre na natureza. Para ser mais preciso, Deus trouxe o mundo e os seres humanos à existência ao empregar em Seus atos criativos leis físicas e princípios evolucionários, tais como variação aleatória e seleção natural (Scott 1997 e 2000).

Um autor que ilustra esta fusão da criação e evolução é Denis Lamoureux. Ele e outros cristãos evangélicos preferem falar em “criação evolutiva” (Lamoureux 2008), mas esta é apenas uma diferença em ênfase. Com este termo, Lamoureux quer afirmar vigorosamente que o mundo é uma criação; a estipulação “evolutiva” é uma qualificação adicional que indica “o método por meio do qual o Senhor fez o cosmos e os organismos vivos.” Aqui também o ponto de partida é que a crença em um criador divino

está em harmonia com os resultados da pesquisa evolucionária. Lamoureux prossegue: “A intenção da Bíblia é ensinar que Deus é o Criador, e não como o Pai, o Filho e o Espírito Santo criaram” (Lamoureux 2008, 35).

A evolução teísta faz surgir todos os tipos de questões. Como devemos conceber a concordância que ela afirma para o relacionamento entre a Bíblia e a ciência? Devemos entender a crença na criação em categorias darwinistas? Deus também chamou seres humanos a existirem via meios evolutivos? E mesmo a natureza humana espiritual veio a existir por meio de um mecanismo cego de mutação e seleção? Alguns aderentes da ET têm uma reserva básica aqui. Para eles, todas as espécies vivas se desenvolveram filogeneticamente, mesmo o corpo humano, mas não a alma. Deus teria criado a alma diretamente e a inserido no corpo humano. Esta é a visão dualista da Igreja Católica Romana, formulada pelo Papa João Paulo II. Uma opinião similar parece ser adotada por Francis Collins, Diretor do Projeto Genoma Humano nos Estados Unidos de 1993 a 2008, e desde 2009 Diretor do Instituto Nacional de Saúde, mas sua visão é ambígua e contraditória. Alinhados com a ciência moderna, outros aderentes da ET rejeitam este dualismo de alma e corpo. Mas então a questão imediatamente surge sobre como as características humanas – como justiça, moral, crença em Deus – podem ter evoluído de mecanismos básicos na natureza, tais como luta pela sobrevivência, seleção natural, e sobrevivência do mais apto, os quais poderiam ser definidas como tendências egoístas. Ainda mais incisiva é a questão relacionada ao fato de o próprio Criador, cuja presença o Salmo 139 fala de forma tão íntima, não se torna mais remoto por esta visão da evolução. Ele seria diminuído, consciente ou inconscientemente, a uma causa indireta?

Na última década, a Evolução Teísta tem sido desenvolvida em detalhes rigorosos nas teorias do cientista/sacerdote anglicano Arthur R. Peacocke, que morreu em 2006. Peacocke não quis ter qualquer relação com um conflito entre criação e evolução, como aceito por criacionistas, nem com uma possível síntese, como proposto pelo Design Inteligente. Em sua visão enfática, a crença nas atividades criativas de Deus e nossos *insights* sobre a dinâmica evolucionária da natureza vão de mãos dadas. Pois “Deus é o Criador imanente criando no e por meio do processo da ordem natural” (Peacocke 2004, 96).

Peacocke recusa deliberadamente a colocar o criador-Deus a certa distância. Mas a qual custo? Ele descreve Deus como a fonte de poder permanentemente presente em todo o cosmos. Ele afirma subsequentemente não apenas uma harmonia, mas uma identificação completa daquilo que Deus faz com aquilo que ocorre na natureza viva e material. Em sua visão, a ciência evolutiva faz a mesma coisa que a fé. Ela traz, em sua própria maneira, o agir de Deus no mundo à luz. Desta forma, Peacocke chega à sua famosa conclusão expressa no título de seu livro, *Evolution: The Disguised Friend of Faith* (Peacocke 2004). No entanto, eu duvido se esta identificação da criação com a evolução nos aproxima da narrativa bíblica da criação. O teísmo de Peacocke resulta naquilo que é chamado de Panenteísmo: Deus está na natureza e a natureza está em Deus.

Para concluir, deixe-me referir a Theodosius Dobzhansky, um dos autores da síntese moderna entre a teoria da evolução e a genética, e comumente referido como um proponente da Evolução Teísta. Nascido em uma família Ortodoxa Ucrainiana, Dobzhansky chega a uma posição muito semelhante à identificação de criação e evolução de Peacocke. Aqui segue uma citação bastante conhecida: “É errado mantermos criação e evolução como alternativas mutuamente exclusivas. Eu sou um criacionista e um evolucionista. A evolução é o método de Deus, ou da Natureza, de criação. Criação não é um evento que aconteceu em 4004 a.C.; é um processo que se iniciou cerca de 10 bilhões de anos atrás e ainda está ocorrendo” (Dobzhansky 1973). O que Deus faz e o que a natureza realiza se tornam a mesma coisa; nós apenas utilizamos uma linguagem diferente.

A tese da compatibilidade leva os proponentes da ET, não importa o quanto eles difiram, a verem a crença na criação e a

ciência evolutiva como duas linguagens que se desenvolvem ao lado uma da outra para revelarem os segredos de uma só realidade. Ambas as linguagens têm seus próprios conceitos, regras, e intenções, mas se expressam sobre a mesma realidade. E isto é bom. A ciência oferece método e *insight*; a fé oferece conforto e esperança.

Eu já mencionei que o conceito de evolução teísta evoca inúmeras questões, mesmo se vista à parte das opiniões mais rigorosas de Dobzhansky e Peacocke. Deveria a criação ser explicada em termos de evolução, e a evolução em termos de criação? De alguma forma, a unificação de ambos os conceitos se quebram. Pois a Escritura menciona que Deus descansou no sétimo dia de toda a obra que havia feito para trazer a criação à existência (Gn. 2:2). Mas os cientistas não mencionam em qualquer lugar que o processo da evolução tenha chegado, ou chegará a um descanso. Na verdade, eles assumem o oposto. A pouco tempo atrás, virologistas estavam nos exortando para inocularmos sem demora contra um desdobramento evolutivo da gripe mexicana.

Resumindo, a criação e a evolução podem ser vistas como entidades comparáveis, entre as quais uma concordância fundamental pode ser assumida; estas são entidades que podem até mesmo coincidir? Em minha visão a compatibilidade da crença na criação e a teoria da evolução não é um ponto de partida óbvio; é antes uma tarefa, um ideal a ser buscado. Assim, eu deixo a batalha das opiniões cristãs e trago a questão crítica à ordem: como realizamos esta tarefa? Como obtemos uma visão integral da coerência da teoria da evolução e a narrativa da criação?

