

Quando Criacionismo e Evolucionismo Tornam-se Indistintos: lições a partir da crítica de David Hume às explicações da natureza em sua totalidade

Eduardo Salles O. Barra¹

Resumo

O artigo analisa o ambicioso projeto de Richard Dawkins em *Deus, um delírio* (2007) compreendendo-o como uma tentativa – talvez inédita – de confrontar as teses criacionistas no seu próprio domínio, qual seja, o domínio das questões metafísicas ou cosmológicas. Assim compreendido o embate entre criacionismo e evolucionismo, é possível levantar dúvidas sobre o alinhamento preferencial do filósofo David Hume (1711-1776) com os defensores do evolucionismo. Seria a crítica de Hume ao teísmo também uma peça em defesa do ateísmo à la Dawkins? Espera-se, ao final deste artigo, mostrar que as possíveis respostas a essa pergunta devem ser predominantemente negativas.

Palavras-chave: Richard Dawkins. Ciência e metafísica. Religião natural.

WHEN CREATIONISM AND EVOLUTIONISM BECOME INDISTINCT: lessons from the criticism of David Hume to the explanations of nature in its entirety

Abstract

The article analyse the ambitious project of Richard Dawkins in *The God Delusion* (2006) as a try – perhaps unprecedented – to confront the arguments creationists in their own domain, namely the field of metaphysical or cosmological questions. Thus understood the conflict between creationism and evolutionism, it is possible to raise questions about the preferred alignment of philosopher David Hume (1711-1776) with the proponents of evolutionism. Hume's criticism would be to theism also a piece in defense of atheism à la Dawkins? It is claimed at the end of this paper to point that the possible answers to this question must be predominantly negative.

Keywords: Richard Dawkins. Science and metaphysics. Religion natural.

¹ Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná. barra@ufpr.br

Diante do enorme volume do que já se escreveu sobre a polêmica entre evolucionismo e criacionismo, creio que somente se deva retornar ao assunto se houver algo realmente inédito a ser dito a respeito. Infelizmente, num certo sentido, esse não é o caso deste artigo. O próprio título faz menção ao eminente filósofo David Hume (1711-1776) que, mesmo tendo vivido pelo menos meio século antes de Darwin e da polêmica desencadeada pelas ideias desse último, tem reiteradamente seu nome associado a essa discussão e sua filosofia é incessantemente interpretada como uma forma ancestral do evolucionismo darwinista. Talvez, portanto, tampouco a esse respeito, haja ainda o que se acrescentar ao que já foi dito e redito tantas vezes por tantos outros autores anteriores a mim.

O que pretendo dizer aqui – na expectativa de aí encontrar o meu grão de ineditismo – foi em parte motivado pela leitura do livro do célebre divulgador da ciência britânico Richard Dawkins, intitulado *Deus, um delírio* (2007). Dawkins não esconde que o seu objetivo é cortar o mal pela raiz: debelar o criacionismo banindo definitivamente a hipótese sobre a qual se estrutura, qual seja, a existência de Deus. Nada direi neste artigo que ou corrobore ou refute tão radical e ambicioso objetivo de Dawkins. O que despertou a minha atenção no seu argumento foi o fato de ele colocar uma teoria científica – o evolucionismo darwiniano – a serviço de uma tarefa tipicamente não científica, que, nesse caso, seria a derrocada da hipótese da existência de Deus. Em vista desse fato, todavia, interessa-me mais o modo como o seu argumento central foi construído. Suponho haver aí novidades relevantes tanto no modo de confrontar as diferenças entre darwinismo e criacionismo quanto no recurso às críticas de Hume ao último, com o intuito de articular a defesa do primeiro. Na maior parte deste artigo dedicarei minhas considerações a esse segundo aspecto. No mínimo, o ambicioso projeto de Dawkins levanta uma dúvida razoável sobre o alinhamento preferencial de Hume com os defensores do evolucionismo. Seria a crítica de Hume ao teísmo também uma peça em defesa do ateísmo? Espero, ao final deste artigo, mostrar que as possíveis respostas a essa pergunta devem ser predominantemente negativas.

Antes, porém, de entrar diretamente na análise comparativa dos argumentos de Dawkins e de Hume, quero considerar brevemente o primeiro aspecto apontado anteriormente, que diz respeito ao conflito entre criacionismo e evolucionismo. Para deixar clara a minha posição desde o início, devo dizer que considero a abordagem de Dawkins o resultado de adotar certo tratamento que não faz distinção entre criacionismo e evolucionismo, presumindo que haja um campo comum às pretensões de ambos, no qual poderiam ser finalmente comparadas e mensuradas suas distintas virtudes (se elas de fato existirem). No caso específico de Dawkins – talvez uma real novidade nesse tema –, o campo comum escolhido não pertence imediatamente ao campo das ciências, mas ao da religião e da teologia. O mais frequente, no entanto, é fazer o inverso, isto é, confrontar criacionismo e evolucionismo no campo que não pertence propriamente à teologia, mas sim às ciências.

