

# A Ecologia como chave hermenêutica da Criação e da Evolução\*

ISABEL VARANDA\*\*

Porque existimos e somos o que somos? Que caminhos nos trouxeram até aqui? O que é e o que significa esta consciência de presença no universo, esta consciência de si mesmo e do outro?

A ciência e a religião procuram, cada qual segundo método próprio, interrogar a realidade em busca de respostas não só para o *quê* da vida – âmbito específico da ciência –, mas também para o *porquê* do *quê* da mesma vida – âmbito específico da religião.

A nós, humanos do terceiro milénio capazes de ciência e de fé, ocidentais, culturalmente alimentados pelo caldo de cultura greco-latino-cristão, não nos espantam as cosmogonias e antropogonias religiosas e científicas sistematizadas na doutrina da Criação e na teoria da Evolução. Saudamo-las como património dinâmico da humanidade e mesmo como património cósmico, testemunho do esforço maiêutico das eras que, incansavelmente, buscam trazer à luz a razão de ser, a consciência de ser e o sentido de ser

---

\* O presente texto é uma versão retrabalhada da conferência que tive o privilégio de fazer no quadro do Congresso Internacional: *Darwin's impact on science, society and culture a 21<sup>st</sup> century reassessment. 200<sup>th</sup> anniversary of Darwin's birth – 150th anniversary of the publication of Origin of species – 10-12 september 2009* –, organizado pela Faculdade de Filosofia do Centro Regional de Braga da Universidade Católica Portuguesa. Ofereço este estudo ao professor Jorge Coutinho, como humilde tentativa de exprimir a minha gratidão pela ciência e pela sabedoria com que tem pautado a sua presença na Universidade, da qual tenho tido o privilégio de usufruir, ao longo dos anos. O professor Jorge Coutinho é, e será sempre, fonte de inspiração para nós. Bem-haja.

\*\* Faculdade de Teologia (UCP-Braga): mivaranda@gmail.com

da *odisseia da vida*. O que mais nos espanta é que, peregrinos nos caminhos do terceiro milénio depois de Cristo, atingidos picos de inventividade e de criatividade nunca vistos, capazes de perscrutar o infinito e de produzir a nanociência, ainda alimentemos com tanta ingenuidade, para não dizer simplismo – ou consideremos tão irrelevante, que nem vale a pena desmistificar – o conflito entre a ciência e a fé.

Se a diplomacia silenciou a guerra aberta, não terminou com a guerra-fria. Ela está activa quando afirmamos que não há oposição entre os discursos, e o fazemos com base na desclassificação de um ou de outro; quando a ciência e a fé, embora, justamente, distanciando-se do concordismo, se entrincheiram em dogmatismos científicos e religiosos castradores; quando os casos Galileu e Darwin – casos sérios, mas tópicos – foram e ainda são infundadamente hipertrofiados e acriticamente generalizados, perpetuando o mito da incompatibilidade do pensamento criacionista (em sentido não fundamentalista) com o pensamento evolucionista, ou da ciência com a fé.

Dizer que não há oposição nem lugar para o concordismo entre ciência e fé; deixar abertura à teoria do *intelligent design* e ao princípio antrópico; dizer que os métodos são distintos e irreduzíveis; saudar a autonomia dos saberes; concordar com o princípio teórico da aliança entre estes ou mesmo explicitar a origem cristã da ciência moderna, como fez o físico francês Pierre Duhem<sup>1</sup> – são coisas que nem a fé nem a ciência poderão não aceitar pacificamente. Importaria, talvez, definitivamente, procurar as razões que alimentam o falacioso conflito, acrítica e ideologicamente ainda tão inscrito nos sistemas educativos e na mentalidade comum. Coloca-se aqui não só a questão da responsabilidade intelectual, mas também da responsabilidade política no compromisso da epistemologia com a *polis*. Este compromisso é um convite permanente a superar a imaturidade de um certo conceito arrogante de saber, que nos torna, uns e outros, intolerantes e intoleráveis.

