

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Roney de Seixas Andrade

CRIAÇÃO DIVINA OU EVOLUÇÃO?
ANÁLISE DA TEORIA DA CRIAÇÃO ESPECIAL E DA TEORIA DO *DESIGN*
INTELIGENTE NA CULTURA NORTE-AMERICANA

Juiz de Fora

2012

Roney de Seixas Andrade

Criação divina ou evolução?
Análise da Teoria da Criação Especial e da Teoria do *Design* Inteligente na cultura norte-americana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

Juiz de Fora
2012

Andrade, Roney de Seixas.

Criação divina ou evolução? Análise da Teoria da Criação Especial e da Teoria do Design Inteligente na cultura norte-americana / Roney de Seixas Andrade. – 2012.

155 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Religião. 2. Criacionismo. 3. Ciência. 4. Fundamentalismo I. Título.

CDU 2

Roney de Seixas Andrade

**Criação divina ou evolução? Análise da Teoria da Criação Especial e da Teoria do
Design Inteligente na cultura norte-americana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Émerson José Sena da Silveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς
αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς
τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

*“Porque dele, e por meio dele, e para ele são
todas as coisas. A ele, pois, a glória
eternamente. Amém”.*

(Romanos 11,36)

À minha amada esposa e companheira Ana Paula pelo apoio e incentivo nesta jornada, e aos frutos do nosso amor: Lucas Emanuel e João Victor.

AGRADECIMENTOS

Ao meu caríssimo orientador Wilmar do Valle Barbosa por sua capacidade, dedicação, seriedade, comprometimento, humildade e, sobretudo por sempre ter acreditado no meu trabalho, apoiando-me em todos os instantes.

Aos meus pais pelo amor e pela confiança, que mesmo à distância, estiveram presentes em todos os momentos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF pelos conhecimentos compartilhados e pela amizade.

Aos colegas e amigos do mestrado e doutorado pelo coleguismo.

A coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Ao secretário da pós-graduação Antonio Celestino que sempre esteve pronto a ajudar com eficiência e disposição.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro concedido para a realização do trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. CRISTIANISMO E DARWINISMO.....	9
1. A Formação e a Articulação Teológico-Política nos Estados Unidos.....	10
1.1 A influência religiosa na vida política norte-americana.....	10
1.2 Os Fundadores e a Revolução Americana.....	11
1.3 O Fundamentalismo.....	14
1.4 A Direita Cristã.....	22
1.5 O humanismo secular.....	23
2. Religião e ciência na modernidade: o mundo desencantado.....	27
2.1 A dinâmica da modernidade.....	28
2.2 Um conflito de representações.....	32
2.3 Religião e ciência na modernidade.....	36
3. Teologia e evolucionismo: o impacto do darwinismo sobre a visão religiosa e teológica nos Estados Unidos.....	43
3.1 Encontros e desencontros entre ciência e religião.....	43
3.2 Respostas teológico-filosóficas ao darwinismo.....	49
4. Considerações finais acerca das interações entre cristianismo e darwinismo	57
CAPÍTULO 2. A TEORIA DA CRIAÇÃO ESPECIAL.....	59
1. A Teoria da Criação Especial – 1ª Fase: entre 1870-1930.....	61
1.1 A origem do conflito.....	61
1.2 A controvérsia sobre o criacionismo: um debate teológico.....	64
1.3 A teoria da criação especial e as leis antievolucionistas: um debate teológico-político	72
2. A Teoria da Criação Especial – 2ª Fase: desde 1960.....	76
2.1 A nova era do fundamentalismo.....	76
2.2 O ressurgimento criacionista.....	81
3. O Criacionismo Científico: uma análise desse discurso.....	85
3.1 Metodologia e procedimentos.....	85
3.2 O criacionismo científico: o uso do discurso científico.....	87

3.3 O criacionismo científico e a desqualificação da teoria evolutiva darwinista.....	92
3.4 O criacionismo científico e sua perspectiva do literalismo bíblico.....	97
3.5 O criacionismo científico e sua postura de combate ao humanismo secular.....	103
4. Considerações finais sobre a TCE	108

CAPÍTULO 3: A TEORIA DO *DESIGN* INTELIGENTE.....110

1. O <i>Design</i> Inteligente: seu surgimento e desenvolvimento.....	111
2. A Teoria do <i>Design</i> Inteligente (TDI).....	117
2.1 A teoria do <i>design</i> inteligente na visão de seus proponentes.....	117
2.2 A teoria do <i>design</i> inteligente na visão dos analistas.....	123
2.3 A teoria do <i>design</i> inteligente na visão dos críticos.....	125
3. O <i>Design</i> Inteligente e as relações “religião-ciência” e com o movimento criacionista	128
3.1 O <i>Design</i> Inteligente: Religião ou Ciência?.....	128
3.2 O <i>Design</i> Inteligente e sua relação com o movimento criacionista.....	135
4. Considerações finais sobre a TDI.....	140

CONCLUSÃO.....142

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....148

ANEXO.....155

RESUMO

O objeto desta pesquisa é o estudo de discursos elaborados em certos círculos religiosos da sociedade norte-americana contemporânea para sustentar a crença na ideia criacionista e a refutação da teoria evolucionista. Estes discursos surgem em reação às teses evolucionistas que se expandem a partir do lançamento do livro *A Origem das Espécies*, escrito por Charles Darwin, em 1859, na Inglaterra, e que ganham paulatinamente espaço na comunidade científica. Algumas denominações religiosas norte-americanas veem nesses ensinamentos uma ameaça a sua crença em um Deus pessoal, criador e sustentáculo de todas as coisas. Nesse cenário, dois discursos emergem buscando refutar os argumentos evolucionistas. O primeiro discurso apega-se aos dogmas da chamada “inerrância bíblica” e reafirma a crença na origem do universo conforme o estritamente expresso no texto bíblico da Gênese. Esse discurso é identificado nesta pesquisa como “Teoria da Criação Especial” (TCE). A tese básica que o segundo discurso procura demonstrar é que a complexidade do universo, da vida e da própria natureza é de tal ordem que eles não teriam capacidade de se criar por si mesmos, exibindo, portanto, evidências de um *design* inteligente. Esse discurso é identificado nesta pesquisa como “Teoria do *Design* Inteligente” (TDI).

Palavras-chave: Criacionismo, *Design* Inteligente, Ciência, Fundamentalismo.

ABSTRACT

This research aims to study the elaborated discourses of certain religious circles of the contemporary American society to support the belief in the creationism and the refutation of the theory of evolution. These discourses emerge in reaction to the evolutionist thesis that expand since the publication of the Charles Darwin's book *The Origin of the Species*, in 1859, in England, and that gradually earn space in the scientific community. Some American religious denominations see these teachings as a threat to their belief in one personal God, creator and pillar of everything. In this scenario, two discourses emerge seeking to refute the evolutionist arguments. The first one clings to the tenets of the so-called "biblical inerrancy" and reaffirms the belief in the origin of the universe according to what is strictly expressed in the book of Genesis. In the present research this discourse is identified as "Theory of Special Creation" (TSC). The basic thesis of second discourses is that the complexity of the universe, of the life and of the very nature is such that they could not develop themselves, therefore, showing evidences of an intelligent design. In the present research this discourse is identified as "Intelligent Design Theory" (IDT).