Essa última posição é nitidamente assumida por aqueles que pretendem qualificar as doutrinas criacionistas como pseudocientíficas. Esse tipo de ataque ao criacionismo foi, em parte, motivado pelas tentativas recentes dos defensores da doutrina do *design* inteligente de obter das autoridades educacionais a autorização para ensinar nas escolas as doutrinas criacionistas ao lado das demais explicações científicas – sobretudo aquelas evolucionistas – para a origem da vida e do universo. Os críticos dessa orientação educacional insistiram no caráter não científico – ou até mesmo anticientífico – do criacionismo, com o intuito de evidenciar a sua completa externalidade e incompatibilidade com o ambiente escolar.² Quero deixar claro que não compartilho desse ponto de vista. Tenho

² Para dar um exemplo dessa posição, ouçamos o que escreveu recentemente a professora de filosofia francesa Veronique Le Ru a propósito do *design* inteligente: “os partidários desse movimento instrumentalizam, não a ciência, mas uma falsa ciência – a doutrina criacionista – para servir aos seus interesses de propaganda. (...) De pronto, eles procuram fazer crer que a teoria darwinista não é uma teoria científica, mas uma hipótese equivalente e concorrente com a hipótese criacionista. Ao proceder assim, eles procuram não somente elevar uma doutrina ideológica ao patamar de uma ciência, mas também rebaixar uma ciência (aquela da evolução) ao patamar de uma hipótese” (Le Ru, 2010, p. 111).

particular simpatia pelo que disse o filósofo norte-americano Philip Kitcher sobre os equívocos cometidos por aqueles que nunca se cansam de entoar o “mantra da testabilidade”.

“A ciência é testável”; logo, nenhuma doutrina criacionista pode ser científica. Nisso consiste o mantra da testabilidade e o seu uso triunfante contra as doutrinas religiosas travestidas de teorias científicas. A meu ver, ambos devem ser recusados por projetar muito mais sombra que luz sobre o problema que se deseja ver esclarecido,³ pois os que assim pensam agem como se ignorassem que outrora o criacionismo fora parte integrante de algumas das mais bem-sucedidas teorias científicas de então.

O *design* inteligente tem raízes profundas na história da cosmologia, das ciências da terra e da vida. Gerações de cientistas brilhantes e devotos acreditaram firmemente que suas pesquisas complementavam as palavras do Criador reveladas pelas sagradas escrituras, que estavam trazendo à luz essas palavras ao deciframo o livro da Natureza. Das especulações de Newton sobre o significado do seu “sistema do mundo” aos registros feitos por missionários sobre a fauna e a flora de seus domínios paroquiais, existe um corpo enorme de trabalhos de “filosofia natural” – aquilo que hoje chamamos de “ciência”, embora aquele termo não fosse então empregado nesse mesmo sentido – que foram orientados pelo *design* inteligente...

É um equívoco histórico grave, portanto, considerar que o criacionismo seja apenas uma superstição anticientífica. Kitcher recorda que na própria *A Origem das Espécies* há fortes indícios do reconhecimento da cientificidade do criacionismo – aquilo que Darwin chamou de “hipótese da criação independente”.⁴

³ Há muitos anos – bem antes de conhecer os elaborados argumentos Kitcher para esse propósito – escrevi algo bastante rudimentar no mesmo sentido. Ver Barra (2002).

⁴ Bem-entendido, todavia, esse reconhecimento não vem acompanhado de qualquer defesa generalizada da explicação criacionista. O reconhecimento ocorre num contexto muito específico, no qual Darwin confronta os limites de sua teoria para explicar, além da manutenção da variação encontrada na natureza, também a origem dessa variação. As condições para propor uma explicação não criacionista para essa origem somente surgiram no século 20, quando os experimentos de Mendel foram associados à evolução darwiniana. (Agradeço a um dos pareceristas anônimos desta publicação por haver me chamado a atenção para esse aspecto.)

Diante disso, Kitcher propõe outra estratégia para enfrentar as pretensões dos defensores do *design* inteligente: “Não há lugar para o *design* inteligente nas aulas de biologia porque é uma ciência refutada, uma ciência morta (*dead science*).” Ora, a única motivação pedagógica possível para o ensino de uma ciência morta é se o seu estudo contiver algum valor para a compreensão de outras “ciências vivas”. Pode-se admitir, por exemplo, que se deve ainda estudar a mecânica newtoniana – apesar de ela ser uma ciência falsa e morta – se isso representar de fato um ganho pedagógico para o aprendizado da relatividade e da mecânica quântica. “Para mostrar que o *design* inteligente nada tem a ver com as aulas de biologia, será preciso argumentar que a admissão dessa ciência morta somente pode ocorrer por uma motivação religiosa” (Kitcher, 2007, p. 12). Abdica-se, assim, de qualquer diferença de natureza entre criacionismo e evolucionismo, e a questão da admissão do ensino do primeiro nas escolas passa a ser considerada uma questão de *motivação* e, portanto, de política educacional e cultural – algo a ser decidido em amplos debates democráticos, não apenas com base nos vereditos de cientistas, de filósofos e de teólogos.