IV - EXISTE UM PROPÓSITO NO MUNDO DA VIDA?

Nós notamos que o Criacionismo, o Design Inteligente e a Evolução Teísta fazem surgir todos os tipos de reservas. Talvez se possa concluir que todos estes movimentos focam muito naquilo que eu chamarei de lado externo do debate. Muito comumente eles permanecem emperrados na idade da terra, no registro fóssil, nos seis dias a criação, nas genealogias bíblicas, nos problemas exegéticos, nas questões sobre ciência e religião, e semelhantes.

Por muitos anos eu tenho pesquisado por algo mais, pelo lado interno da questão relacionada à evolução. Eu tentei expressar este lado interno no título de meu livro, *Purpose in the Living World*. Pois aqui se encontra a questão central, em minha visão. Seria o mundo da vida o produto estritamente aleatório de mecanismos cegos de evolução, como muitos evolucionistas nos fariam crer? Ou seria este mundo uma criação, seria ele designado com um plano e um propósito, não em fenômenos específicos, mas em todos os pontos? Esta é, essencialmente, uma questão que nos toca a todos em uma forma profundamente pessoal. Pois ela faz de nossa própria existência parte da discussão. Onde repousa minha própria origem? Eu sou um resultado não planejado, cuspidor pela matéria, um “acidente” da Mãe Natureza? Poderia o processo evolucionário também ter o clímax em uma lula inteligente, ou em um extraterrestre com tentáculos sensoriais? Ou foi minha existência, não importa quão humildemente, tomada pelas nobres intenções de Deus para este mundo?

Eu tenho comumente ouvido Herman Dooyeweerd dizer que a questão evolutiva, dado o seu conteúdo, não é um tema científico, mas filosófico. Na verdade, nós não podemos resolver o problema ou, por um lado, depositamos os dados da biologia evolutiva e a genética em uma pilha enquanto, por outro, deixamos os resultados da exegese bíblica e a dogmática em outra pilha separada. Fazer isto seria assumir que os distintos participantes do debate estão tentando colocar as peças do quebra cabeças juntas. Não, o que é necessário é uma concepção integral, uma visão da totalidade filosófica do mundo da vida como uma criação divina. Dentro desta estrutura integral nós temos de oferecer um relato tanto dos fatos que a biologia evolutiva traz à tona quanto das visões panorâmicas que a Bíblia desdobra. Assim eu chego à proposta de pensar novamente, a partir de uma visão toda-abran-

gente, as ciências evolutivas assim como a crença bíblica na criação. Nós deveremos recompor tanto a ciência quanto a fé.

V - FATOS EVOLUTIVOS E TEORIA DA EVOLUÇÃO

Eu começo com as ciências que nos confrontam com fatos evolucionários. As evidências factuais que paleontólogos, biólogos, embriologistas, e bioquímicos têm acumulado no último século e meio a favor da descendência comum, i.e. o ancestral comum de todas as espécies, pode ser descrito como esmagador. Eu não posso me aprofundar nisto agora, mas veja Collins (2006, Cap. 4) e Klapwijk (Purpose, 71-72). De significado decisivo foi o avanço na genética: a descoberta do modelo de DNA de dupla hélice pelos biólogos moleculares James D. Watson e Francis H.C. Crick em 1953. Desde este momento, se tornou claro que o código genético do DNA contido em todas as células dos organismos vivos é uma linguagem verdadeiramente universal. Esta linguagem é construída a partir de quatro bases, adenina, citosina, guanina e timina, ou poderia se dizer, A, C, G e T; o código feito a partir destas quatro bases variam de espécie para espécie e de indivíduo para indivíduo. A linguagem tem agora sido amplamente decodificada. É virtualmente impensável que todas as espécies biológicas sejam portadoras da mesma linguagem – e informação – e não estejam relacionadas.

Eu admito, a prova de que todos os organismos tenham uma origem genealógica comum nunca pode ser tornada inequívoca, pois na história filogenética, as espécies surgiram e desapareceram. E embora o DNA do mamute peludo e do homem neandertal tenham sido agora sequenciados a assinatura genética de quase todas as criaturas pré-históricas não podem ser no momento reconstruídas. Além disso, em alguns momentos a contradição surge. Eu menciono um exemplo intrigante. Os grandes macacos – chimpanzés, orangotangos, e gorilas – têm vinte e quatro cromossomos; os homens têm vinte e três. Isto soa estranho! Seria a espécie humana então ainda uma exceção notável, originada separadamente dos primatas, uma criatura desconectada de todas as outras? Pelo contrário, biólogos genômicos descobriram nas últimas décadas que um dos cromossomos humanos, o cromossomo 2, é uma combinação, de ponta a ponta, de dois cromossomos mais curtos encontrados no chimpanzé. As estruturas (centrômeros) no centro do cromossomo 2 revelam a evidência deste incidente pré-histórico. Como se pode ver, mesmo a evidência contra um relacionamento evolutivo pode, cedo ou tarde, se tornar em uma evidência para tal relacionamento.

Além dos fatos evolucionários, vamos prestar atenção à teoria evolucionária. Pois fatos nunca são fornecidos em isolamento. Todo cientista quer colocar os fatos a serem investigados em uma teoria científica mais ampla, e também têm a inclinação de incluírem esta teoria em uma totalidade ainda mais ampla, uma estrutura filosófica ou uma visão de mundo abrangente. Hoje, a estrutura filosófica que é proposta publicamente com grande força é o materialismo filosófico. E esta é proposta com consequências significativas para nossa visão da vida. O materialista afirma que os organismos vivos se originaram da matéria sem vida. Todos os sistemas biológicos são em última instância redutíveis à matéria bruta.

Redutível à matéria bruta? Darwin não seria tão rápido para emitir tal frase. As espécies são derivadas de espécies mais antigas e estas, por sua vez, de uma forma original de vida. Não e pode ir mais longe. Por esta razão, Darwin concluiu a sexta edição de *A Origem das Espécies* com estas palavras profundas: “Há grandeza nessa visão da vida, de com seus vários poderes, tendo sido originalmente soprada em algumas poucas formas, ou em apenas uma, enquanto este planeta tem girado de acordo com as leis fixas da gravidade, de tão simples princípio formas infindáveis e cada vez mais belas e incríveis evoluíram e continuam evoluindo.” Alguns sugerem que Darwin inseriu a palavra “Criador” em consideração à esposa profundamente religiosa, Emma, mas eu creio que esta explicação é inconclusiva. Darwin era um agnós-

tico, mas ele se defrontou, no entanto, com alguns problemas óbvios. Se a vida deriva de forma mais antigas de vida, por meio de variação, seleção e sobrevivência, então como a forma mais antiga de vida se originou? Certamente não da matéria informe que, estritamente falando, não conhece variação ou seleção, e certamente não conhece sobrevivência.