Keywords: Creationism, Intelligent Design, Science, Fundamentalism.

INTRODUÇÃO

As discussões entre naturalistas e criacionistas são muito antigas. Tanto o naturalismo quanto o criacionismo não são cosmovisões modernas. Suas origens podem ser traçadas até os tempos dos primeiros filósofos gregos, há cerca de 2600 anos. Tales de Mileto (610-543 a.C.), por exemplo, pode ser considerado um dos primeiros defensores da posição naturalista na Grécia antiga. Platão e Aristóteles, por sua vez, acreditavam que o universo havia sido criado por um criador de acordo com um plano racional.¹ Todavia, é no início do século XX, nos Estados Unidos que emerge o fenômeno que conhecemos com o nome de *fundamentalismo cristão* o qual acirra ainda mais os debates entre os adeptos das duas correntes de pensamento. Em consequência, cristãos protestantes e evangélicos passaram a adotar uma postura de oposição e reação às transformações da religião que acompanham o advento da era moderna. Foi no âmbito desse cenário, no Estado norte-americano do Tennessee, onde o ensino da teoria evolucionista da origem do homem fora proibido pelo *Butler Act* aprovado em 21/03/1925, que, por exemplo, em 1925 um professor de biologia chamado John Scopes teve que se defender, em juízo, da acusação por parte de fundamentalistas de que ensinara a seus alunos a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin.²

Segundo Karen Armstrong, os fundamentalistas obedecem a padrões determinados. No seu entendimento, eles assumem “formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião”.³ No entanto, os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional em que o inimigo é apenas um “oponente”, mas sim, como uma guerra cósmica do bem contra o mal.

A expressão “fundamentalismo cristão” surge entre 1909 e 1915 nos Estados Unidos em função da publicação de uma série de textos, organizados em quatro volumes, editados por R. A. Torrey, com edição superior a três milhões de cópias de exemplares, sob o título *The*

¹ Adauto LOURENÇO. *Como tudo começou: uma introdução ao criacionismo*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 2007, p. 18.

² François EUVÉ. *Darwin et le christianisme, vrais et faux débats*. Paris: Buchet Chastel, 2009, p. 95. Sobre o *Butler Act*, cf. <http://creationwiki.org/Butler_Act>. Acesso em: 07 dez. 2011.

³ Karen ARMSTRONG. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 109.

*Fundamentals – a Testimonium to the Truth.*⁴ Tais “fundamentos” foram concebidos como sendo os verdadeiros conteúdos da fé, verdades absolutas e intocáveis, que por definição seriam imunes às metodologias científicas e a relativização de conceitos religiosos promovidos pelo método histórico-crítico.⁵

Na opinião de Martin Dreher, o fundamentalismo cristão norte-americano é resultante do legado de duas formas de pensamento elaboradas no ocidente moderno que influenciaram a sociedade europeia, tanto no aspecto religioso quanto no aspecto político, social e intelectual, indicando, assim, a emergência de um novo estado de espírito: o iluminismo e, sobretudo, o pietismo. Esse último, uma manifestação religiosa surgida no século XVIII, teve por característica a afirmação de um ideal de perfeição que se manifestaria através de uma renovação espiritual e ética que, por sua vez, implicaria necessariamente na renovação dos indivíduos e, conseqüentemente, da sociedade.⁶

Assim como os pietistas do século XVIII, tanto os fundamentalistas do início do século XX, quanto os de hoje, estão convencidos de que toda política deve fundar-se na doutrina cristã, pois no seu entendimento a “sociedade perfeita” só se edifica quando todos acatam uma única verdade religiosa, tal como a que, no entendimento desses fundamentalistas, foi ditada pelo Espírito Santo a determinadas pessoas e fixada nas páginas inerrantes do texto bíblico.

Entretanto, contrariamente ao que supõem os adeptos do fundamentalismo, a dinâmica sociocultural e política do mundo contemporâneo demonstra que a religião não pode mais, ser pensada como a *única* reserva de sentido capaz de fornecer o “cimento” moral e intelectual apto para estruturar, de modo exclusivo, o edifício cultural-social das sociedades modernas. Assim sendo, a religião, tal como articulada pelas instituições religiosas, perde o poder de dar sentido à *totalidade* do mundo em que vivemos.⁷ O fundamentalismo cristão contemporâneo se instaura justamente como uma reação teológico-política a este élan secularizante e à diminuição da influência religiosa na modernidade secularizada.

⁴ Martin N. DREHER. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p. 80. Reuben Archer TORREY. *The Fundamentals: a testimony to the truth*. Los Angeles: BIOLA University, 1909-1915.

⁵ Método Histórico-Crítico é “método exegético desenvolvido na Alemanha desde o século XVII, cuja principal característica é a pesquisa *histórica* de caráter crítico. Está ligado, na origem, àquele que é também considerado o pai da história moderna – Richard Simon. Trata-se basicamente de verificar *se* as informações tidas como históricas constantes das narrativas bíblicas eram *historicamente* verdadeiras”. Disponível em: <<http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Glossario.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2010. Sobre a crítica fundamentalista a este método ver: George M. MARSDEN. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 36-39 & Charles Caldwell RYRIE, *What you should know about inerrancy*. Chicago: Moody Press, 1981.

⁶ Martin N. DREHER. *Op. Cit.* p. 17.

⁷ Marcelo Ayres CAMURÇA. *Secularização e reencatamento: a emergência dos novos movimentos religiosos*. In: BIB, São Paulo, número 56, 2003.

A oposição do fundamentalismo cristão norte-americano ao secularismo moderno fica evidenciada pela confrontação que estabelece com três vetores da sociedade contemporânea: a política, a ética e a ciência. Em um de seus livros intitulado *Atheism Remix*, R. Albert Mohler Jr. aponta o relativismo moral ancorado no juízo individual como um dos grandes problemas para as famílias e a cultura norte-americana. No seu parecer está em curso um processo de franca desintegração social em muitos setores da sociedade norte-americana, devido justamente à perda de influência das igrejas, fato esse reconhecido por ele como uma característica do processo de secularização.⁸

Os debates entre evolucionismo e criacionismo nos Estados Unidos vêm sendo travados, desde 1890, num cenário cada vez mais amplo e complexo, que apresenta, por um lado, a sensível percepção da perda da influência global do cristianismo na política e na cultura norte-americana, ao longo do século XX, bem como, a percepção do declínio percentual de cristãos na população americana. Por outro lado, apresenta tentativas sistemáticas de retorno ao teológico-político.⁹ Retorno sistematicamente sugerido como uma espécie de uma “teocracia evangélica”, representada por uma religião conservadora que se concebe como a *verdadeira religião* e, portanto, como detentora exclusiva da verdade irrefutável. Verdade essa tida como suficiente e capaz de orientar a vida de cada indivíduo e da sociedade como um todo.¹⁰

Verifica-se, assim, que em alguns momentos a defesa do criacionismo funde-se com os interesses fundamentalistas, ao passo que em outros, as teses evolucionistas se aliam aos interesses secularistas. De fato, a tensão entre criacionismo e evolucionismo, entre Bíblia e darwinismo, constitui ainda hoje uma questão incisiva no debate sobre a religião e sobre o ensino religioso nos Estados Unidos, tensão essa que tem marcado decisivamente as diferentes concepções sobre o papel da religião na sociedade e nas escolas públicas norte-americanas de hoje.