Dito isso, posso agora enunciar um ponto importante para a compreensão do que virá a seguir: o criacionismo será aqui encarado como uma doutrina que, se não chega a ser uma ciência propriamente dita, possui total afinidade com os seus padrões e as suas metas. Mesmo que se exija que uma ciência seja testável, o criacionismo poderá satisfazer esse critério. Afinal, somente foi possível mostrar, a partir de Darwin, que a “hipótese da criação independente” era falsa porque essa hipótese era, ela mesma, testável. Mesmo quando se adota critérios menos rígidos que a testabilidade, não seria razoável supor que a expansão das pesquisas empíricas francamente corroboradoras do evolucionismo não teve um papel decisivo no abandono do criacionismo. Exceto, portanto, pelo fato de que uma esteja morta e outra, viva, criacionismo e evolucionismo em nada se distinguem por suas credenciais científicas.

Por outro lado, no entanto, essa indistinção pode admitir um sentido reverso. O que deveríamos pensar de uma tentativa de estender o alcance das teses evolucionistas a tal ponto que elas pudessem confrontar não apenas as pre-

tensões das doutrinas religiosas com repercussões no seu campo científico, mas toda e qualquer pretensão feita com base em motivações religiosas, até mesmo aquela que lhes fosse mais fundamental, como seria o caso da própria crença na existência de Deus? Procurarei mostrar que algo bem próximo a isso – uma espécie de contraparte do criacionismo científico ou um certo evolucionismo *religioso* ou, talvez, ainda melhor, *metafísico* ou *cosmológico* – é justamente o que ocorre quando o evolucionismo é invocado para explicar aquilo que ocorre na “Natureza tomada em sua totalidade”, para empregar a sugestiva expressão de Hume, que discutiremos detalhadamente adiante.

Procurarei mostrar, em particular, que as posições e os argumentos de Dawkins em *Deus, um delírio* são exemplos desse tipo de extensão do evolucionismo a uma esfera extracientífica ou metafísica. Embora, todavia, minha orientação neste artigo seja francamente favorável ao ponto de vista evolucionista em prejuízo do seu rival criacionista – quando se confrontam no campo eminentemente científico –, não farei aqui uma apologia as suas inegáveis virtudes. Pelo contrário, terei atingido plenamente a minha meta se conseguir convencer os meus pacientes leitores de que certas defesas *metafísicas* do evolucionismo podem querer promover muito mais as suas fragilidades do que as suas virtudes.

O darwinismo a serviço da derrocada da religião

O argumento central de *Deus, um delírio* é apresentado no capítulo 4, intitulado “Por que quase com certeza Deus não existe”, no qual o autor resume do seguinte modo o seu intento:

Se o argumento deste capítulo for aceito, a premissa factual da religião – a Hipótese de que Deus Existe – fica indefensável. Deus, quase com certeza, não existe. Essa é a principal conclusão do livro até agora (Dawkins, 2007, p. 214).

A essa altura do seu argumento geral, portanto, Dawkins supõe não ter apresentado ainda razões suficientes para tornar “indefensável” a hipótese da existência de Deus. O argumento que se segue terá justamente essa missão. Por se tratar de um argumento negativo – destinado a provar a *indefensabilidade* da referida hipótese –, ele não será guiado por uma tese positiva nem terá um caráter construtivo, assumindo assim as feições de um argumento por “redução ao absurdo”, que consiste em enredar os argumentos contrários à tese que se deseja provar em contradições insuperáveis.

Para essa finalidade, Dawkins elege o *argumento da improbabilidade*, que se baseia na seguinte “tática do Boeing 747”: “a probabilidade de a vida ter surgido na Terra não é maior que a chance de um furacão, ao passar por um ferro-velho, ter a sorte de construir um Boeing 747” (Dawkins, 2007, p. 155). O argumento visa, em primeiro lugar, a afastar a possibilidade de que *a vida tenha surgido ao acaso*, posto que as chances de se constituir um cavalo ou um avestruz plenamente funcionais misturando, aleatoriamente, suas partes, são tão nulas quanto às relativas ao surgimento do Boeing 747 naquelas circunstâncias. Isso, no entanto, não é tudo que se deseja provar com tal tática. Normalmente os defensores do criacionismo compreendem que “não surgir ao acaso” seja sinônimo de “surgir pela deliberação de um ser sobrenatural”. Eis, portanto, o ponto de chegada quando se adota aquela tática:

Por mais estatisticamente improvável que for a entidade que se queira explicar através da invocação de um designer, o próprio designer tem de ser no mínimo tão improvável quanto ela. Deus é o Boeing 747 Definitivo [*ultimate*] (p. 156).

Dito de outro modo, qualquer entidade capaz de projetar uma coisa tão improvável quanto o universo ou qualquer um dos seus pequenos arranjos (da articulação de um minúsculo sapo ao complexo conjunto da floresta amazônica), teria de ser ainda mais improvável que as suas criações.