Não tenho dificuldade em concordar com George Steiner quando diz que a «descoberta científica e a invenção técnica [...] regerão cada vez mais o nosso sentido da história social e o idioma apropriado a esta história»<sup>2</sup>. Mas subscrevo, com a mesma facilidade, a convicção de que «a inteligência humana persistirá em colocar questões que a ciência decretou ilícitas ou sem resposta»<sup>3</sup>; porque há construções fora da gramática comum da ciência. Permanentemente, a inteligência humana é visitada pela intuição «tão estranhamente resistente

---

<sup>1</sup> Cf. Peter HODGSON, *L'origine chrétienne de la science moderne*, in Cardinal Paul POUPARD, *Après Galilée. Science et foi : nouveau dialogue*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 141-142.

<sup>2</sup> George STEINER, *Grammairs de la création (Grammars of Creation, 2001)*, Éditions Gallimard, Paris, 2001, 401.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 401.

à falsificação, de que há algo de mais profundo, há ‘outro’ fora do alcance da nossa existência elementar»<sup>4</sup>.

No fundo, o que a todos nos move, pelos caminhos da ciência e da fé, é a busca incessante do significado científico, teológico, ecológico e político deste momento da evolução da criação. Seja seguindo pelos caminhos da ciência, seja pelos caminhos da fé, seja pelos cruzamentos de uns e de outros, somos todos peregrinos fascinados pela «extravagância de ser» (John Haught) num universo que é o *já* e o *ainda não* da criação e da evolução.

A tese que vos proponho está implícita e, de algum modo, enunciada, no tema em estudo: *A Ecologia como chave hermenêutica da Criação e da Evolução*. Começarei por introduzir algumas premissas, estabelecendo assim o cenário de problematização e de questionamento. Esta primeira etapa desemboca na proposição de um espaço inter-epistemológico, acessível à ciência e à fé, no qual a Ecologia aparece como denominador comum e factor de desenvolvimento da interdisciplinaridade. Dou como supostos os lugares mais ou menos comuns da crise ecológica, que estarão, no entanto, implícitos nas considerações que se seguirão.

O que nos interessa, sobretudo, é mostrar o potencial exploratório da proposição.

### **Premissas:**

1. O que é que se passou no(s) começo(s) para que o universo seja e seja assim? O jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin lembra-nos de forma categórica que «é impossível chegar ao verdadeiro começo seja do que for»<sup>5</sup>. Impossibilidade tanto mais radical quanto é certo que, se, por hipótese, a ciência chegasse a decifrar e a compreender os mecanismos e operações das origens e da evolução das coisas e dos seres, o mistério da Vida permaneceria, e nunca, diz ele, chegaríamos a poder «vangloriar-nos de ter enfim esclarecido o mistério do Homem»<sup>6</sup>. Não é dito, todavia, que estejamos condenados à ignorância. Aliás, as contínuas descobertas nos diferentes domínios científicos confirmam que é possível desbravar o terreno da ignorância do ser humano sobre si mesmo, sobre o universo e sobre o sentido profundo de todas as criaturas. Precisamos, no entanto, de dispor dos instrumentos adequados à interpretação dos elementos

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, 30-31.

<sup>5</sup> Teilhard de CHARDIN, *La place de l'Homme dans la Nature. Le Groupe Zoologique Humain* (1949) *Œuvres*, t. VIII, Seuil, Paris, 1963, 93.

<sup>6</sup> IDEM, *La Paléontologie et l'apparition de l'Homme* (1923) *Œuvres*, t. II, Seuil, Paris, 1956, 80.

que nos chegam. Este é o verdadeiro problema que se coloca aos cientistas e que, a maior parte das vezes, desemboca em verdadeiros impasses. Que método seguir e que processo iniciar para ultrapassar o paradoxo intrínseco aos novos conhecimentos? De um lado, as abundantes informações científicas contidas em cada nova descoberta; e de outro lado, a escassez de sentido que elas trazem aos enigmas e ao mistério da vida em geral.