Nas últimas décadas, representantes de denominações ligadas ao protestantismo têm evidenciado uma forte diminuição da influência do cristianismo na dinâmica da vida social

⁸ R. Albert MOHLER Jr. *Ateísmo Remix: um confronto cristão aos novos ateístas*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 2009, p. 30-33.

⁹ Por *teológico-político* entendemos a “análise e crítica dos arranjos políticos (inclusive os aspectos cultural-psicológico, social e econômico) a partir de diferentes interpretações dos propósitos de Deus para com este mundo”. Cf. Peter SCOTT & Wallace T. CAVANAUGH (eds.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Ed. Blackwell Publishing, 2007, p. 2.

¹⁰ Michelle GOLDBERG. *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*. New York: W. W. Norton, 2006, p. 5.

dos Estados Unidos.¹¹ Muito embora pesquisas apontem que a maioria dos americanos pensa de acordo com a posição criacionista, esses mesmos representantes e outros pensadores têm se referido a tal momento como “pós-cristão” (*Post-Christian*), ou melhor, como próprio de uma América pós-cristã.¹²

O termo “pós-cristão” tem sido usado para designar também o declínio geral do cristianismo, principalmente na Europa, nos últimos cinquenta anos.¹³ Um mundo “pós-cristão” é aquele onde o cristianismo não constitui mais uma “religião englobante”, isto é, um mundo onde os valores morais, culturais e a própria concepção da realidade não são mais debitárias do ensinamento religioso cristão.

Nesse momento “pós-cristão” o darwinismo foi e continua sendo considerado, por algumas confissões evangélicas norte-americanas, como o “grande inimigo” a ser combatido, exatamente porque ele poria em dúvida a crença religiosa num Deus pessoal, visto como fundamento do mundo, permitindo, ao mesmo tempo, o questionamento radical sobre o lugar do divino e da própria religião na sociedade. Segundo François Euvé, três argumentos da concepção darwiniana de mundo se opõem frontalmente à representação cristã tradicional do divino: o primeiro argumento postula que a ação divina não é necessária para se compreender a diversidade das espécies e a complexidade das formas do vivente; o segundo, afirma que o caráter fortuito, aleatório, das variações do ser vivo é incompatível com a ideia de um *design* divino que teria projetado a totalidade do mundo e das formas viventes desde a eternidade; e o último, assevera que os eventos catastróficos e dramáticos observados através da história do processo evolutivo são incompatíveis com a ideia de um Deus bom.¹⁴

Assim sendo, para algumas denominações religiosas, o debate entre criacionismo e evolucionismo na sociedade norte-americana assume a forma, nesse momento “pós-cristão”, de uma verdadeira guerra cultural entre os que postulam o ser no mundo orientado pela fé cristã em um Deus supremo e os que defendem uma concepção de existência que, muito embora não negue o valor da religião, nega a existência de um ser absoluto que seria o fundamento ou o criador do universo e da vida. Nesse contexto, a reafirmação do discurso

¹¹ Conforme pesquisa divulgada no site: <<http://www.americanreligionsurvey-aris.org/>>. Acesso em: 18 out. 2009.

¹² Uma pesquisa realizada pelo USA TODAY/GALLUP com uma população de 1.007 pessoas no período de 1º a 3 de junho de 2007 aponta que cerca de dois terços dos americanos creem no criacionismo, segundo o qual Deus criou os humanos em sua forma atual, durante o período de tempo compreendido nos últimos 10.000 anos. Disponível em: <http://www.usatoday.com/news/washington/2007-06-07-evolution-debate_N.htm>. Acesso em: 30 set. 2009.

¹³ Sobre esse termo, cf. Paul HEELAS & David MARTIN. *Religion, modernity, and postmodernity*. Massachusetts USA Editora: Blackweel Publishers, 1999, p. 218.

¹⁴ François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 166.

criacionista alia-se à tentativa de recomposição política da concepção cristã marcada pela sensível percepção da perda de influência global da religião na vida dessa mesma sociedade, o que torna o debate cada vez mais intenso e ao mesmo tempo acelera, paradoxalmente, o que pode ser considerado como declínio da América cristã.

Dadas essas considerações, o objetivo principal desta pesquisa é oferecer uma visão analítica e crítica das duas principais vertentes antievolucionistas presentes atualmente no cenário cultural e político dos EUA: A Teoria da Criação Especial e a Teoria do *Design* Inteligente.

A Teoria da Criação Especial (TCE) postula que todas as coisas criadas constituem o produto de um ato único e soberano por parte de um Criador onisciente, onipotente e pessoal, o qual não depende da sua criação para a sua existência, e tampouco é parte dela. Afirma também que o universo foi criado *ex nihilo*, recentemente, de modo completo, complexo, funcional e com uma idade aparente; e que todas as formas de vida foram criadas no princípio completas e complexas, como uma diversidade básica e uma capacidade de adaptação limitada.¹⁵

A Teoria do *Design* Inteligente (TDI), por sua vez, é uma teoria que se quer científica e desprovida de qualquer compromisso religioso. Ela se propõe detectar *empiricamente* se o *design* observado na natureza é um *design* genuíno (produto de uma inteligência organizadora) ou um produto do acaso, de necessidades e leis puramente naturais.¹⁶

Dentre os representantes da TCE, destacam-se nesta pesquisa John C. Whitcomb e Henry Morris, esse último, fundador da mais influente organização de cientistas *cristãos* contrários ao darwinismo – *Institute for Creation Research* (ICR) – ponto de referência do criacionismo nos Estados Unidos e no mundo.¹⁷

Dentre os representantes da TDI, destaca-se aqui Phillip E. Johnson, Michael Behe William A. Dembski, esse último, um dos maiores pesquisadores e divulgadores dessa teoria nos Estados Unidos e Europa.¹⁸

¹⁵ Adatao LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 34. Segundo Eugenie Scott, Criação Especial é a doutrina segundo a qual “Deus criou o universo e tudo o que há nele – incluindo os seres humanos – através de um ato especial, ou uma série de atos especiais. Nessa doutrina, Deus é visto como uma entidade pessoal interessada e envolvida diretamente com sua criação, e especialmente interessada com as ações da humanidade”. Eugenie C. SCOTT. *Antievolution and creationism in the United States*. California, Berkeley: Annu. Rev. Anthropol. 1997, p. 266.

¹⁶ Adatao LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 42.

¹⁷ <<http://www.icr.org>>. Acesso em 10 out. 2011.