Materialistas perseverantes empurram este problema de lado. Eles não aceitam uma divisão fundamental entre a natureza viva e a não-viva. Tudo deriva da matéria. A evolução biológica surgiu da evolução geológica, e a última, por sua vez, da evolução cósmica. A evolução é um desenvolvimento que, de fato, manifesta “complexificação,” um esquema crescentemente complicado da matéria. Mas esta matéria mais complexa, não obstante, de acordo com o materialista, é matéria. A mente precisa ser reduzida ao cérebro, e os órgãos vivos à matéria física. Mas tal conceito é mais facilmente pronunciado do que explicado. Pois a primeira questão é, como pode um fenômeno acima do físico, como a mente, o cérebro e a vida ser reduzido a coisas materiais, quando não se encontram estes termos onde quer que seja no vocabulário do físico. Uma segunda questão é: como pode um físico pensar sobre coisas materiais quando o próprio pensamento é puramente uma interação física de células cerebrais não transcendendo, assim, a matéria? E então surge a questão da verdade. Como afirmações científicas podem, sim, como até mesmo uma convicção materialista, pode reivindicar a verdade quando a verdade não é um padrão transcendente ao qual o pensamento precise se conformar, sendo meramente o resplendor de um processo material?

VI - O PARADIGMA DA EVOLUÇÃO EMERGENTE

Nós precisamos recompor a teoria evolutiva e, consequentemente, nos libertar do materialismo filosófico. Eu fiz isso para mim mesmo no *Purpose in the Living World?* com a ajuda do paradigma discutido da evolução emergente. Eu quero brevemente discutir o que eu tenho em mente com este paradigma. Para uma explicação mais detalhada, eu recomendo ao leitor a leitura do meu livro.

Permita-me fazer uma observação preliminar. A teoria emergente não é uma entre muitas teorias biológicas. Eu a proponho como uma teoria filosófica, um contrapeso ao materialismo, um construto filosófico alternativo para fazer justiça a todas as disciplinas científicas que lidam com a evolução no reconhecimento intuitivo de que os processos vivos naturalmente possuem uma base material sem que isto seja uma razão suficiente para a crença de que eles são plenamente descritos por explicações materiais.

Nesta seção eu quero examinar mais explicitamente o conceito de emergência. Eu concordo com os materialistas que a evolução é a reorganização da matéria em estruturas mais e mais complexas. Assim, o cosmos atual é infinitamente mais complexo do que este era imediatamente após o Big Bang. E os organismos vivos atuais são infinitamente mais complexos que as formas de vida unicelulares que cobria a crosta terrestre muito tempo atrás. No entanto, a evolução implica mais do que complexificação. Quando se analisa o processo evolutivo, descobre-se que, além de uma crescente complexidade – ou seja, mudanças quantitativas – as mudanças qualitativas também vêm à tona. Darwin já descreveu esta inovação qualitativa da evolução como “decendência com modificação.” Eu proponho que a palavra “modificação” seja tomada literalmente. A evolução modifica. Ela causou um novo modo de ser originado nos seres inanimados, uma forma alternativa, biótica, de ser. Porque esta é a incrível realidade que se encontra na história antiga da terra: algo “emergiu” que nós agora denominamos “vida.” Esta vida não é uma coisa nova, uma substância adicional, um objeto que estava oculto, ou conectado com objetos físicos já existentes. Mas foi, em lugar disso, uma nova forma de ser, de agir, que foi entrelaçada com a forma física de ser e agir. Ou seja, em termos filosóficos: na célula viva a função física ainda estava presente, mas ela se tornou subserviente à função biótica e tal-

vez até mesmo a funções modais mais elevadas. Como esta célula foi capaz de se articular como uma entidade multi-modal é difícil de reconstruir. Mas nós precisamos concluir que em um momento crucial na história evolutiva, talvez nas “chaminés negras” nas fissuras superaquecidas do profundo oceano, conglomerados de partículas físicas vieram a aderir a novas leis modais, leis de vida, e desta forma tiveram a oportunidade de se reestruturarem em organismos unicelulares. Por uma autoorganização espontânea e sem perder suas propriedades físicas, elas começaram a obedecer a princípios além dos físicos tais como replicação de DNA e reprodução, desenvolvendo então em seu milieu um design de corpo apropriado e padrões de comportamento.

Subsequentemente, este processo de modificação se expandiu. Além da bactéria, arqueias, protistas eucarióticos, dentre outros se desenvolveram. Quando estes organismos bioticamente qualificados participaram em processos evolutivos posteriores e satisfizeram condições essenciais para desenvolvimentos posteriores, até mesmo outros níveis mais elevados de ser puderam surgir a partir deles. Assim emergiram, entre outras entidades, plantas, com funções tais como sensibilidade e percepção, e seres humanos, com competências mentais e morais. Resumindo, o paradigma da emergência implica continuidade e descontinuidade. Na base, a evolução da natureza se desenvolveu gradualmente por uma contínua complexificação. Mas em momentos críticos, os sistemas orgânicos mais complexos se tornaram sensíveis a uma modificação inesperada e imprevisível que se manifestou como um novo modo de vida em um nível superveniente. Em outras palavras, a mensagem materialista da evolução como um processo monótono e contínuo de estruturas materiais crescentemente complexas é apenas metade da história. Nós devemos adicionar que na natureza viva, qualitativamente novos arranjos de ser anunciam-se, e eles o fazem repetidamente em níveis mais elevados. Não obstante, eu me afero ao antigo ditado *natura non facit saltus* - a natureza não dá saltos. Em cada ser vivo nós encontramos o resultado da evolução emergente em termos de uma novidade descontínua; ainda assim, esta novidade é inextricavelmente conectada com as funções básicas de um substrato modal contínuo. Nenhuma descontinuidade sem continuidade!