2. No texto sobre *Paléontologie et l'apparition de l'Homme*, Teilhard de Chardin vê este paradoxo não como um impasse ou aporia mas como um paradoxo útil; no seu entender, o facto de nós próprios sermos seres vivos faz com que o mistério da vida não nos seja totalmente inacessível. Com efeito, escreve, «compreendendo com maior precisão quanto a nossa natureza está intimamente ligada às entranhas da Terra, chegaremos a uma ideia mais magnífica da unidade orgânica do universo»<sup>7</sup>. Mas, prossegue, «por mais poderosa que a História possa ser para dilatar a consciência que podemos ter do mundo, ela é incapaz de, por si mesma, nos explicar este mesmo Mundo»<sup>8</sup>. Porque o mistério da vida é irreduzível a uma cadeia físico-química, por mais complexa que ela seja. Algo escapa aos microscópios. A ciência perde-se nos caminhos do passado onde os começos se esbatem e a origem dos começos é inacessível. Por outras palavras, o começo do que começa a ser (Criação, em registo religioso) escapa aos principais requisitos da investigação científica e mesmo que a ciência chegue a reproduzir logicamente a cadeia de desenvolvimentos da vida, ela não nos ensinará nada sobre «as forças secretas que animaram este belo desenvolvimento»<sup>9</sup>.

3. Em suma, no que respeita ao mistério mais apaixonante da história da humanidade – o das suas próprias origens e de tudo quanto existe –, a ciência não conseguiu até hoje dar uma explicação. Existem hipóteses mais ou menos plausíveis, mas o mistério permanece. O próprio Charles Darwin confessa na sua autobiografia: «O mistério do começo de todas as coisas é insolúvel para nós»<sup>10</sup>. Mas este reconhecimento não significa que o mistério nos é inacessível. O simples facto de o reconhecermos e o nomearmos já representa uma certa forma de aproximação. O ser humano é capaz de a ele aceder e de o habitar, como nos mostram as cosmogonias e antropogonias religiosas (v. g. Génesis 1-2), as quais, através de narrativas redigidas num «estilo mítico», procuram representar o inexprimível e ajudar o espírito humano a aceder ao mistério do fundamento.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *The Autobiography of Charles Darwin*, ed. Nora Barlow, London, Collins. Trad. fr. por J. M. Goux, *Darwin: l'autobiographie*, Belin, Paris, 1985, 76.

4. Àqueles que pretendem ler a Bíblia como cientistas ou como um livro científico vale a pena recordar que a Sagrada Escritura não nos oferece um tratado de cosmologia nem de paleontologia, nem de biologia, nem mesmo de ecologia, no sentido de um conhecimento positivo e sistemático da constituição dos seres e da sua inserção e dinamismo interno e externo no contexto dos ecossistemas. Já os Padres da Igreja o tinham entendido. Basílio de Cesareia, por exemplo, numa das suas homilias, fala «desses autores de tratados» que emitem toda a espécie de conjecturas sobre o mundo. «Mas – diz ele – não será isso que me fará falar com desdém do nosso relato da Criação, sob pretexto de que o servidor de Deus, Moisés, nada tenha dito das suas formas, não tenha avaliado o perímetro da terra em 180 mil estádios, nem medido quanto muda no ar a sombra da terra quando o sol passa debaixo dela, e que ele não tenha explicado enfim como esta sombra projectada sobre a lua provoca os eclipses»<sup>11</sup>.

A intenção subjacente aos textos bíblicos é teológica e religiosa; não é científica.

5. Seja qual for o valor do argumento aos olhos dos cientistas, não podemos silenciar as confissões de fé daqueles que se confrontaram antes de nós com a questão da vida e do sentido. Através da sua fé, eles indicaram o *lugar* inaugurado pelo começo do que não existia na Origem, antes do começo: esse *lugar* sem ser e sem o ser, onde tudo era indiferença; Deus (*ens a se*), criando a diferença<sup>12</sup> (*ens ab alio*), transforma-o em *lugar* habitado pela diferença, em *lugar* abençoado e em promessa de crescimento, multiplicação e plenitude: «Deus abençoou-os e disse-lhes: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra...» (Gn 1,28).