¹⁸ Além desses autores, destaca-se também o *Discovery Institute* localizado em Seattle, ponto de apoio para a maior parte das pesquisas acerca do *design* inteligente. Ver: <<http://www.discovery.org>>. Acesso em 10 out. 2011.

O objetivo específico da pesquisa concentra-se na análise das seguintes obras: (a) *Darwin no banco dos réus*, publicada originalmente em 1991 e *The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism*, de 2002, ambas escritas por Phillip Johnson; (b) *Criação ou Evolução*, publicada em 1996, *The Long War Against God: The History and Impact of the Creation/Evolution Conflict*, publicada em 2000, *Science and the Bible*, publicada em 1951, *Scientific Creationism*, publicada em 1974, e *Biblical Creationism*, publicada em 2000, todas de autoria de Henry Morris; (c) *A Terra de onde veio?*, escrita por John C. Whitcomb, em 1972 e *The Genesis Flood*, publicada em 1961, escrito em parceria com Henry Morris; (d) *A Caixa Preta de Darwin*, de Michael Behe, publicada em 1997; (e) *Intelligent Design*, publicada em 2007, *Design Revolution*, publicada em 2004, *No Free Lunch*, publicada em 2002 e *The Design Inference*, publicada em 1998, todas essas de autoria de William A. Dembski.¹⁹

Analizamos essas obras com o objetivo de verificar: (a) os argumentos criacionistas e seus fundamentos; (b) os argumentos do *design* inteligente e seus fundamentos; (c) onde eles coincidem e onde se opõem e (d) como ambos, nas suas inter-relações, indicam a presença e o fortalecimento do pós-cristianismo nos Estados Unidos.

Como metodologia, empregamos a *análise do discurso* das obras selecionadas a fim de verificar as bases dos argumentos criacionistas na defesa de suas teses. Como referenciais metodológicos foram utilizados: A. J. Greimas e E. Landowski, *Análise do discurso em ciências sociais*; Michel Foucault, *A Origem do Discurso*; Dominique Maingueneau, *Novas tendências em análise do Discurso*, entre outros. Consideramos também o aporte analítico de outros autores que de alguma maneira contribuem com os resultados desta pesquisa no que diz respeito a um maior esclarecimento sobre o debate entre criacionismo e evolucionismo nos Estados Unidos.

Uma das hipóteses desta pesquisa é que as duas teorias apresentadas (TDI e TCE) emergem neste momento como uma tentativa de retomada da influência cultural, social e intelectual que o cristianismo protestante vem perdendo devido ao processo de secularização mesma da sociedade norte-americana. Através da análise dos textos dos referidos autores procura-se demonstrar como essas teorias buscam estruturar-se, do ponto de vista argumentativo, de modo a legitimar-se frente à comunidade acadêmico-científica e escolar e,

¹⁹ Como o leitor poderá observar boa parte desta pesquisa foi dedicada à apresentação dos argumentos dos principais atores de cada uma das teorias apresentadas. No caso da TCE foram utilizados principalmente às obras de Henry Morris. Já no caso da TDI as obras de William Dembski foram as mais utilizadas. Essa escolha foi feita baseada na importância qualitativa e quantitativa das obras desses respectivos autores.

ao mesmo tempo, combater a teoria evolucionista, sustentando a ideia de que o darwinismo é ele mesmo apenas uma teoria cheia de lacunas e carente de provas conclusivas e não um fato.

Outra hipótese desta pesquisa é a de que o cenário de confronto entre os discursos criacionista e darwinista, revela um *conflito de representações*. Entretanto, mais do que um conflito de representações, o confronto entre esses discursos revela também um *conflito de culturas*, ou mesmo, uma “guerra cultural”, devido às suas implicações político e sócio-culturais, como será demonstrado no desenvolvimento desta pesquisa.

Por último, há ainda uma terceira hipótese a ser considerada, segundo a qual o movimento criacionista é um fenômeno tipicamente moderno. Isto é, a TCE e a TDI são o resultado não só de uma reação à secularização e à perda da influência da religião, mas o resultado da apropriação das estruturas discursivas próprias da modernidade, cujo maior representante seria a própria ciência. Como indica Steven Engler, “o criacionismo não consiste na sobrevivência de crenças pré-modernas: é um fenômeno moderno que se posiciona contra outros fenômenos modernos”.²⁰

Toda pesquisa possui suas limitações. Assim sendo, vale destacar em primeiro lugar, que esta pesquisa não constitui uma análise teológica das teorias apresentadas (TCE e TDI). Isso significa que não será avaliado o grau de adequação de cada uma dessas teorias a qualquer perspectiva de interpretação bíblica ou teológica. Em segundo lugar, vale destacar novamente que esta pesquisa não constitui uma defesa, nem tampouco uma crítica preconceituosa ou pejorativa do criacionismo. Esta pesquisa enquadra-se numa perspectiva de *análise crítica* do movimento criacionista nos Estados Unidos, levando-se especialmente em consideração as duas teorias citadas, com base nos protocolos teórico-metodológicos que dão vida aos estudos em ciência da religião. Por último, ainda destacamos que esta pesquisa não tratará especificamente da teoria darwinista, a qual aparece apenas no próprio discurso das duas teorias analisadas.²¹

Esta pesquisa está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo apresentamos, ainda que de forma sintética, o cenário geral no qual tem sido desenvolvido o debate em torno da controvérsia criacionismo-evolucionismo. Abordamos os desdobramentos do encontro entre a teoria evolutiva darwiniana com o cristianismo nos Estados Unidos, considerando seu contexto histórico e sociocultural, predominante e hegemonicamente protestante. Neste

²⁰ Steven ENGLER. *O criacionismo*. In: Eduardo R. da CRUZ. *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 233.

²¹ Para maiores informações sobre a teoria darwinista, ver: Robert GREENBERGER. *Darwin and the theory of evolution*. New York: The Rosen Publishing Group, 2005.

capítulo, então, pretendemos levantar os principais pontos de tensão entre as duas diferentes representações: a darwiniana e a criacionista, nos campos da política, da ciência e da própria teologia.

No segundo capítulo abordamos de forma mais objetiva a Teoria da Criação Especial. Apresentamos sua origem e seu desenvolvimento nas duas fases que a constituem, isto é, na primeira fase, caracterizada pelos conflitos teológicos entre a teologia fundamentalista e a teologia liberal e pelas ações antievolucionistas ocorridas entre as décadas de 1870-1930; e na segunda fase, com o chamado criacionismo científico, a partir da década de 1960. Em seguida, realizamos a análise do discurso do criacionismo científico com base nas obras de seus principais proponentes, conforme indicamos anteriormente.

No terceiro e último capítulo, abordamos a Teoria do *Design* Inteligente, apresentando seu surgimento e desenvolvimento, sua relação com a ciência, com a religião e com o movimento criacionista. Além disso, verificamos o discurso do *design* inteligente na perspectiva de seus proponentes, de seus críticos, de seus analistas, e na comparação com o discurso da teoria da criação especial.