Dawkins insiste que o darwinismo pode oferecer uma alternativa a essa extrapolação indevida da tática do Boeing 747. “O entendimento profundo do darwinismo nos ensina a desconfiar da afirmação fácil de que o design é a única alternativa para o acaso, e nos ensina a buscar rampas gradativas de uma complexidade que aumente lentamente.” E ele próprio complementa esse diagnóstico com a observação de que essa desconfiança poderia ter surgido mesmo antes de Darwin, por intermédio de filósofos que “compreenderam que a improbabilidade da vida não significa que ela necessariamente tenha sido projetada, mas não conseguiram imaginar qual seria a alternativa” (Dawkins, 2007, p. 156). O exemplo aqui oferecido de filósofo que alcançou tal compreensão interessa-me diretamente: ninguém menos que o escocês David Hume, que se converte assim em uma espécie de precursor de Darwin. Ao final deste capítulo, para atestar a força que pretende imprimir a essa observação, Dawkins recorre às seguintes observações de Daniel Dennett, em seu *Darwin's Dangerous Idea* (1995): “[a tática do Boeing 747 Definitivo é] uma refutação irrefutável, tão devastadora hoje como quando Filo a usou para derrotar Cleantes nos *Diálogos* de Hume, dois séculos antes” (apud Dawkins, 2007, p. 212).

Filo e Cleantes são os dois principais personagens concebidos por Hume para representar as posições sobre a origem da ordem natural que ele contrapõe em seus *Diálogos*. Antes, porém, de entrarmos propriamente no conteúdo das teses confrontadas nos *Diálogos*, vale resumir em três pontos os primórdios das teses darwinistas atribuídos a Hume por Dawkins: (i) a vida não surgiu ao acaso; (ii) a suposição de um desígnio sobrenatural não é o único modo de explicar a complexidade da vida; (iii) a hipótese de que Deus existe é indefensável. O que é evidente, mesmo numa inspeção superficial dessas três afirmações, é o fato de que a tese (iii) não ter uma associação imediata com as duas anteriores, que, ao contrário, têm entre si uma afinidade notória. Nas seções a seguir, procurarei avaliar se esse conjunto de teses se enquadra de fato ao escopo das expectativas de Hume com os seus *Diálogos*, para que fique patente a sua virtual indisposição tanto em afirmar quanto em refutar a tese (iii).

O suposto protodarwinismo de Hume

O programa crítico e especulativo que Hume cumpre nos *Diálogos* tem como meta escrutinar o argumento do desígnio, na sua época – meados do século 17, na Grã-Bretanha – sustentado pela teologia natural e pelas filosofias teístas de matriz newtoniana e destinado a “provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e a sua semelhança com a mente e a inteligência humanas” (Hume, 1992, p. 31). Devo adiantar que Hume praticamente não terá o que contestar acerca da primeira parte daquilo que se pretende provar com o argumento do desígnio, a saber, a existência de uma Divindade. Os problemas por ele identificados concentram-se na segunda parte, isto é, a pretensão de que haja semelhanças entre a natureza desse ser sobrenatural, a cuja ação se atribui a criação do mundo, e a mente e a inteligência humanas. Dito de outro modo, o ponto problemático desse tipo de argumento teológico não é, para Hume, a sua conclusão de que existe uma causa do universo que designamos Deus, mas a pretensão de que a natureza desse Ser Supremo possa ser pensada em “analogia ou semelhança com as perfeições humanas” (Hume, 1992, p. 30), quais sejam, sabedoria, pensamento, desígnio e conhecimento.

A esse respeito, Hume observa que da aplicação correta das “regras da analogia” – o “método de raciocínio” tacitamente admitido e empregado no argumento do desígnio – “se segue que a ordem, o arranjo ou o ajustamento das causas finais não constituem por si sós a prova de um desígnio”, pois “por tudo que nos é dado saber a priori, *a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou o móvel da ordem*, do mesmo modo que a mente os contém” (Hume, 1992, p. 29; os itálicos são meus). A conclusão de que a ordem do mundo possa ter sido estabelecida do mesmo modo tanto pela mente sobrenatural (mas pensada em analogia com a mente humana) quanto pela própria matéria, decorre do fato de que não se pode provar que a ordem pertence mais essencialmente a uma que a outra. Teremos oportunidade de retornar essa linha de raciocínio adiante. Por ora, vejamos melhor como o texto de Hume se organiza e como ele concebe os personagens que tomaram parte no diálogo.

Os personagens dos *Diálogos* são três: Demea, Cleantes e Filo. O condutor das discussões é Demea, que representa o homem de espírito aberto e disposto a ouvir e considerar os argumentos apresentados por ambos os lados em disputa. A disputa é protagonizada por Cleantes, que representa os teóricos do desígnio, e Filo, que desempenha o papel do cético, embora possa não corresponder a todos os estereótipos nem manejar com a desenvoltura desejada os tropos tradicionais do ceticismo filosófico.⁵

De qualquer modo, o ceticismo de Filo é, sem sombra de dúvida, o assunto central dos *Diálogos*. A esse respeito, o mais importante é observar que os desafios céticos de Filo ao argumento do desígnio não são dirigidos à sustentação de qualquer tese oposta a esse piedoso argumento – como poderia ser a tese (iii) de Dawkins, que afirma a insustentabilidade da existência de Deus. Os desafios de Filo repetem uma consagrada estratégia argumentativa cética, constituída pela tentativa de promover a polifonia (ou a *diaphonia*), isto é, a multiplicidade dos discursos e das razões, com o intuito de favorecer a percepção da igual força (*isosthéneia*) das partes em conflito. Sendo assim, o objetivo da tese protodarwiniana de Hume (“por tudo que nos é dado saber a priori, a matéria pode conter originalmente em si mesma a fonte ou o móvel da ordem, do mesmo modo que a mente os contém”) não é exatamente provar a insustentabilidade da hipótese da existência de Deus, mas revelar a *isosthéneia* dos discursos opostos sobre a fonte e a causa da ordem universal. Essa tese, portanto, não favorece nem aqueles que defendem que a ordem seja inerente à matéria (os protodarwinianos, tais como seriam os ateístas e epicuristas do tempo de Hume) nem aqueles que defendem que a ordem seja inerente apenas à mente e ao pensamento (os criacionistas e defensores do argumento do desígnio).