6. Deus cria seres perfeitos na sua ordem, mas não finalizados na sua ordem. A perfeição desta ordem reside precisamente na sua capacidade de finalização, de autoconstrução e de autodeterminação. No caso da criação do ser humano, um exercício retrospectivo recapitula o caminho subterrâneo de uma *intentio profundior* orientada, num projecto antrópico a longo termo, para o estádio de

---

<sup>11</sup> BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, *Sources Chrétiennes* 26 (introdução e tradução de Stanislas Giet), Cerf, Paris 1950, 481-483. Ver: Pierre GISEL, «Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la Création?», in *Laval théologique et philosophique* 52, 2 (1996) 355-364; Pierre GISEL – Lucie KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifique, discours de foi*, Labor et Fides, Genève, 1999.

<sup>12</sup> O segredo da vida, como resistência à morte e à extinção, não foi gritado aos quatro ventos, mas chegou até nós como sussurro consistente. Em meados do século XIX, o génio darwinista deu eco a este sussurro, vindo das profundezas da evolução. O mundo toma progressivamente consciência do dado óbvio, que sempre conheceu: a diversidade das espécies como segredo de sobrevivência e, portanto, como condição de vida.

uma liberdade inteligente, dotada de consciência reflexiva ao serviço de uma incessante busca da inteligibilidade do universo e da vida<sup>13</sup>.

Pela Criação – que, ao contrário da tese sustentada pelo «criacionismo» fundamentalista, não é entendida pela tradição hebraico-cristã como acção instantânea e simultânea para todas as espécies – o Criador inaugura e faz dom de uma história da qual só o prólogo aparece escrito. Este *lugar* na origem da história é de uma natureza diferente da natureza da história. Ele releva de uma irreducibilidade categórica quer às teorias científicas quer às classificações históricas e quer mesmo às construções teológicas.

7. Os séculos senilizaram Deus com atributos metafísicos de que até hoje tem permanecido refém: Omnipotente, Omnisciente, Imutável, Absoluto, Impassível, Eterno... No século XXI, por mais que tais atributos mantenham a sua pertinência filosófica, a fé e a teologia têm dificuldade em lidar com um Deus assim. Também a ciência. Tais atributos não parecem falar do Deus de Jesus Cristo que é o Deus da criação, o Deus da evolução e o Deus Amor «auto-oblativo» e salvífico. O Deus de Jesus Cristo é «extravagância» de amor: onipotente amor, omnisciente amor, imutável amor, absoluto amor, eterno amor. Deus é mistério de amor sem fim ou não é Deus. Porque *é* e *é* simplesmente amor, cria criaturas capazes de ateísmo<sup>14</sup>, como diz Emmanuel Lévinas, e cria um universo capaz de «discorrer livremente», segundo as palavras de John Haught.

A evolução do criado ajuda-nos a libertar o Criador do espartilho dos atributos clássicos; e o Criador ajuda-nos a libertar a evolução das forças cegas do instinto, introduzindo o ímpeto do amor que, longe de ser cego, é todavia mais forte do que a morte<sup>15</sup>.

8. A «aliança dos saberes» (Ilia Prigogine e Isabel Stengers) como projecto e método epistemológico, se não preconiza a separação hermética entre a fé e a ciência, tampouco defende a promiscuidade entre os dois domínios; ela supõe, como requisito de referência, uma cirurgia de precisão pela qual é possível identificar um espaço transitivo inter-epistemológico: da fé à ciência e da ciência à fé. Falta instruir um referencial de fundamentação da credibilidade,

<sup>13</sup> Para mais amplo e profundo desenvolvimento sugerimos a leitura de Christoph SCHÖNBORN, *Hasard ou plan de Dieu? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la Foi e de la Raison*, Cerf, Paris, 2007.

<sup>14</sup> Deus na evolução acompanha o Universo no seu fazer-se diferente de si, radicalmente outro, ao ponto de poder existir *etsi Deus non daretur*.

<sup>15</sup> «No mais profundo de si mesma, a evolução é portanto *realmente* a adaptação do mundo ao mistério do Amor sem fim», in John HAUGHT, *Criacionismo e Evolucionismo. Em 101 questões e respostas*, Gradiva, 2009, 109.

legitimidade e importância deste espaço bem como o nexo nesta passagem inter-epistemológica.