Assim organizada, entendemos que a pesquisa cumpre com o seu objetivo principal, isto é, oferecer uma análise crítica das duas principais teorias antievolucionistas atualmente presentes no âmbito cultural e religioso norte-americano.

Acreditamos que esta pesquisa oferece uma contribuição para os estudos do criacionismo em geral, bem como para a análise do diálogo e das relações entre religião, política e ciência na modernidade. Além disso, entendemos que ela pode fornecer elementos para uma reflexão acerca das metamorfoses da religião e de seu papel nas sociedades contemporâneas.

CAPÍTULO 1: CRISTIANISMO E DARWINISMO

Qual foi a reação das comunidades cristãs nos Estados Unidos diante das proposições evolucionistas apresentadas nas obras de Charles Darwin? Como tem se dado a relação entre o discurso bíblico e o discurso científico desde a penetração das ideias evolucionistas nos EUA, a partir do final do século XIX? Quais foram as consequências sofridas pela teologia cristã norte-americana diante dos desdobramentos advindos das principais teses do evolucionismo darwinista? E como a comunidade evangélica articulou-se e tem se articulado politicamente diante dos desafios da ciência moderna, representado nesta pesquisa pela teoria evolucionista?

Todas essas questões inquietantes nos confrontam quando nos propomos a investigar o debate entre criacionismo e evolucionismo no âmbito cultural norte-americano. Antes de nos aprofundarmos nas duas principais teorias criacionistas examinadas nesta pesquisa, entendemos ser necessário esclarecer as interrogações acima levantadas. Embora pudéssemos partir direto para uma análise das referidas teorias, entendemos ser relevante tecer comentários acerca do cenário no qual tem se desenvolvido este debate nos Estados Unidos da América, de modo a permitir ao leitor compreender melhor as razões das interrogações levantadas acima.

Este capítulo inicial está dividido em três partes de modo a facilitar a compreensão do conteúdo proposto. Na primeira parte examinaremos, ainda que sinteticamente, a articulação entre política e religião desde a independência dos Estados Unidos em 1784 até a emergência fundamentalista contemporânea. Na segunda parte, examinaremos as concepções de religião e ciência no âmbito da modernidade. E, na terceira parte, examinaremos a reação teológica a partir da introdução da teoria darwinista, que se deu no final do século XIX. Nesta parte, examinaremos as respostas de algumas vertentes da teologia cristã (Teologia Fundamentalista, Teologia Liberal, Teologia Neo-ortodoxa) diante da recepção da proposta darwinista.

Portanto, neste capítulo inicial intenciona-se responder, de maneira concisa, as interrogações levantadas. Uma vez que as questões aqui discutidas são muito amplas, decidimos abordá-las numa perspectiva que, muito embora sintética, contribua principalmente para o entendimento das duas teorias examinadas neste trabalho.

A discussão sobre a recepção do darwinismo nos Estados Unidos, tanto no final do século XIX como ao longo do século XX, envolve a relação da religião com a política, com a ciência e com ela mesma, uma vez que precisa dar uma resposta às perguntas elementares propostas pelo evolucionismo as quais põe em questão alguns pressupostos básicos da fé cristã.

1. A formação e a articulação teológico-política nos Estados Unidos

1.1. A influência religiosa na vida política norte-americana

A religião desempenha um papel muito maior na vida política norte-americana do que em outros países do ocidente, tais como Inglaterra e França.²² Este fato é plausível, principalmente, se verificado o engajamento político dos protestantes evangélicos e de suas instituições no espaço público norte-americano diante de questões que tocam a sua fé.

O que fomenta o movimento político evangélico contemporâneo é uma dupla reflexão acerca de duas linhas de forças importantes em sua visão de mundo: a moral e a política. Uma reflexão decorre da percepção, por uma parte significativa da comunidade evangélica, de que a América encontra-se em uma crise moral e em um processo de declínio espiritual – percepção da emergência de um contexto que alguns autores têm denominado de *pós-cristianismo*, como já indicamos acima.²³ Os evangélicos assumem-se como atores religiosos moralmente privilegiados e acreditam estar defendendo os EUA contra o ateísmo e contra os valores seculares quando postulam a manutenção *stricto sensu* do que entendem ser o legado cristão. A outra reflexão diz respeito a um posicionamento teologicamente fundado, segundo o qual os cristãos têm obrigação moral de assumir o controle político da sociedade, dado o seu relacionamento com Deus o qual, no entendimento desta comunidade, garante o acesso exclusivo à vontade soberana e universal dele.²⁴ Em consequência, “alguns evangélicos cristãos têm deliberado recriar o Partido Republicano para promulgar sua visão

²² Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 420. Ver também a introdução de Garry WILLIS. *Under God: religion and american politics*. New York: Simon and Schuster, 1990, p. 15-25. E ainda, a descrição da influência da religião na vida política-social norte-americana em: Alexis de TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1997, p. 33ss.

²³ Paul HEELAS & David MARTIN. *Op. Cit.* p. 218.

²⁴ Christopher HALEY, & Creston DAVIS. *The cultural logic of evangelical Christianity*, In: J. W. ROBBINS & N. MAGEE, *The sleeping giant has awoken: the new politics of religion in the United States*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2008, p. 70.

de mundo estruturada pela lógica da guerra cultural contra o aborto, a evolução, o homossexualismo, o multiculturalismo, a pornografia e a separação da igreja e estado”.²⁵

Esta posição em prol da influência religiosa cristã na política dos Estados Unidos tem sido denominada por alguns autores como uma posição “teocrática”. Michele Goldberg, por exemplo, designa com o termo “teocracia” o atual estado do pensamento cristão nos EUA, no qual circula a convicção de que “o verdadeiro cristianismo deve governar todos os aspectos da vida pública e privada, e que tudo – política, ciência, cultura e relacionamentos – deve ser compreendido conforme ordenados na Escritura”.²⁶ Já Sam Harris chega a afirmar que “o grau com que as ideias religiosas têm determinado as políticas governamentais – especialmente nos Estados Unidos – representa um grave perigo para todos”.²⁷ Esta afirmação de Harris refere-se à sua percepção da influência da nova direita cristã sobre os diferentes níveis de governo nos Estados Unidos.

Na realidade, segundo Bem Stahlberg, “os críticos da teocracia mostram como a divisão formal entre igreja e estado, na verdade permite à igreja ter uma influência significativa sobre o estado”.²⁸ Muito embora o muro de separação entre religião e política tenha definido os papéis de cada uma destas instâncias no cenário da formação da república nos Estados Unidos, isto não significou o afastamento de ações coordenadas de comunidades religiosas no âmbito das discussões sobre políticas públicas daquele país, sobretudo das ações de certas comunidades que seguem a perspectiva fundamentalista, como veremos adiante.

Para entender minimamente a dinâmica da relação entre política e religião, bem como da relação entre igreja e Estado nos EUA, devemos regressar no tempo de modo a verificar o fundamento político laico e o ideal secularizante que estão na base desta primeira república secular moderna.