Com a série ascendente de modificações inovadoras, o processo evolucionário também começou a revelar propósito. Certamente, a evolução comumente tem um curso aleatório e um resultado incerto. Por exemplo, ao fim do período cretáceo, a Península de Iucatã recebeu tamanho impacto de um asteroide perdido que muitas espécies pereceram por meio de nuvens de poeira, escuridão e frio que permearam toda a terra. A extinção dos dinossauros criou a oportunidade para outras espécies florescerem, os mamíferos sendo um importante exemplo. A aleatoriedade cria chances. Sim, visto em um contexto mais amplo, a evolução emergente indica direcionalidade e propósito. Um modo de ser, digamos aquele da matéria abiótica, se torna um substrato sobre o qual novas formas de ser podem surgir, como aquele da organização celular como na bactéria, de diferenciação orgânica como nas plantas, de sensibilidade e percepção como nos animais, e de reflexão lógica nos *Homo sapiens*. Em outras palavras, níveis mais e mais elevados de organização desenvolvem-se nos organismos vivos. O número de níveis com os quais estamos lidando aqui deixaremos de lado por enquanto. Mas em cada etapa, um nível inferior se tornou a plataforma sobre a qual um nível superior pudesse ser elevado. Contudo, este ordenamento dá ao processo de evolução uma estrutura proposital, mesmo que o propósito final possível não possa ser visto pelos olhos da ciência. (Eu retornarei neste ponto mais tarde.)

O paradigma da emergência também demonstra por que o processo evolutivo possui diversos tempos. A mudança evolutiva é comumente gradual e extremamente lenta, em alguns momentos alcançando um repouso. As formigas vermelhas atuais têm uma semelhança notável ao fóssil encontrado em âmbar de mais de seis milhões de anos atrás. Mas a evolução pode alcançar pontos de inflexão críticos e acelerar. A ideia de Darwin de mudança gradual, o gradualismo, considerada com rigor, é extremamente

incompleta. A teoria de equilíbrio pontuado dos paleontólogos Niles Eldredge e Stephen J. Gould, está se tornando amplamente aceita. Eles sugerem que a estagnação evolutiva é pontuada por períodos de mudanças relativamente rápidas. Assim, existem interrupções bruscas no curso lento da história da terra. Mudanças qualitativas significativas na história ocorreram durante estas interrupções, tais como a origem da primeira célula-arco, três bilhões e meio de anos atrás, a proliferação de organismos na explosão Cambriana, 530 milhões de anos atrás, e a aparição de criaturas humanoides, há cerca de seis milhões de anos. As razões para estas mudanças incisivas não têm sido clarificadas pelos autores mencionados. Deixe-me colocar isso em minhas próprias palavras. A evolução é amplamente estagnação, quase um repouso. Mas com as pontuações, a evolução demonstra sua face emergente. Nestas interrupções ocorrem – eu utilizo as palavras do paleontólogo francês, Teilhard de Chardin – o fenômeno do “cruzamento de um limiar.”

A evolução emergente também implica inovação. Pode-se comparar a emergência com a água que, uma vez fervida, evapora-se. Novas propriedades funcionais então surgem. Mas observe, a emergência faz uma diferença. Pois a água e o vapor da água podem ser explicados fisicamente; dada uma temperatura, pressão atmosférica, etc., propriedades tais como fluidez e formação de vapor alternam-se regularmente. Mas quando a vida primeiramente se agitou na terra, a matéria física e a vida não se alternaram. Os primeiros organismos unicelulares eram físicos e bióticos simultaneamente. Eles retiveram uma infraestrutura física mas manifestaram, ao mesmo tempo, traços supervenientes os quais ascenderam sobre esta infraestrutura, tais como reprodução. Reprodução é uma função biótica, mas é baseada em um substrato físico, tais como o funcionamento das moléculas de DNA. A função de tais moléculas pode ser fisicamente explicada. Mas a questão de como e por que a molécula de DNA carrega informação que serve à reprodução transcende a física e toca o centro da biologia com uma disciplina de nível posterior.

Aqui nós vemos o que é notável sobre a evolução emergente. Ela não confina entidades a uma existência material unidimensional mas tem, em circunstâncias cruciais, incrivelmente produzido uma realidade totalmente nova que é imprevisível e irredutível. É uma realidade que é caracterizada – como Charlie D. Broad (1925), pioneiro do pensamento emergente, certa vez comentou – pela novidade, imprevisibilidade e irredutibilidade. Emergência trouxe a natureza viva na terra à existência, trazendo com esta natureza viva uma multidão de reinos e domínios de níveis crescentemente mais elevados de organização. Eventualmente, a emergência reconheceu uma hierarquia de arranjos de seres, uma ordenação multidimensional dos seres. Neste incrível mundo, a espécie humana deu um passo à frente como uma novidade tardia, totalmente material e ainda assim enfaticamente mais do que isso.

VII - IDIONOMIA

Em 2002 surgiu um livro escrito por um especialista em complexidade evolutiva, Harold J. Morowitz, com o título notável, *The Emergence of Everything*. Morowitz distingue vinte e oito emergências, da emergência de galáxias à emergência de povos do Neolítico. Em meu livro, eu sou mais seletivo e distingo cerca de uma dúzia de níveis de emergência. Eu deixo o número preciso aberto porque minha filosofia permanece um sistema aberto. Eu ofereci um perfil preliminar da evolução emergente acima, mas as aplicações pródigas de Morowitz deixam claro que precisamos de uma definição mais crítica e precisa. Qual é a característica específica da emergência? Em minha visão esta é a idionomia, i.e. cada nível emergente é governado por suas leis distintas. Evolução emergente implica que o processo evolutivo na natureza se manifesta de tal forma que novos arranjos do ser surgem, os quais foram e são organizados de acordo com um regime de leis de seu próprio tipo.

Biólogos evolutivos contestarão aqui que a evolução é um processo aleatório, baseado no acaso. Certamente, no curso da evolução processos aleatórios tais como variação e seleção executam um papel importante. Mas isto não significa que o resultado final seja aleatório. Pelo contrário, visto em um contexto mais amplo, aleatoriedade pode servir a um propósito; esta pode exercer um papel na realização de um plano. Todo operador de cassinos sabe sobre isso. Nós vemos este serviço a um plano na gênese da vida na terra. Todo novo arranjo do ser que se revelou em organismos e populações expôs a arquitetura oculta do mundo vivo. Em todos estes níveis, sistemas orgânicos começaram a se apresentar com atividades governadas por leis. Assim, a bactéria e outros organismos unicelulares são conduzidos por princípios biológicos; plantas, além disso, também seguem princípios vegetativos; atividades animais são especialmente governadas por princípios sensitivos, e seres humanos se caracterizam por meio de princípios mentais e morais. Assim, no longo prazo, a evolução parece não como caótica, mas como um processo estruturado de mudança. A sistemática dos reinos biológicos desenvolvidos por *Lineu* testemunha disso, assim como a cooperação interdisciplinar entre as ciências modernas da vida.