A disposição para entrar neste espaço, mais do que assente no reconhecimento da «debilidade gnoseológica», supõe a decisão e a competência para, de forma assertiva e rigorosa, cada interlocutor comunicar o saber específico e estar à altura de expor em comum não só o saber sob a forma de resposta, mas sobretudo o saber sob a forma de questão que interroga a resposta.

Este espaço é certamente de natureza epistemológica, mas também é de natureza antropológica e política, o que fundamenta e legitima a sua consideração como espaço potencialmente comum.

### Proposta:

Fazer habitar neste espaço inter-epistemológico o conceito de ecologia<sup>16</sup>. Por um lado, ele permite unificar diversas disciplinas, desde as ciências exactas às ciências humanas, passando pelas ciências religiosas; por outro, sendo denominador comum à Criação – sabedoria ecológica – e à Evolução – ciência ecológica – o espaço epistemológico entre a doutrina da Criação e a teoria da Evolução deixa de ser *terra de ninguém* e lugar interdito, passando a ser reconhecido como espaço possível para *inter-dizer* a Criação na Evolução e a Evolução na Criação.

#### 1. Porquê fazer habitar neste espaço o conceito de ecologia?

Penso que a questão ecológica é um *kairós* para a ciência e para a religião, para que uma e outra se repensem à luz das problemáticas cruciais da ecologia. Nesta perspectiva, o cristianismo e as religiões em geral, por um lado, e a ciência, por outro, precisam de trabalhar no sentido de trazer à luz «as possíveis e reais afinidades» entre religião e ecologia e entre ciência e ecologia, que possam ser *pivots* de recomposição das relações entre religião e ciência<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> No século XIX, a biologia concentrou a sua atenção no estudo do ser vivo no seu ambiente natural. A palavra «ecologia» é forjada neste contexto pelo biólogo alemão Ernst Haeckel que, em 1886, com o neologismo «ecologia», pretendia significar «a ciência da economia, dos hábitos, do modo de vida, das relações vitais entre os organismos», in Ernst HAECKEL, *Generelle Morphologie der Organismen*, I, Berlim, 8, citado por Pascal ACOT, *Histoire de l'écologie*, PUF, Paris 1988, 44. Desde então, o conceito de ecologia mudou substancialmente. Segundo a definição do sociólogo espanhol Manuel Castells, a ecologia é «um conjunto de crenças, de teorias e de projectos que consideram a humanidade como um dos componentes de um ecossistema mais vasto e desejam manter esse sistema em equilíbrio (homeostasia), numa perspectiva dinâmica e evolucionista», Manuel CASTELLS, *Le pouvoir de l'identité*, II: *L'ère de l'information*, Fayard, Paris, 1999, 142.

<sup>17</sup> Esta metodologia também é sugerida pela socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, mas no contexto da reconfiguração das relações entre a religião e a modernidade.

A tese que proponho para exploração pode ser formulada nos seguintes termos, em quatro pontos: 1. O cristianismo pode e deve dizer à ciência que «há uma forma religiosa de defender a causa ecológica», oferecendo ele próprio um contributo original e singular; 2. O cristianismo pode encontrar uma figura ecológica de presença no mundo que lhe permitirá desempenhar um outro papel na «aliança dos saberes», no concerto democrático, e na construção de um mundo de paz e justiça para toda a criação; 3. De acordo com a perspectiva de John Haught: «a teologia não pode apresentar a sua própria visão da verdade de um modo que não tenha em conta as bem fundamentadas descobertas da biologia, da geologia, da paleontologia, da astronomia ou de qualquer outra ciência.»<sup>18</sup> 4. A ciência, por seu lado, não põe em causa o seu carácter científico ao ter em conta eco-visões decorrentes de outros saberes.

## 2. Sobre a legitimidade e pertinência do espaço inter-epistemológico

Um primeiro elemento que pode contribuir para a justificação deste espaço tem a ver com a atitude fundamental do ser humano diante do universo e do mistério da vida. O ser humano não se contenta com o quê da vida; busca o porquê. Por isso, a investigação sobre o que é a vida e o que é o mundo sempre esteve, e está cada vez mais, ligada à interrogação sobre o que significa a vida e o que significa o mundo. Este facto, reforçado pela consciência que o pensamento científico e que o pensamento teológico têm de que nenhuma ciência ou disciplina chegam a uma teoria explicativa do todo, contribui para a fundamentação da possibilidade metodológica de abertura inter-disciplinar e consequente justificação de um espaço inter-epistemológico.