1.2 Os fundadores e a revolução americana

Embora o Estado norte-americano tenha sido concebido pelos seus fundadores como uma instituição neutra em relação a qualquer opção religiosa, o que levou à formulação de uma clara linha de separação jurídico-político entre igreja e estado, a religião desempenhou

²⁵ Christopher HALEY & Creston DAVIS. *Op. Cit.* p. 70.

²⁶ Michele GOLDBERG. *Op. Cit.* p. 5.

²⁷ Sam HARRIS. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton, 2005, p. 153.

²⁸ Ben STAHLBERG. *Theocratic America? Christianity and the structure of political discourse*, In: J. W. ROBBINS & N. MAGEE. *Op. Cit.* p. 111.

um papel fundamental na criação desta república. Mesmo não havendo uma igreja ou denominação oficial nacional, constata-se que esta ausência, que foi uma escolha *política*, não diminuiu nem excluiu a influência do pensamento cristão na ideologia política americana, pois fundadores e clero das principais igrejas cooperaram substantivamente para a criação desta república moderna.²⁹

Entre os fundadores da república norte-americana, Thomas Jefferson e James Madison foram aqueles que inicialmente influenciaram na consolidação de uma compreensão apropriada do relacionamento entre igreja e estado. Ambos, assim como também alguns outros de seus companheiros, sofreram direta influência da teoria política de John Locke, segundo a qual todo homem tem o natural direito à vida, à liberdade e à propriedade. Em seu entendimento, estes direitos não são concedidos pelo governo e nem o governo pode tomá-los, já que são inalienáveis.³⁰

A *Carta Acerca da Tolerância*, escrita por John Locke em 1689, é considerada uma das primeiras e explícitas formulações modernas sobre o relacionamento entre religião e política. Nela o filósofo inglês argumenta que a “tolerância é uma das principais características que marcam a verdadeira igreja”.³¹ Uma vez que uma igreja é associação voluntária de indivíduos, a ênfase recai sobre a fé individual. De fato, para Locke uma igreja específica é apenas a soma resultante do número de livres pensamentos individuais. Assim sendo, “a religião não se constitui da tradição ou da cultura, mas da crença ou da fé pessoal”.³²

É a partir do pensamento de John Locke que o direito à liberdade de consciência passa a ser efetivamente concebido como uma instituição jurídica. E o primeiro exemplo do exercício de liberdade de consciência é a liberdade religiosa. Devido justamente a esta concepção lockeana assumida pelos fundadores da república norte-americana, o governo não poderia influenciar, por um lado, na regulação da religião e, por outro, deveria manter-se estritamente secular e neutro diante de toda e qualquer visão religiosa. Esta concepção é claramente evidenciada em diversos trechos do texto sobre liberdade religiosa redigido por Thomas Jefferson, em 1779:

O governo não pode obrigar as pessoas a apoiar ou aderir a uma religião na qual não acreditam, e fazer isso é uma atitude “tirânica e pecaminosa”. [...] Não deve haver nenhum teste religioso para a ocupação de um cargo público. [...] Os nossos

²⁹ Ben STAHLBERG. *Op. Cit.* p. 110.

³⁰ William MARTIN. *With god on our side: the rise of the religious right in America*. New York: Broadway Books, 1996, p. 372.

³¹ John LOCKE. *Two Treatises of Government: And a Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 215.

³² Ben STAHLBERG. *Op. Cit.* p.106.

direitos civis não dependem de nossas opiniões religiosas. [...] O magistrado não deve entrar no campo da opinião religiosa, mas deve interferir somente quando as religiões violarem a ordem pública.³³

Em sintonia com esta concepção James Madison já havia denunciado, em 1774, as prisões de pregadores batistas na Virgínia, uma vez que em seu entender o estado não podia violar o direito da liberdade de consciência. Ao mesmo tempo, todavia, Madison reconheceu que o estabelecimento eclesiástico tende a gerar grande ignorância e corrupção, propondo, conseqüentemente o seu desestabelecimento.³⁴

O tratado escrito por Thomas Jefferson em 1784, intitulado *Notes on the State of Virginia*, que teve grande influência na elaboração da constituição norte-americana, também está em sintonia com as concepções de liberdade de consciência e liberdade religiosa advindas da reflexão lockeana.³⁵ Esse tratado indica os princípios da tolerância religiosa e sugere um apropriado relacionamento entre política e religião. A certa altura de seu texto, Jefferson afirma que “o todo poderoso Deus criou a mente livre [...] e que toda tentativa de influência pela punição ou castigo, ou pela incapacidade civil, tende a gerar hábitos de hipocrisia e crueldade”.³⁶

Em harmonia com esta concepção das relações entre religião, instituições religiosas e governo, foi redigida uma constituição completamente laica.³⁷ A única menção à religião na Constituição de 1787 está na cláusula 3, artigo 6: “Nenhum teste de natureza religiosa será jamais exigido como requisito para qualquer cargo ou ocupação de confiança nos Estados Unidos”.³⁸

De fato, o *Estabelecimento da Religião*, cláusula da Primeira Emenda interposta em 1789, define que: “Nem o Estado nem o Governo Federal podem configurar a igreja. Nem podem aprovar leis que ajudem uma religião, que favoreçam todas as religiões, ou que privilegie uma religião sobre as outras. Nem podem forçar nem influenciar nenhuma pessoa a ir ou afastar-se da igreja contra a sua vontade, ou professar uma crença ou descrença em alguma religião”.³⁹

³³ *Bill for establishing religious freedom in Virginia*. Disponível em: <http://www.religioustolerance.org/virg_bil.htm>. Acesso em: 15 set. 2010.

³⁴ William T. HUTCHINSON. *The Papers of James Madison*. vol. 1 p. 105. Apud: Garry WILLS. *Op. Cit.* p. 374.

³⁵ Garry WILLS. *Op. Cit.* p. 364ss.

³⁶ Thomas JEFFERSON. *Notes on the State of Virginia*. In: Julian P. BOYD (editor). *The Papers of Thomas Jefferson, volume 2: January 1777 to June 1779*. Princeton, 1950, p. 550 e 551.

³⁷ J. W. ROBBINS & N. MAGEE. *Op. Cit.* p. 375.

³⁸ Mark G. TOULOUSE. *God in public: four ways American Christianity and public life relate*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, p. 7.

³⁹ *Ibidem*, p. 13.

Entretanto, os redatores da constituição norte-americana eram, segundo William Martin, “intelectuais cosmopolitas devotados ao racionalismo do Iluminismo, mas eles não eram, no geral, humanistas ateístas. Pelo contrário, eles consideravam a religião e a moralidade como indispensáveis à saúde do estado”.⁴⁰ Por isso, em sua opinião, a Revolução Americana não seguiu o mesmo rumo da francesa.