Desse modo, por meio do seu mais evidente porta-voz, Filo, Hume revela todas as suas ressalvas aos poderes conferidos a “essa frágil faculdade da razão”. Ele, no entanto, o faz sobretudo quando se trata de um tipo de pretensão

⁵ Para uma apresentação bastante completa e compreensiva dos padrões argumentativos da tradição do ceticismo filosófico, ver Porchat (1994).

bem determinada, qual seja, quando se quer por meio da razão “decidir acerca da origem dos mundos ou rastrear sua história de eternidade em eternidade”. Quando se trata de dúvidas sobre tópicos tão elevados, tão abstratos, tão distantes da vida e da experiência cotidianas, a lição de Filo é jamais confiá-las à “debilidade, cegueira e estreiteza da razão humana”. No restante dos *Diálogos*, Hume passará em revista a um número considerável de sistemas cosmogônicos rivais – religiosos ou não, materialistas ou não, racionalistas ou não, animistas ou não – com o objetivo não de recusar seu assentimento a qualquer um deles, mas de revelar o caráter indecível da pergunta que todos a seu modo se esforçam por responder e, então, recomendar que “uma suspensão do juízo é, para nós, o único recurso razoável nestes casos” (Hume, 1992, p. 113).

O ceticismo de Hume

Filo aponta, basicamente, dois problemas no argumento criacionista de Cleantes: (i) a suposição de uma dualidade irreconciliável entre a ordem das ideias e a ordem das coisas e (ii) a pretensão de “transferir para o todo uma conclusão acerca das partes” (Hume, 1992, p. 38). Vejamos em maiores detalhes como ambos os problemas emergem no argumento de Cleantes.

O criacionismo de Cleantes surge de um gênero de raciocínio ao qual Filo pouco ou nada teria a se opor, desde que contido dentro dos limites anteriormente apontados. O raciocínio em questão é a analogia entre a “arte” do arquiteto e o plano da criação: a casa construída segundo um plano que o arquiteto concebeu em pensamento e o universo que, da mesma forma, deve ter surgido segundo um plano concebido pela mente divina. Sobre tal raciocínio analógico, o próprio Cleantes observa:

não é de modo algum necessário aos teístas provar a semelhança entre os trabalhos da Natureza e da arte, pois essa similaridade é a auto-evidente e inegável (...) A matéria é a mesma, a forma é igual; que mais é preciso para exibir uma analogia entre suas causas e para comprovar que todas as coisas se originaram de uma intenção e propósito divinos? (Hume, 1992, p. 49).

Disso, então, se segue que “por mais que se insista em raciocínios arditos, um mundo ordenado, bem como uma linguagem coerente e articulada, continuarão a ser aceitos como *uma prova incontestável de desígnio e intenção*” (Hume, 1992, p. 51; os itálicos são meus).

A réplica cética de Filo ao argumento criacionista de Cleantes consiste, basicamente, em perguntar por que o “pensamento” e a “ordem das ideias”, isto é, uma parte tão ínfima da Natureza “deveria constituir uma regra para outra parte da Natureza remotamente situada em relação à primeira? Por que deveria constituir uma regra para o todo? Uma ínfima parte pode prover a regra para o universo?” (Hume, 1992, p. 40). O que Filo definitivamente se recusa a admitir é que “*as operações de uma parte nos capacitem a concluir acertadamente sobre a origem do todo*”, especialmente se se tratar dessa “diminuta agitação do cérebro que denominamos ‘pensamento’...” (Hume, 1992, p. 38; os itálicos são meus).

O ceticismo de Filo, todavia, vai mais longe e se arma de recursos argumentativos ainda mais poderoso quando deixa de atacar diretamente o sistema criacionista de Cleantes e faz a apologia do sistema materialista, não com o simples objetivo de expressar sua adesão a esse último, mas, conforme dissemos antes, para mostrar que ambos se equivalem quando pretendem que “*as operações de uma parte nos capacitem a concluir acertadamente sobre a origem do todo*”. Vejamos, então, o ceticismo de Filo em ação.