Um outro elemento tem a ver com a ecologia. Por um lado, a ciência sabe que a questão ecológica é uma questão antropológica e que a crise ecológica tem como fundamento um problema antropológico não resolvido. Por outro lado, o ser humano escapa à ciência que ele próprio produz. Ou seja, a ciência não alcança uma explicação cabal do seu autor/ produtor. Tem sentido e relevância científica, que a ciência, sem pôr em risco a sua cientificidade, se deixe interpelar por outros saberes, incluindo antropologias não científicas (em sentido estrito); noutros termos e concretizando: cabe à ciência prestar atenção ao projecto de Homem e de mundo de que, por exemplo, a antropologia cristã e a cosmologia cristã são portadoras. Garantido isso, a participação no espaço inter-epistemológico, a partir dos *porquê* e dos *para quê* da vida – a que a Teologia procura responder –, pode trazer luzes para o *quê* da vida – que a ciência procura descrever e entender.

---

<sup>18</sup> JOHN HAUGHT, *Cristianismo e Evolucionismo...*, op. cit., 116.

### 3. O espaço inter-epistemológico

Assim esboçados dois dos critérios de aferição da legitimidade e pertinência do espaço inter-epistemológico, passo a introduzir nesse espaço o conceito de «hierarquia de explicações», desenvolvido pelo teólogo americano John F. Haught<sup>19</sup>. Gostaria, no entanto, de explicitar previamente conotações da palavra hierarquia que não me parecem úteis na matéria em questão. Hierarquia pode significar a ordenação de elementos por grau de importância. «Hierarquia de explicações» poderia, portanto, ser entendida neste sentido. Nada me leva a pensar que é este o sentido que o professor John Haught lhe atribui, mesmo se, de certa maneira, ele está implícito, na medida em que cada disciplina considera justamente a sua explicação mais coerente e mais pertinente do que as outras.

O termo hierarquia tomamo-lo, aqui, no sentido de distribuição ordenada das explicações. Trata-se portanto de uma hierarquia formal/funcional, uma hierarquia não de superioridade e inferioridade, mas de diversidade formal. Não se trata, portanto, de uma hierarquia monárquica, mas de uma hierarquia democrática. Ora uma hierarquia democrática, por definição, exclui imperalismos metodológicos e cognitivos; antes, acolhe diversos níveis de explicação, todos sustentáveis no seu próprio nível, todos possíveis, como diz o professor Haught, «resultando uma explicação mais rica e profunda do que aquilo que cada uma por si só poderia proporcionar»<sup>20</sup>. Assim, estabelecido um protocolo inter-epistemológico, uma hierarquia de explicações liberta-nos do corpete disjuntivo/excludor em termos de *ou-ou*, ao mesmo tempo que organiza o espaço inter-epistemológico como espaço interrogativo onde convergem a observação científica e a contemplação religiosa num todo interrogativo marcado pela extensividade fenoménica e pela intensividade auto-reflexiva e de sentido integrador.

No espaço inter-epistemológico, os limites, explicitados através de uma cirurgia de precisão, como já referi anteriormente, são como que limiares críticos a partir dos quais se desenvolvem dinâmicas de transição da forma empírica

---

<sup>19</sup> John F. HAUGHT, *Cristianismo e evolucionismo...*, op. cit..