Sem dúvida, se considerarmos o importante papel que os puritanos desempenharam na formação da república norte-americana, constataremos a inevitável influência das doutrinas sociais próprias dessa comunidade de fé neste processo político. No entender dos puritanos, bênçãos ou maldições conformariam a vida da nação dependendo de sua conduta e de seu relacionamento com Deus.⁴¹ Por isso, baseados em suas leituras do Antigo Testamento, os puritanos acreditavam que a forma civil divinamente ordenada ou um governo religioso seria aquele no qual indivíduos voluntariamente qualificados firmariam um pacto baseado na Escritura. De fato, as colônias puritanas não preconizavam uma teocracia, pois os ministros não podiam assumir ofício civil e os magistrados não possuíam jurisdição sobre a doutrina ou normas da igreja. Segundo Martin, “esta combinação do acordo entre as ideias de uma convicção da missão divina e de uma profunda consciência da falibilidade humana tem marcado as instituições políticas americanas”.⁴²

1.3 O Fundamentalismo

Diante da separação estabelecida entre igreja e estado, que impediu toda tutela religiosa do Estado e, ao mesmo tempo, proporcionou uma liberdade religiosa fundada na escolha voluntária dos indivíduos, os EUA do século XVIII vivenciaram um movimento pendular oscilando entre dois pólos aparentemente opostos: de um lado, uma paulatina tendência, por parte de alguns cristãos, em racionalizar sua fé, tendência essa defendida de modo sistemático mais tarde, no século XIX, pelos teólogos liberais; do outro, uma tendência de retorno ao fundamento da crença cristã, isto é, a uma religião que se quer englobante.⁴³

⁴⁰ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 376

⁴¹ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 113

⁴² William MARTIN. *Op. Cit.* p. 1-2

⁴³ O conceito de “religião englobante” é tomado aqui para referir-se a um tipo de religião encontrada em sociedades anteriores ao surgimento do Estado e que desempenha o papel central na estruturação do campo coletivo. Nessas sociedades, onde o religioso atuou como princípio fundante do existir humano-social, a religião produziu um tipo bem determinado de sociedade constituída pela anterioridade e superioridade do fundamento da ordem coletiva diante da vontade dos indivíduos e do próprio coletivo. Esta condição estabelecia a dependência radical do homem e do mundo ao seu próprio fundamento heterônomo. Este conceito é baseado nas proposições de Marcel GAUCHET em sua obra *El desencantamiento del mundo: una história política de la religión*. Trad. Esteban Molina. Madri: Trotta, 2005, sobretudo, nas páginas 35 a 47.

Assim sendo, como nos faz saber Armstrong, muito embora no final do século XVII “a maioria dos colonos, exceto os puritanos da Nova Inglaterra, era indiferente à religião, todavia, nos primeiros anos do século XVIII as denominações protestantes se reavivaram e a vida cristã se tornou mais formal no Novo Mundo que no Velho”.⁴⁴

A emergência do movimento evangélico norte-americano no século XVIII a partir do Primeiro Grande Despertar (*First Great Awakening*), influenciado pelo movimento do pietismo, originado na Alemanha, e pelo movimento associado ao missionário anglicano John Wesley, na Inglaterra, instaurou, segundo Jonatas Edwards, o alvorecer de uma nova era na América e que se estenderia ao resto do mundo.⁴⁵

O grande despertar, conhecido também como grande reavivamento ou apenas como reavivamento, foi um fenômeno ou um evento religioso no qual um grande número de pessoas teriam se convertido à forma piedosa de vida cristã ou dedicado novamente suas vidas a Jesus Cristo, através de uma prática de fé ativa.⁴⁶ Segundo Karen Armstrong,

Através desses *reavivamentos*, os cristãos estabeleceriam na terra o reino de Deus; a sociedade refletiria a verdade e a justiça divinas. O Despertar não tinha nenhuma conotação política radical. Edwards e Whitefield não incitavam suas platéias a rebelar-se contra a dominação britânica, não lutavam por um governo democrático, não reivindicavam uma distribuição igual de riqueza; contudo a experiência ajudou a preparar o terreno para a Revolução Americana.⁴⁷

O ponto central do movimento evangélico nos Estados Unidos foi a proclamação da obra salvadora de Cristo através de sua morte na cruz e a necessidade da fé pessoal nele para obter a salvação eterna.⁴⁸ Para Marsden, esta proclamação desdobra-se em cinco aspectos centrais: (1) a doutrina reformada da autoridade final da Bíblia, (2) o caráter histórico real da obra de salvação conforme registrado na Escritura, (3) salvação para vida eterna baseada na obra redentora de Cristo, (4) a importância da realização de evangelismo e missões, (5) a importância de uma transformação espiritual de vida.⁴⁹ Se, por um lado, nesses aspectos

⁴⁴ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 115.

⁴⁵ O termo “evangélico”, em seu uso moderno, denota os movimentos religiosos ou denominações que surgiram diante de uma série de *reavivamentos* que varreu o mundo do Atlântico Norte anglo-americano nos séculos XVIII e XIX. As figuras chaves associadas com estes *reavivamentos* incluem George Whitfield (1715-70), John Wesley (1703-91) e o filósofo e teólogo Jonathan Edwards (1703-58). Ver: <<http://isae.wheaton.edu/defining-evangelicalism/>>. Acesso em: 07 jun. 2010.

Ver: Christopher HALEY & Creston DAVIS. *Op. Cit.* p. 68.

Jonathan EDWARDS. *A faithful narrative of the surprising work of God* (1737). Disponível em: <<http://iclnet.org/pub/resources/text/ipb-e/epl-10/web/edwards-narrative.html>>. Acesso em: 07 dez. 2011.

⁴⁶ Christopher HALEY & Creston DAVIS. *Op. Cit.* p. 68.

⁴⁷ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 118.

⁴⁸ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 2.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 4 e 5.

reverberavam os dois pilares da reforma protestante, *sola scriptura e sola fide*, por certo, de acordo com Hankins, o revivalismo evangélico norte-americano enfatizou ainda mais “a experiência de conversão e de uma vida ativa de fé”, o que resultou, por outro lado, na expansão do evangelismo e na emergência de processos de reforma social.⁵⁰

No final do século XVIII e início do século XIX houve uma segunda onda de reavivamentos conhecida como o *segundo grande despertar*. Do ponto de vista político, esse despertar era mais radical que o primeiro. O objetivo deste não era apenas salvar almas como havia ocorrido anteriormente, mas de também moldar a sociedade e a religião a seu modo. Os “profetas” do segundo grande despertar eram pessoas que rejeitavam os acadêmicos e não viam a necessidade de especialistas em teologia para interpretar a Bíblia. Ao invés de racionalizar a religião, estes “profetas” articulavam seus discursos a partir de sonhos e visões, sinais e prodígios – tudo o que teólogos, cientistas, e filósofos alinhados com o racionalismo deploravam.⁵¹

O líder reavivalista Charles Finney, por exemplo, acreditava e pregava que o grande objetivo da igreja é a reforma do mundo, retirando dele todo tipo de pecado.⁵² Na sua opinião os verdadeiros cristãos deveriam ocupar os mais altos lugares na sociedade a fim de exercerem sua influência para proteger a legislação garantindo, assim, a concordância da lei dos homens com a lei de Deus.⁵³