Admite-se que certas partes do mundo material se dispõem de maneira ordenada por si mesmas, pois disso temos experiência na geração e crescimento vegetativo nos seres vivos. Também temos experiência de ideias que se dispõem em ordem por si mesmas. Assim, então, como no caso anterior, *isso ocorre sem nenhuma causa conhecida*. Admite-se, pois, que tanto o “mundo material” quanto o “mundo mental ou universo de idéias” são “governados por princípios semelhantes e dependentes, em suas operações de um sortimento de causas” (Hume, 1992, p. 63). Por que, no entanto, “deveríamos pensar que *a ordem é mais essencial a um do que ao outro*? E, se ela requer em ambos os casos [isto

é, no mundo material e no mundo mental] uma causa, que estaremos ganhando com nosso sistema, ao buscar a origem do universo de objetos em um universo similar de idéias?” (Hume, 1992, p. 65).

Note-se que desse modo Filo não contesta de forma alguma a suposição de haver uma ordem na natureza que afastaria definitivamente a suspeita de que a vida teria surgido ao acaso. E ele o faz admitindo a conclusão obtida pelo “método de raciocínio” que o próprio Cleantes diz utilizar (“o que observamos nas partes podemos inferir em relação ao todo”). Por esse método, sabemos que há uma “ordem dos seres naturais” e que “tudo certamente está governado por leis fixas e invioláveis”, de tal modo que “em qualquer hipótese, cética ou religiosa, *o acaso não pode ter lugar*” (Hume, 1992, p. 88; os itálicos são meus). Resta saber, então, a origem ou a fonte dessa ordem incontestável.

Eis-nos diante do problema que Hume julga insolúvel – um genuíno limite, o limite mais evidente do conhecimento humano, o limite além do qual o raciocínio analógico de Cleantes perde toda a sua validade. Sem dúvida é natural que se atribua a ordem que observamos nos nossos pensamentos à “razão”, bem como a ordem que observamos nos seres vivos à “geração” – ou como dizemos, depois de Darwin, à “seleção natural”. Ao empregar tais termos, todavia, não implica que conhecemos ou que podemos vir a conhecer o modo de operar dos princípios ou mecanismos que eles nomeiam. Nas palavras de Hume, “razão” e “geração” são meras indicações de “certos poderes e atividades mentais, cujos efeitos conhecemos, mas cuja essência nos é incompreensível”. Dessa constatação, Hume conclui numa direção que contraria frontalmente as pretensões mais ambiciosas de Dawkins com o seu darwinismo triunfante: “nenhum desses princípios, mais do que o outro, se destaca o suficiente de modo a ser tomado como *um padrão para a Natureza em sua totalidade*” (Hume, 1992, p. 95; os itálicos são meus).⁶

⁶ Para uma defesa da leitura proposta por Dawkins e Dennett dos argumentos de Hume nos *Diálogos*, ver Silva (2006). Com base em esclarecedoras análises dos argumentos de Hume, Silva sustenta que eles constituem “uma antecipação de uma idéia central em Darwin; ou seja, Hume não estava simplesmente demonstrando que o argumento do desígnio era um argumento estru-

Não se pode, portanto, saber se o “princípio ordenador inerente e originário” encontra-se no pensamento ou na matéria. Sendo assim, a única possibilidade de decidir em favor do sistema religioso defendido por Cleantes – ou, na hipótese inversa, contra ele e a favor do sistema materialista – seria “provando a priori que a ordem está inseparavelmente ligada, por sua própria natureza, ao pensamento; e que ela, por si mesma ou com base em princípios fundamentais desconhecidos, não pode jamais ser inerente à matéria” (Hume, 1992, p. 98). Ora, Cleantes não pode fornecer a prova requerida, assim como o materialista tampouco pode oferecer a contraprova. A indecidibilidade da questão, contudo, não significa que o argumento ficará inconcluso, isto é, que não haja ao menos uma conclusão sólida e construtiva a ser retirada dessa longa cadeia de razões. O que Hume parece querer ver conclusivamente estabelecido é: *todos os sistemas metafísicos ou religiosos se equivalem quando pretendem afirmar teses sobre a origem ou a causa da ordem natural como um todo*, na medida em que nada mais têm a exhibir a seu favor do que um tipo de argumentação analógica, e jamais podem provar que a ordem esteja mais intrinsecamente vinculada aos seus princípios prediletos (seja a matéria, seja o pensamento, seja o desígnio, seja, enfim, qual for) que aqueles que mais agradariam aos seus adversários.

O darwinismo metafísico de Dawkins

Podemos agora retornar as considerações de Dawkins sobre Hume e revisá-las à luz do exame do argumento supra. Vimos que, para Dawkins, filósofos como Hume compreenderam que a improbabilidade da vida não justificaria arriscar um argumento do tipo Boeing 747 Definitivo. Certamente

turalmente desqualificado ou mesmo paroquial: de fato, Hume estava a propor uma alternativa” (Silva, 2006, p. 122-123). Em comunicação pessoal, Silva informou-me que atualmente tenderia a ler o argumento de outro modo. Ele me sugere a leitura do artigo de Marques (2005). Nesse artigo, Marques objetiva mostrar que “tudo o que a intrigante hipótese epicúrio-materialista de Filo (ou Hume) provou é que é possível conceber que a ordem e a funcionalidade do mundo tenham surgido sem a intervenção de uma inteligência e um desígnio, mas ela não é, por si só, capaz de infundir a mínima plausibilidade a essa suposição, a ponto de levar-nos a acreditar nela ou mesmo abalar seriamente a hipótese contrária de Cleantes” (Marques, 2005, p. 143).