Um dos argumentos mais conclusivos que tem sido apresentado contra a ideia de evolução emergente como um reconhecimento de níveis idionômicos é que esta não explica como estes níveis vieram à existência. Eu admito esta objeção sem reservas; sim, de fato uma explicação causal está ausente. Embora os princípios da teoria evolutiva Darwinista, como competição, variação, seleção e transmissão genética, possam explicar mudanças graduais, elas não explicam o abrupto avanço inovador que é distintivo da emergência. Algo semelhante pode ser dito sobre as turbulências que os biólogos moleculares têm descoberto ocorrerem no genoma de espécies na forma de fusão, inserção, duplicação, endossimbiose e semelhantes (veja meu exemplo do chimpanzé e dos humanos acima). Estes distúrbios no DNA também não oferecem uma explicação para a emergência. Comumente eles destroem a sintonia fina do organismo em relação ao seu ambiente e, na maioria das vezes, eles conduzem à destruição ao invés de à renovação da vida.

No entanto, aqui também há razão para ampliar nossa visão filosófica. Poderia ser que, em circunstâncias específicas, fenômenos tais como a seleção natural e a turbulência genética favoreceram a elevação da vida criando as condições necessárias para uma ordenação da vida em um nível superior. Quem sabe, pelo acaso eles criaram, passo a passo, aquelas condições que fizeram um organismo ou população particular em um momento afortunado receptivo a um novo sistema de regras e leis? Neste caso, as turbulências e transições, enquanto não sejam a causa explanatória poderiam, no entanto, ser uma ocasião apropriada para cruzar um limiar. Eles poderiam formar o nível de substrato sobre o qual os sistemas vivos poderiam continuamente reorganizar e a si mesmos e se sujeitarem a novas leis modais.

Na próxima seção eu quero retornar a esta suposta receptividade das criaturas vivas a leis mais elevadas. Para o momento deveria estar claro que o cenário contrário – apresentando mutações moleculares e turbulências como uma base suficiente de explicação para a emergência – não tem qualquer benefício. Pois neste caso emergência não seria mais emergência, pois a novidade, imprevisibilidade e irredutibilidade teriam sido explicados. Se a vida com suas formas exuberantes de expressão é apenas uma extensão da matéria inanimada, então nós perdemos nossa visão expandida. Nós caímos novamente na visão de túnel do materialismo.

Eu quero discutir uma questão final aqui. Qual é a significância da idionomia de níveis emergentes para o status de espécies biológicas? Criacionistas gostam de ver as espécies, em bases bíblicas, como idionômicas. Em sua visão elas são, uma por uma, a expressão de uma estrutura criacional constante. Dooyeweerd chega a uma conclusão similar, não em uma base bíblica, mas filosófica. Em sua visão, as características típicas de uma espécie representam sua assim chamada “estrutura de individualidade.” E esta estrutura de individualidade tem, assim como a essência

na filosofia platônica, o status de uma lei imutável. Como consequência deste “essencialismo”, cada espécie deve ser vista como um tipo constante, a expressão de uma estrutura de identidade imutável, governada por leis. Em outras palavras, na filosofia de Dooyeweerd, a idionomia está conectada com a antiga doutrina de constância da espécie, mesmo que o contexto espiritual seja diferente. A partir da perspectiva da evolução emergente, eu não sei onde ir com esta forma rígida de idionomia.

Ainda assim, espécies não são um fluxo corrente; elas não são contínuas umas com as outras. Mesmo em nossas experiências diárias, reconhecemos espécies como grupos distintos; elas têm seu próprio “caráter biótico,” como Dick Stafleu afirma (2006, Ch. 22). Para ser mais preciso, uma espécie é uma comunidade reprodutiva de seu próprio tipo e tem uma durabilidade relativa. O tordo canta de uma forma distinta do canto do rouxinol. As muitas espécies de árvores de mangues crescem diferentemente das muitas espécies de coníferas. Todas as espécies incorporam leis específicas da espécie. Mas esta idionomia não pode ser explicada em termos de estruturas de tipo pesadas, invariantes, diferentes para cada espécie; dever-se-ia postular milhões, dado a imensa variedade de espécies na taxonomia biológica. Não, esta idionomia é relacionada às estruturas modais. Espécies são variáveis, mas incorporações relativamente duráveis de um número limitado de leis modais, tais como nós encontramos anteriormente em diversos níveis de ser. Elas são aplicações, digamos, de leis pré-bióticas, bióticas, vegetativas, sensitivas e, em relação aos seres humanos, mentais e morais.

É por esta razão que em *Purpose* eu designei estas leis como “princípios germinativos” (*Purpose*, 63, 122, 254). Com este termo eu indico que os princípios biológicos têm um ponto de partida geral, mas também uma tendência de se enraizarem em uma realidade particular. Tome o princípio biótico da hereditariedade. Não importa quão geral, esta lei é particularizada em espécies específicas. Na pilosela (*Hieracium*) esta funciona diferentemente das ervilhas. Pois as flores da pilosela, contrariamente às flores da ervilha, podem também formar sementes sem a polinização, algo que Gregor Mendel, o pai da genética, teve de aprender a partir de uma série de experimentos fracassados. Assim, as espécies em si mesmas não são entidades criacionais constantes, mas aplicações variáveis de um número limitado de princípios modais germinativos.

Isto pode parecer surpreendente, mas não é. Pode-se comparar princípios biológicos com princípios que identificamos na vida humana, por exemplo na economia ou na moralidade. Constância também é ausente em princípios econômicos e morais. Nós não conhecemos uma economia padrão e uma moral universal, boa para todos os tempos, lugares e circunstâncias. Princípios econômicos ou morais são na verdade princípios germinais – o pai da igreja, Agostinho falou de “sementes” –, leis que têm um núcleo geral e imutável, mas que também se adaptam por meio de tentativa e erro às ambiguidades dos tempos e culturas. Tais leis são concretizadas – alguns filósofos gostam de dizer que “elas têm sido positivadas” – em sistemas de mercado e instituições morais de estilos divergentes e durabilidades relativas. Exemplos são as economias de mercado pré-capitalista e capitalista e os sistemas de moral puritano e libertário (ver Klapwijk 1994). De forma semelhante, eu proponho considerar as leis biológicas leis modais com uma extensa variedade de aplicações particularizadas. Por meio de um processo de tentativa e erro ao longo de milhões de anos, estas leis resultaram nesta variedade de espécies biológicas que a teoria evolutiva nos chama a atenção como sistemas de relativa durabilidade.