<sup>20</sup> *Ibidem*, 106. «Todas estas explicações fazem sentido no seu próprio nível. E todas podem existir sem se contradizerem e sem competirem umas com as outras. Tomadas em conjunto, elas constituem uma explicação mais rica do que aquilo que cada uma, por si só, poderia proporcionar. A vida neste universo também se presta a uma tal hierarquia de explicações... Existe em cada uma das ciências uma autonomia legítima... a teologia pode também reivindicar um lugar, num outro nível da hierarquia, para a explicação da vida. E ao fazer isso não se intromete – no sentido de estar a competir – nos vários níveis de explicação científica, como se tivesse uma explicação ‘melhor’ que a que esses níveis têm. Em vez disso, a teologia defende que a explicação última da evolução é a criação divina. E fá-lo de um modo que não perturba, de forma alguma, a integridade das várias ciências... Em termos teológicos, o facto de Deus querer que o universo se desenvolva de um modo extravagantemente criativo não elimina as descrições químicas, genéticas ou evolucionista da vida», *Ibidem*, 107-108.

para o conteúdo simbólico. Ciência e fé, ambas olham as estrelas no céu como pontos de interrogação e como pontos de admiração.

O que foi dito até este momento sugere que o espaço inter-epistemológico é um convite «à unificação do nosso saber». Reconhecida a hierarquia de explicações, esse espaço potencia o desenvolvimento de um dos critérios de veracidade de um modelo, comum à cosmologia e às outras ciências naturais, avançado pelo Professor Georges Coyne: «força explicativa unificadora»<sup>21</sup>. Penso que este critério pode ser *analogicamente* transposto para o espaço inter-epistemológico. Neste, ciência e fé podem potenciar a «força explicativa unificadora», superando o método do «gap-worker» que distingue radicalmente entre «the coming-into-existence of things from their coming-to-be-what-they-become»<sup>22</sup>. O risco do contrário também é grande. A inter-epistemologia em vez de força unificadora pode ser força falsificadora. Mesmo assim, considera George Coyne: o critério da *força explicativa unificadora*, «se for aplicado com precaução, parece ser um dos mais criativos para o progresso do nosso conhecimento»<sup>23</sup>.

### Concluindo: A evolução da criação conta com um ser ético

A religião não entrega o universo à ciência com medo; ela vive antecipadamente o deslumbramento diante de uma nova claridade no conhecimento e na odisseia da vida.

Confessamos um só Deus: O Deus da Criação é o Deus da Evolução.

Confessamos que o cristianismo é a religião da humanização de Deus, da humanização do universo e da humanização do próprio ser humano. No que a este, concretamente, diz respeito, a religião cristã aponta a superação do instinto (pela consciência), a plenificação da natureza (pela cultura e pela graça); a relativização do determinismo (pela liberdade) e a dilatação da razão (pelo amor).

Por isto é que é possível que alguém escreva: «Aquele que exaltam como Messias transformou o mundo inteiro em hospício de inválidos; os fracos, os pobres, os débeis, chama-os seus filhos queridos – e os fortes?... Como podemos subir e progredir se emprestamos a nossa força aos miseráveis, aos aflitos, aos malandros preguiçosos e desmiolados? Deixemo-los afundar-se! Deixemo-los agonizar so-

<sup>21</sup> George COYNE, *Le rôle de la philosophie et de la théologie en cosmologie*, in Cardinal Paul POU-PARD, *Après Galilée...*, op. cit., 147.

<sup>22</sup> James P. MACKEY, *The scientist and the theologian. On the origin and Ends of Creation*, The Columba Press, Dublin, 2007, 29.

<sup>23</sup> George COYNE, *Le rôle de la philosophie et de la théologie en cosmologie*, in Cardinal Paul POU-PARD, *Après Galilée...*, op. cit., 147.

zinhos e na miséria. Sejamos duros, terríveis, implacáveis. Poucos, mas grandes, poderosos, divinos edificarão um reino com braços fortes, musculosos, autoritários, sobre os cadáveres dos doentes, dos fracos, dos aleijados»<sup>24</sup>. Trata-se de um texto claramente inspirado em Nietzsche... que, todavia, exprime uma verdade fundamental do cristianismo. Na verdade, este é, como diria o filósofo de Sils Maria, a «religião dos fracos». Não, porém, no sentido que aquele atribuiu à expressão.

De facto, o Deus de Jesus Cristo «transformou o mundo inteiro», mas não o transformou em «hospício de inválidos». No seu «amor auto-oblativo e promissor» (John Haught) não nos deixa entregues às forças cegas do instinto de preservação e da selecção natural: «os montes podem mudar de lugar e as colinas podem abalar-se, mas o meu amor não mudará» (Is 54, 10).