o ataque de Hume ao argumento de Cleantes foi motivado por sua suspeita de que se tratava de um exemplo desse último tipo de argumento: explicar algo de grande complexidade (a ordem natural) recorrendo a um princípio ou razão ainda mais complexa e, portanto, ainda mais inexplicável (a inteligência e o desígnio com os quais foi criada). Dawkins ainda diz mais a respeito de Hume. Ele acusa sua pouca imaginação para encontrar uma alternativa à explicação da ordem natural com base na inteligência e no desígnio de uma mente sobrenatural. Tal alternativa somente estaria disponível cerca de 83 anos após a morte de Hume – e exatos 80 anos após a publicação dos *Diálogos* – com a publicação de *A Origem das Espécies*, em 1859. Resta saber, contudo, se Hume enxergaria no darwinismo algo como uma autêntica alternativa ao criacionismo de Cleantes. Vamos conceder a Dawkins que assim teria ocorrido e que, portanto, o que faltou a Hume foi mesmo imaginação para conceber mecanismos causais como a seleção natural antes de Darwin e convertê-los numa autêntica alternativa à hipótese religiosa defendida por Cleantes. Ora, se assim o fosse e se a minha análise acima do argumento dos *Diálogos* estiver correta, teríamos que o protodarwinismo de Hume não se distinguiria da hipótese materialista e, sendo assim, deveria sucumbir juntamente com o criacionismo defendido por Cleantes diante da conclusão de que “nenhum desses princípios, mais do que o outro, se destaca o suficiente de modo a ser tomado como *um padrão para a Natureza em sua totalidade*” (Hume, 1992, p. 95; os itálicos são meus).

Isso sugere que o darwinismo de Dawkins (e Dennett) está muito além do darwinismo como uma mera teoria científica ou biológica. O evolucionismo reivindicado por Dawkins está muito além daquele que se presta a oferecer explicações deste ou daquele conjunto de acontecimentos naturais (por exemplo, a extinção e o surgimento de determinadas espécies, a datação da formação do nosso planeta, etc.). Dawkins recorre à doutrina de Darwin para algo bem mais ambicioso, a saber, mostrar que a hipótese de que Deus existe é indefensável. Para satisfazer essa finalidade, creio que Dawkins tem de converter o darwinismo num exemplo daquilo que Hume chamou de “um padrão para a Natureza em sua totalidade” e, desse modo, ele instaura uma versão metafísica dessa teoria. O darwinismo metafísico de Dawkins lhe permite, finalmente, enfrentar seus

adversários criacionistas no seu próprio campo de jogo, o campo daqueles que pretendem estabelecer “um padrão para [ajuizar, teorizar, etc. sobre] a Natureza em sua totalidade”. Não é o campo que o próprio criacionista demarcou para si, mas foi o que lhe restou quando se viu obrigado a recuar em suas pretensões de rivalizar com os seus adversários no domínio específico da ciência.

Parece-me que a lição de Hume para o persistente conflito entre criacionismo e evolucionismo é diametralmente outra. Ele adverte que o conflito seria solúvel apenas se fosse possível provar a priori que a ordem está inseparavelmente ligada, por sua própria natureza, ao pensamento ou à matéria. Provar a priori aqui significa provar não por meio de analogias ou generalizações empíricas – tal como nossas melhores teorias científicas são ou poderão ser um dia sustentadas –, significa sim provar com necessidade absoluta – tal como se faz com um teorema matemático ou lógico, cuja conclusão deve ser necessária, não meramente provável. Ora, isso parece ser humanamente impossível – um famoso filósofo norte-americano advertiu certa vez que “o impasse humeano é o impasse humano” (Quine, 1980, p. 158). Resta, portanto, advertir que o conflito, a fim de que se torne solúvel, seja encarado de um ponto de vista imamente e empírico, no qual esteja em jogo os méritos relativos de duas hipóteses heurísticas a inspirarem programas de pesquisa na explicação dos mecanismos e estruturas subjacentes à ordem verificada em parcelas mais ou menos amplas, mas de qualquer modo ainda limitadas aos eventos naturais.

Dentro desses limites, Hume jamais arguiu sobre a legitimidade de admitir uma “ordem dos seres naturais” ou de “leis fixas e invioláveis”, a ponto de ser imperioso admitir que “o acaso não pode ter lugar”. Dentro desses limites, conforme advertiu Kitcher (2007), não faz sentido excluir o criacionismo do domínio das ciências ou recusá-lo por ser anticientífico – afinal, foi nesses limites que o criacionismo se revelou falso e foi de fato refutado, tão logo se soube que a Terra surgiu há mais de 4,5 bilhões de anos, que a vida não se dispersou pela Terra a partir de um único ramo de ancestralidade comum, que as espécies naturais surgem umas das outras por mecanismos naturais bem-delineados pela seleção natural, etc.. Enfim, dentro desses limites, e somente dentro deles,

concordo com Dawkins que David Hume teria aderido sem restrição às ideias de Charles Darwin, provavelmente também em virtude de cultivar uma grande admiração pela monumental capacidade de Darwin de imaginar uma genuína alternativa *científica* às explicações criacionistas.