VIII - À LUZ DE GÊNESIS

A teoria da evolução emergente gera inúmeras questões. Por que os materiais moleculares se unem em um momento para formar as células procariotas e eucariotas? Por que as algas crescem para formar organismos vegetais? Por que os animais desenvolvem um lado interno sensitivo? Como pode um fenômeno emergente,

se não for explicado, ainda assim estar relacionado com uma forma de vida precedente? Pode-se determinar com precisão como as séries de emergências desenvolveram-se filogeneticamente desde a matéria até a humanidade? E último, mas não menos importante, como a emergência surge? Se assume-se que a hierarquia de ordenações emergentes não é produzida por organismos moleculares, isto não se torna um castelo construído no ar? Novamente, somos confrontados com o problema da receptividade.

Em minha visão, não se pode esperar uma resposta bem trabalhada a este problema a partir da ciência. Comumente, a ciência pode reconstruir como uma pré-fase facilitadora criou as condições básicas para as formas de vida emergentes. Por exemplo, cosmólogos chegaram à conclusão que, dado o rápido surgimento da vida na terra há quatro bilhões de anos, as moléculas orgânicas requeridas devem ter já estado presentes no espaço cósmico. Mas mesmo se os cientistas puderem traçar as pré-fases facilitadoras e o material orgânico para uma forma de vida superior, eles não terão satisfatoriamente explicado as características supervenientes do fenômeno emergente. Ao contrário disso, a emergência implica novidade irreduzível. Com o crescente interesse dos cientistas atuais demonstrado pela “re-emergência da emergência” (Clayton e Davies 2006), nós encontramos novamente um segredo enigmático: o problema da base racional final desta novidade emergente. Por que o mundo de poeira e energia se desdobra em novos mundos? Por que ele se torna receptivo às propriedades emergentes e hierarquia biológica. Mas Harry Cook (2010) confronta este tema: sobre o que eles baseiam sua visão de emergência e hierarquia? Se os cientistas descobrem o paradigma da emergência idionômica sem serem capazes de oferecer um relato racional de sua origem, não necessitamos desenvolver aqui, nesta dificuldade última, uma visão de emergência que é baseada em considerações de uma natureza totalmente distinta?

Deixe-me ser mais específico. Até agora, olhamos para o problema das origens a partir do ponto de vista da ciência. Agora é o momento de olhar para o problema das origens a partir do ponto de vista da fé. Talvez seja necessário não apenas recompor nossas visões científicas, mas também nossas convicções religiosas. O que podemos afirmar sobre o fenômeno da evolução e emergência, em fé, e particularmente à luz da narrativa bíblica da criação?

IX - CRIAÇÃO E O VIR-À-SER

Eu irei abordar primeiramente as conexões entre Gênesis 1 e 2. Teólogos falam aqui da primeira e da segunda narrativa da criação. Eu chamaria isso de um enorme desentendimento. Gênesis 1 (ao 2:3) é na verdade uma mensagem da criação, um hino à majestade do Criador. Mas Gênesis 2 (do verso 4 adiante) é diferente. É uma história no sentido de vir-à-ser. Dever-se-ia distinguir agudamente criação e vir-à-ser. “Criação” se refere a algo vindo à existência a partir do nada. “Vir-à-ser” ou “história” se refere a um processo de emergir a partir de outra coisa, i.e. um processo de mudança. Deus, que em Gênesis 1 chamou o mundo e os humanos a existirem a partir do nada, em Gênesis 2 (a partir do verso 4) traz os humanos à existência a partir de algo mais. De fato, se lê que ele moldou o primeiro ser a partir do barro e soprou o fôlego da vida em suas narinas. Isto não é criação: isto é uma história de vir-à-ser, contada como uma parábola para o benefício de pessoas familiares com cerâmica. Portanto, minha primeira conclusão: Gênesis 1 é a pedra de toque para opiniões sobre a criação. Mas o vir-à-ser flui a partir da criação: Deus criou um mundo que está se tornando. Ele queria demonstrar suas múltiplas intenções com a criação em uma história de vir-à-ser. Gênesis 2 é a pedra de toque para o vir-à-ser.

Eu adicionarei o que segue para elucidar o que foi dito acima. No princípio, Deus criou os céus e a terra, i.e., a totalidade da realidade criada, como um mundo determinado por sua poderosa palavra e ordenações. Assim, Deus não criou apenas o estado material inicial do cosmos – um equívoco popular. Não, sua ação cria-

tiva é abrangente. Deus criou o princípio e a continuação, como Gênesis 1 claramente indica. Ele estabeleceu o universo cósmico, mas também a realidade terrestre, também o mundo das plantas, o mundo animal, e a humanidade, criada à sua imagem. Gênesis 1 não é uma história de origens, ou de um passado que se foi para sempre. Pelo contrário, ele nos inclui, e até mesmo o futuro, mesmo se nossa mente não conseguir compreender isso. A origem dos primeiros seres humanos na terra apenas entra em cena a partir de Gênesis 2. É ali que a narrativa do vir-à-ser se inicia, a história do caminhar de Deus com Adão e Eva e sua semente.

Eu agora faço uma conexão com a evolução. Não se encontra o conceito moderno, “evolução,” na Bíblia. Mas é claro que aquilo que nós agora entendemos por “evolução” não é criação ou o vir-à-ser, não um início instantâneo, mas uma derivação de algo a mais. A partir disto eu deduzo – minha segunda conclusão – que tentativas criacionistas de traduzir o processo de evolução de volta à sucessão dos seis dias de Gênesis estão fadadas ao fracasso. Se alguém quer relacionar o conceito moderno de evolução ao texto antigo da Escritura, então não relacione este com Gênesis 1, mas com Gênesis 2. Relacione com os humanos que Deus, em seu cuidado pelo mundo criado, moldou a partir da matéria disponível.

Eu traço uma terceira conclusão. Se Gênesis 1 é uma história da criação e Gênesis 2 é uma história do vir-à-ser, então a história da criação oferece uma base para a narrativa do vir-à-ser. Então a ordem da criação, i.e. a ordenação da criação, é determinativa para a dinâmica do vir-à-ser e para os processos evolutivos que se revelam subsequentemente naquilo que é criado. A ordem da criação é, de acordo com a Bíblia, instituída por Deus. Assim, um crente tem boas razões para confessar que a idionomia que nós encontramos em distintos níveis do ser – da matéria à moral – é, em última análise, fundada na teonomia, i.e. em leis do Deus criador.