O Deus da criação e da evolução criativa, o Deus de Jesus Cristo, mostra-nos que a vida não é o prémio dos fortes e que o segredo da vida não é a dominação pela força mas o domínio em doçura. O segredo da vida não é um superlativo relativo de superioridade: o mais forte, o mais belo, o mais saudável, o mais adaptado, o mais «sortudo», o mais capaz. O Deus na evolução diz-nos que os pobres, os aleijados, os cegos não são danos colaterais, inúteis resíduos, desperdícios irrelevantes da evolução. Deus diz que todos têm lugar e todos são desejados e amados, com solicitude infinita: «eu habito em lugar alto e santo, mas estou junto ao abatido e humilde, a fim de animar o espírito dos humildes, a fim de animar o coração dos abatidos» (Is 57,15).

Desde que o *homo sapiens* se tornou *homo culturalis* a evolução deixou de ser acaso cego e lei determinística no tempo; é marcada por um impulso ético e cultural dominante; o impulso instintivo e natural é assumido no impulso reflexivo/ético e cultural, mostrando que a natureza não teme a cultura; antes, diria mesmo, anseia pelo vínculo nupcial com a cultura. O segredo deste vínculo revela-o Basílio de Cesareia, numa das suas homílias sobre o Hexaéméron: Deus «liga estreitamente pela lei de uma indissolúvel amizade, numa comunhão e harmonia»<sup>25</sup> a criação inteira. No seio da criação evolutiva, surge o *homo sapiens* capaz de humanizar, capaz de «amorizar» o universo<sup>26</sup>. Ou seja, a evolução da criação conta com um ser ético. Ela ganha uma dimensão ética e cultural que subverte o seu algoritmo materialista: a selecção natural deixa de ser acaso cego;

---

<sup>24</sup> Citação em Henry de LUBAC, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, Einesiedeln, 1984, 82. Na edição francesa das obras completas, II volume: *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 2000, 124. É justo referir – como bem o assinala Henry de Lubac em nota de rodapé – que esta anotação feita por Rainer-Maria Rilke, na sua juventude, depois de ler Nietzsche, não é representativa do seu pensamento.

<sup>25</sup> BASÍLIO DE CESAREIA, *Homélie sur l'Hexaéméron*, Sources Chrétiennes, 26 (texto grego, introdução e tradução de Stanislas Giet), Cerf, Paris, 1968<sup>2</sup>, 149.

<sup>26</sup> É este amor nas engrenagens da evolução que não nos deixa perecer e sustenta a confiança na promessa de um céu novo e de uma terra nova construída em paz e justiça com toda a criação.

diante da sua lei determinística, o ser humano é capaz de se posicionar com liberdade e de desafiar o tempo numa ânsia confiante de eternidade.

E, todavia, justamente porque o ser humano é dotado de liberdade, tem nas suas mãos o poder de construir e o poder de destruir, gerando o verdadeiro progresso ou comprometendo o seu futuro e o de toda a criação. Depende das opções que souber fazer.

Felizmente, o terceiro milénio, a braços com desequilíbrios ecológicos sem precedentes, está a desenvolver a consciência prática de que *extra naturam nulla salus*. «É agora, a partir do homem, que a Natureza vai poder continuar o seu caminho rumo a um futuro a descobrir»<sup>27</sup>, e a humanidade, com a natureza, vai poder continuar o seu caminho rumo ao seu futuro, também ele a descobrir.

Ora, «A busca do ser humano não pode ser senão rumo a uma maior responsabilidade, a uma maior liberdade para melhor escolher os seus projectos»<sup>28</sup>. Cabe-lhe como tarefa fundamental assumir, cuidar, preservar a liberdade da liberdade, para que não se torne escravo da sua liberdade e para que a liberdade não se torne tirania.

---

<sup>27</sup> Christian MONTENAT – Luc PLATEAUX – Pascal ROUX, *Pour lire la création dans l'évolution* (1<sup>a</sup> ed. 1984), Cerf, Paris, 1994, 116.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 120.