Hume, todavia, dificilmente se colocaria a favor de alçar a teoria darwiniana à condição de alternativa *metafísica* ou *cosmológica* às explicações criacionistas. Muitos dos que hoje militam em favor da necessidade (e da possibilidade) de “argumentar cientificamente (...) contra o criacionismo”, militam ao mesmo tempo em favor de uma certa concepção acerca das credenciais epistemológicas da ciência, segundo a qual nada do que realmente tem valor cognitivo pode ser colocado acima ou aquém do escrutínio crítico das práticas científicas. O alvo dessa concepção é fácil de antever: lançar desconfiança sobre as tentativas de conciliar ciência e religião e, conseqüentemente, enfatizar o caráter real e incontornável desse conflito. A meu ver, nada mais justo; em particular, quando essas tentativas ocorrem no contexto do ensino de ciências. Encerrarei, então, essa discussão, com mais algumas rápidas palavras sobre a relação entre o ensino de ciências e a relativa neutralidade metafísica ou cosmológica que advogo para a ciência.

É da maior relevância alertar aos educadores para o engodo de certas tentativas de igualar as credenciais epistêmicas das explicações criacionistas e as das evolucionistas, com base na alegação de que a ciência não é nem pode ser a única forma possível de conhecimento nem a mais profunda. Por outro lado, é compreensível que educadores se vejam acuados diante da utilização inescrupulosa e sem critério da associação inevitável entre evolucionismo e ateísmo. Enfim, porém, se há uma lição que os educadores devem depreender do teatro filosófico protagonizado pelos personagens de Hume, ela não poderia ser outra senão que, quando se trata de determinar “um padrão para a Natureza em sua totalidade”, isto é, quando se trata de especular sobre questões metafísicas ou cosmológicas, a ciência pode sempre nos oferecer um bom começo e talvez as melhores ocasiões, mas ela jamais poderá dar a palavra final – de resto, quem a poderá dar?

Retornamos, assim, ao campo das *motivações* de que falava Kitcher. A minha desconfiança é que, ao desonerarmos nossa imagem da ciência do compromisso estrito com uma metafísica particular, nos colocamos em melhor condições de compreender como seus padrões e suas escolhas são em grande medida orientados por valores. Isso decorre diretamente do que diz Lacey a propósito da adesão incondicional da ciência a uma metafísica particular:

Não penso, como fazem os empiristas, que a ciência esteja comprometida (...) com qualquer metafísica geral (...). A ciência procede mediante estratégias de restrição e seleção, cujas fontes não necessitam estar na metafísica, mas podem estar, como venho argumentando, nos valores. Minha sugestão é que estão sempre nos valores e que qualquer pretensão de que a ciência esteja essencialmente vinculada a uma metafísica particular dissimula sua vinculação real aos valores (Lacey, 1998, p. 131).

Orientar o ensino das ciências segundo os parâmetros *metafísicos* derivados, seja do criacionismo seja do evolucionismo, não é uma escolha, creio eu, que se possa fazer sob orientação exclusiva dos cânones dos métodos científicos. Trata-se, notoriamente, de uma escolha feita com base em *valores*. Insistir na estratégia de “argumentar cientificamente (...) contra o criacionismo”, além de inócuo para os fins a que se destina, pode ter como consequência colateral indesejável a ocultação dos valores e da sua importância estrutural tanto para as práticas religiosas quanto para as práticas científicas, mas, sobretudo para a educação científica.

Referências

BARRA, E. Nem tudo são luzes no método científico: A recente controvérsia entre evolucionistas e criacionistas revive antigas tensões entre ciência e religião. *Terra Vermelha*, Londrina, PR, 11 fev. 2002.

BOUDRY, M. et al. Grist to the Mill of Anti-evolutionism: The Failed Strategy of Ruling the Supernatural Out of Science by Philosophical Fiat. *Science & Education* (a ser publicado, 2012). Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/y6g5065120343427/fulltext.pdf>>. Acesso em: 2 maio 2012.

DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *The God delusion*. New York: Bantam Books, 2006.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1779].

KITCHER, P. *Living with Darwin: evolution, design and the future of faith*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LACEY, H. *Valores e atividade científica*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

LE RU, V. *La Science et Dieu: entre croire et savoir*. Paris: Vuibert; Adapt-Snes, 2010.

MARQUES, J. O. A. A crítica de Hume ao argumento do desígnio. *Doispontos*, vol. 1, n. 2, p. 129-147, 2005.

PORCHAT, O. Ceticismo e mundo exterior. In: _____. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 121-165.

SILVA, M. Hume e o argumento do desígnio. *Kriterion*, n. 113, p. 115-130, 2006.

QUINE, W. V. Epistemologia naturalizada. In: PORCHAT, O. (Org.). *Ensaaios/Ryle, Austin, Quine, Strawson*. Trad. Andréa Maria Altino de Campos Loparic. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 157-169. (Col. Os Pensadores).

Agradecimento: agradeço a Marcos Rodrigues da Silva e Marília Cortes que, cuidadosamente, leram uma versão prévia deste artigo e fizeram valiosos comentários e sugestões.