Agora eu elaborarei minha última conclusão. Dada a teonomia, as ordenações e propósitos do fenômeno emergente não se tornam um castelo construído no ar por minha rejeição do materialismo. Obviamente, não podemos imaginar o grande espetáculo da evolução na terra com suas aventuras emergentes à parte do estrato material sobre o qual esta se desenvolveu no decorrer de cerca de quatro bilhões de anos. Mas olhando com os olhos da fé, nós vemos um mundo que está aberto ao seu Criador. Assim se este mundo em momentos cruciais de sua história filogenética demonstra uma receptividade fundamental às leis de uma ordem mais elevada e se reorganiza em muitas ocasiões de forma correspondente, esta receptividade tem que ser entendida em termos de responsividade. Em última análise, o mundo temporal, o mundo do vir-à-ser, está respondendo às ordenações divinas. Então, eu concluo que há de fato uma linha ascendente de emergência e ela deve ser vista como estando embebida na ordem a criação. Talvez ninguém tenha expressado esta responsividade à ordem da criação como meu amigo inglês, David Hanson que, em resposta ao meu livro, disse: “O processo evolutivo não é empurrado pelos mecanismos moleculares, mas puxado pela ordem da criação.”

Mantendo em mente a primazia da ordem a criação – nas palavras de Calvino: As “leis da criação” de Deus (1964: II.2.xvi) – se torna agora amplamente claro porque eu tenho dificuldades com Dobzhansky e Peacocke que, como uma consequência rigorosa do modelo da Evolução Teísta, fundem a criação e a evolução colocando que Deus cria (tempo presente) por meio da evolução. Também se torna totalmente claro porque eu tenho dificuldades com Dembski e Behe que, de acordo com sua teoria do design inteligente, veem a evolução como um processo interrompido por intervenções criativas, incidentais.

X - GÊNESIS 1 COMO UM TEXTO LITÚRGICO

Deixe-me agora focar em Gênesis 1, e o primeiro versículo: “No princípio criou Deus.” Minha questão aqui é: a que este “no princípio” se refere? Este seria uma determinação de tempo para Deus, ou se refere a nós e à nossa experiência do tempo? A visão

de Agostinho é notável. Deus não está no tempo; pelo contrário, Ele reina por todas as eras. Se existe o tempo, ele é criado por Deus; ele é, na verdade, uma criatura de Deus. O Deus eterno criou o mundo como uma realidade temporal para alcançar seus planos e propósitos no mundo. Resumindo, o “no princípio” não é uma determinação de tempo para Deus, mas uma indicação para o nosso benefício e nossa experiência do tempo.

Agora retornamos ao versículo 5 e o que segue, onde os dias da criação são relatados. Aqui, também, a questão emerge, ao que estes dias da criação se referem? Uma mulher certa feita fez um comentário a mim após uma palestra: “Eu não posso me preocupar excessivamente sobre estes seis dias da criação, pois aos olhos de Deus mil anos são como um dia.” Eu concordei completamente; veja o Salmo 90:4. Os dias da criação também não são uma determinação de tempo que afeta a Deus; eles nos afetam. Nós, seres humanos, somos tão encerrados no tempo que o conceito de “criação” seria totalmente além de nosso entendimento se não pudéssemos imaginar a obra da criação do Eterno em relação ao tempo. Como humanos, nós não podemos pensar além de: primeiro Deus fez isto, depois aquilo, e então aquilo outro. Assim, os dias da criação são uma acomodação da Bíblia às restrições de nossa habilidade imaginativa humana. Em um texto comparável, Calvino algumas vezes fala de Deus se “acomodando” à fraqueza de nosso entendimento. Em sua obra *Institutas da Religião Cristã* ele adiciona, apenas para ficar claro: “Pois quem é tão desprovido de intelecto ao ponto de não entender que Deus, por assim dizer, balbucia a nós como enfermeiras estão acostumadas a fazer com crianças pequenas?”

São os dias da criação uma construção auxiliar, um tipo de mecanismo de ensino para nós? Não totalmente! Pois porque a Bíblia fala de dias da criação, e não de semanas ou anos da criação? Teólogos respondem que Gênesis 1 é um documento literário. Ele oferece uma estrutura literária. Para eles Gênesis 1 é um tipo de diário dos atos criativos de Deus

Eu não sigo nesta linha. Claramente, Gênesis 1 é literatura, até mesmo literatura internacional. Mas este nível literário é uma característica não intencional, não importante. Gênesis é, acima de tudo, um documento de fé. Mas então por que, desde o ponto de vista da fé, Gênesis 1 fala tão explicitamente sobre os dias da criação e um dia de descanso? Êxodos 20 oferece a resposta no quarto mandamento: “Lembre-se do dia de sábado para santificá-lo.” Pois quando é dito que Deus criou em seis dias e então descansou no sétimo, isto é dado para nós seguirmos. Ou seja, o conceito da criação não nos é dado como uma estrutura literária, mas como uma estrutura litúrgica. É a estrutura na qual Judeus, Cristãos e Muçulmanos por todo o mundo honram o Criador dos céus e da terra. Eles querem celebrar os atos criativos de Deus com a ajuda dos dias de trabalho e o dia de descanso, renovados todas as semanas.

Isto é relevante para nosso tópico? Certamente! Se os dias da criação têm implicações litúrgicas; se eles são designados para serem um mecanismo litúrgico para aqueles que querem celebrar os atos de Deus na criação e comemorá-los em dias especiais, então eles nos apontam a significância dos dias ordinários de trabalho. Então eles não oferecem nem uma estrutura científica para biólogos cristãos, nem uma estrutura literária para teólogos. Assim, se torna insuficiente fazer nossas observações evolutivas assim como nossas ocupações literárias uma referência de medida para nosso entendimento de Gênesis 1. Então os dias da criação são vistos por nós como dias ordinários, comuns, como os criacionistas clássicos propuseram a nós por muitos anos. Mas nós não fazemos estes dias ordinários algo especial. Em fé nós os consideramos como dias para celebrar e imitar.

XI - EM UMA PERSPECTIVA CRIACIONAL-MESSIÂNICA

Ao concluir, eu foco em dois campos de linguagem. Existe de fato, como os proponentes da Evolução Teísta geralmente co-

mentam, uma linguagem de evolução e uma linguagem da religião. Uma oferece explicação, a outra oração e adoração. Estas duas deveriam ser mantidas separadas! Mas lembre-se que a Palavra de Deus é como uma espada de dois gumes (Hb 4:12). Como consequência, sua mensagem em linguagem religiosa tem um impacto crítico sobre a linguagem evolutiva. Pois a evolução não é, por definição, uma “amiga da fé,” como as visões monofônicas dos materialistas e naturalistas claramente demonstram. Qual é a mensagem da linguagem religiosa da Igreja pelas eras? Que o Criador descansou no sétimo dia e desta forma nos convida a segui-lo e celebrar este dia de descanso.

Este seguir ao Criador não pode ser cumprido com um acender de velas semanal na igreja, *i.e.* com uma fixação litúrgica sobre o passado. Pois o Novo Testamento explicitamente exorta o crente: “Permaneça, então, um Sábado de descanso para o povo de Deus” (Hb 4:9). Resumindo, a mensagem da criação é um motivo dinâmico. A linguagem de Gênesis se estende por todo o tempo até um dia de descanso no futuro. Ela é simultaneamente uma linguagem litúrgica e profética. Ela afirma que nós, e toda a criação, estamos nos movendo, peregrinos no caminho da celebração de um Sábado da Cidade de Deus. Nós lemos a história da criação – uma criação que aguarda em “ardente expectativa” pela revelação dos filhos de Deus (Rm 8:19) – e que na conclusão dizemos “Ano que vem em Jerusalém!”. Esta é a razão porque eu

já há vinte e cinco anos argumentei por uma rearticulação da filosofia reformacional em uma “perspectiva criacional-messiânica” (Klapwijk 1987).

Agora, se a peregrinação à cidade de Deus é de fato o ponto da liturgia de nossa vida, então é tempo de recomeçar. Primeiramente iremos recomeçar a linguagem da ciência evolutiva. Nós furamos os balões dos axiomas materialistas e buscamos momentos de emergência e direcionalidade no processo de evolução, mesmo que as afirmações das ciências nunca alcancem a finalidade da shalom. Nós também reiniciaremos a linguagem de nossa fé. Nós furamos os balões das cronologias criacionistas e buscamos em nossos dias rotineiros pelos momentos de liturgia, uma liturgia, o clímax da qual alcança e se refere à finalidade da shalom.

Podem a criação e a ciência evolutiva ser reunidas? Muitos tropeçam sobre estas questões, especialmente jovens cristãos. Eles desistem, orlando-se abatidos e indiferentes. Parece ser um passo muito largo da Bíblia às aulas de biologia com sua teoria da evolução. E onde estão as igrejas em tudo isso? Muitas ainda mantêm um silêncio ensurdecedor. Ainda assim não é certo que a evolução seja sem significado e que os seres humanos sejam um acidente da natureza. Existe uma luz no horizonte. Mas ao dizer isto, é essencial que a evolução seja reconhecida como emergente e a mensagem a criação como liturgia e profecia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augustine, A. (1961), *Confessions*, transl. by R.S. Pine-Coffin, Middlesex: Penguin Books.
- Behe, M.J. (1996), *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Chemical Evolution*, New York: The Free Press.
- Behe, M.J. (ed.) (2007), *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism*, New York: The Free Press.
- Broad, C.D. (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, New York: Routledge and Kegan Paul.
- Calvin, J. (1964), *Institutes of the Christian Religion*, translated by Henry Beveridge, Grand Rapids, MI: Eerdmans. Also www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.i.html.
- Clayton, P., Davies, P. (ed.) (2006), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Collins, F.S. (2006), *The Language of God*, New York: Free Press.
- Cook, H. (2010), 'Naturalisme en fysicaïsme: Een reactie op Remco Muis en Henk Geertsema', *Beweging* 74(1), 44-45.
- Darwin, C.R. (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London: John Murray.
- Dembski, W.A. (1998), *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dembski, W.A. (1999), *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.
- Dembski, W.A. (ed.) (1998). *Mere Creation: Science, Faith, and Intelligent Design*, Downer's Grove, IL: InterVarsity Press.
- Dobzhansky, T.G. (1973), 'Nothing in biology makes sense except in the light of evolution', *The American Biology Teacher* 35(3), 125-129. Also www.pbs.org/wgbh/evolution/library/10/2/text_popl_102_01.html.
- Dooyeweerd, H. (1957), *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 3, Amsterdam: H.J. Paris.
- Jelsma, T. (2010), Review of Klapwijk (2008), *Pro Rege* 38(3), 29-32.
- John Paul II (1997), 'Message to the Pontifical Academy of Sciences', *The Quarterly Review of Biology* 72, 381-383.
- Klapwijk, J. (1987), 'Reformational Philosophy on the Boundary between the Past and the Future', *Philosophia Reformata* 52, 101-134. Also jacobklapwijk.nl/public/files/07_reformational.pdf.
- Klapwijk, J. (1994), 'Pluralism of Norms and Values: On the Claim and Reception of the Universal', *Philosophia Reformata* 59, 158-192. Also jacobklapwijk.nl/public/files/02_pluralism.pdf.
- Klapwijk, J. (2008), H. Cook, ed., *Purpose in the Living World? Creation and Emergent Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press [published UK 2008, US 2009] (Referred to as Purpose).
- Klapwijk, J. (2009), *Heeft de evolutie een doel? Over schepping en emergente evolutie*, Kok, Kampen.
- Lamoureux, D.O. (2008), *Evolutionary Creation: A Christian Approach to Evolution*, Wipf and Stock, Eugene, OR. creation belief and the paradigm of emergent evolution 31
- Morowitz, H.J. (2002), *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*, Oxford: Oxford University Press.
- Numbers, R.L. (1992), *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley: University of California Press.
- Peacocke, A.R. (2004), *Evolution: The Disguised Friend of Faith? Selected Essays*, Philadelphia, PA: Templeton Foundation Press.
- Scherer, S. (1998), 'Basic Types of Life', in Dembski (ed.) (1998).
- Scott, Eugenie C. (1997), 'Antievolutionism and Creationism in the United States', *Annual Review of Anthropology* 26, 263-289.
- Scott, Eugenie C. (2000), 'The Creation-Evolution Continuum', ncse.com/creationism/general/creationevolution-continuum.
- Stafleu, M.D. (2006), *Relations and Characters in Protestant Philosophy*, www.freewebs.com/relationsandcharacters.
- Teilhard de Chardin, P. (1976), *The Phenomenon of Man*, Harper Perennial 1976 [originally published in French, 1955].
- Yahya, H. (2007), *Atlas of Creation*, www.harunyahya.net/V2/Lang/en.
- Yunis, J.J. and O. Prakash (1982), 'The Origin of Man: A Chromosomal Pictorial Legacy', *Science* 215, 1525-1530.