A ação dos promotores do segundo movimento reavivalista evangélico orientou-se em direção à reformulação do vínculo que funda o *estar-junto coletivo*, vínculo político, em termos exclusivamente morais. Para isto, o controle das práticas e dos hábitos particulares dos indivíduos, mediante a ênfase na fé individual levaria à piedade pessoal, e conseqüentemente, à mudança na forma do referido estar-junto coletivo ou da sociedade, o que é o mesmo. De acordo com Christopher Haley e Creston Davis, “no imaginário evangélico, se todos prometessem não trapacear ou matar o seu vizinho e, assim por diante, as paixões dos

⁵⁰ No centro da fé evangélica está, como sabemos, a autoridade da Escritura. Geralmente, os evangélicos acreditam que a Bíblia é o produto da revelação especial e contém a vontade de Deus para a humanidade concernente ao pecado e redenção. Alguns evangélicos, assim como os fundamentalistas, acreditam também que a Bíblia é inerrante em matéria de história e ciência, bem como em matéria de teologia de vida cristã. A crença na autoridade da Bíblia, juntamente com a crença na necessidade de conversão através da obra redentora de Cristo na cruz, constituem o núcleo do que significa ser um evangélico. Ver: Barry HANKINS. *Evangelicalism and fundamentalism: a documentary reader*. New York University, 2008, Chapter 1 – *The Bible and Evangelism*, pp. 9-38, e p. 1.

⁵¹ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 128, 129.

⁵² Charles Finney emergiu como um líder reavivalista do movimento evangélico e foi um dos maiores pregadores do *segundo grande despertar*. Além de sua ênfase na prioridade na obra da evangelização, Finney acreditava fortemente na necessidade de uma reforma social, por isso seu evangelismo foi frequentemente associado com movimentos abolicionistas. Para mais informações, ver: <<http://isae.wheaton.edu/hall-of-biography/charles-finney/>>. Acesso em 10 jun. 2010.

⁵³ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 5.

indivíduos pecaminosos e caóticos seriam mantidos sob controle, estabilizando o bem-estar coletivo”.⁵⁴

Por volta da metade do século XIX, os EUA tornaram-se uma “República Cristã” de dominante expressão protestante, evangélica e reavivalista.⁵⁵ Assim sendo, afirma Karen Armstrong, “neste período, os secularistas Estados Unidos se tornaram uma fervorosa nação cristã. Religião e política integravam o mesmo quadro. [...] Pareciam dois lados da mesma moeda e se confundiam com facilidade, independente do que rezava a Constituição”.⁵⁶

Entretanto, ocorreram algumas mudanças advindas da dinâmica própria da modernidade com seu afã de ciência, as quais modificaram esta supremacia teológico-política de expressão religiosa evangélico-protestante nos Estados Unidos. Segundo Barry Hankins, o domínio do protestantismo evangélico começa a ser alterado no final do século XIX devido ao surgimento da *teologia moderna*, também chamada de *teologia liberal*.⁵⁷ O liberalismo teológico pode ser entendido como um esforço no sentido de reformular a fé cristã em harmonia com as perspectivas abertas pelo pensamento moderno. Assim sendo, buscou-se sintonizar a teologia cristã particularmente com a chamada alta crítica das Escrituras, com a teoria evolucionista e com o romantismo.⁵⁸

A posição da teologia moderna, ou liberal, postula essencialmente que a Bíblia não é mais necessariamente a autoridade final para o cristianismo moderno. Esta concepção foi de encontro a esta concepção que é um dos grandes pilares da reforma protestante e do movimento evangélico. Em consequência, a Bíblia poderia ser submetida à mesma metodologia histórica e crítica utilizada para analisar e interpretar outros livros não menos importantes.⁵⁹

⁵⁴ Christopher HALEY & Creston DAVIS. *Op. Cit.* p. 68, 69.

⁵⁵ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 5.

⁵⁶ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 129.

⁵⁷ “A teologia liberal é, sobretudo, um momento ou uma fase da história da teologia protestante que corresponde mais ou menos ao período que abarca parte do século XIX, estendendo-se ao século XX. Esta fase caracteriza-se por uma escolha consciente em favor da cultura moderna e dos ideais de pensamento político e ético típicos deste período. Trata-se, portanto, de uma tentativa de convergência da fé cristã com a nova cosmovisão que nasce do Iluminismo e que determinará o cenário social e cultural da chamada modernidade”. Ver: *Léxico: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003 p. 740. A crítica literária moderna aplicada à Bíblia foi chamada de “Alta Crítica”. Ver: Barry HANKINS. *Op. Cit.* p. 9. J. G. Eichhorn é considerado o “pai da alta crítica” devido à publicação de seu livro *Introduction to the Old Testament* em 1779. Nele, Eichhorn analisa o livro de Genesis, listando as características do estilo em duas narrativas. Assim, ele conclui que muitos fragmentos foram completados e complementados a partir de duas fontes básicas. Essas fontes são comumente chamadas de “J” (referência a palavra *Javé*) e “E” (referência a palavra *Elohim*). Ver: Ralph H. ELLIOTT. *The message of Genesis*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1961, p. 6.

⁵⁸ Barry HANKINS. *Op. Cit.* p. 3.

⁵⁹ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 32-35.

Outra mudança que ocorre na teologia cristã, em consequência deste mesmo processo, e talvez a mais importante, é a que se refere diretamente no tema desta pesquisa: a recepção da teoria darwiniana da evolução nos EUA. Como sabemos, a teoria elaborada por Charles Darwin impactou diretamente não apenas a concepção bíblica da criação, mas investiu também sobre a tradicional compreensão cristã acerca da natureza e do destino humano, bem como sobre todo o teísmo mesmo. Assim sendo, o forte impacto do darwinismo nos EUA pode ser constatado nas palavras de Charles Eliot, professor da Harvard University, que em 1909 concluiu, acertadamente, que a partir do darwinismo “os cristãos não teriam o monopólio da verdade, pois as ideias dos cientistas, dos secularistas ou dos que professavam outra fé seriam igualmente válidas”.⁶⁰

Diante do esforço da teologia liberal para sintonizar-se com o élan moderno, seguimentos evangélicos que se viam como fundamentalistas acreditavam que o darwinismo levaria os jovens a perderem a fé em Deus, na Bíblia e em doutrinas fundamentais do cristianismo. Nesta perspectiva, a teoria da evolução era vista, portanto, como algo incompatível com a “moralidade”, com a “decência” e com a “sobrevivência da civilização”.⁶¹ De acordo com o argumento fundamentalista, se a visão darwinista da evolução estivesse correta, então o relato bíblico da criação como fato ocorrido em seis dias ou cento e quarenta e quatro horas não poderia ser verdadeiro. Embora alguns teólogos liberais achassem possível a conciliação entre o relato bíblico e a teoria científica, os teólogos fundamentalistas não aceitavam esta hipótese. Como reação ao darwinismo e a todo tipo de secularismo moderno elaborou-se, no início do século XX, uma coleção de volumes intitulados *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, publicado e distribuído em associação com o *Moody Bible Institute* e financiado pela *California Oilmen Lyman e Milton Stewart*.⁶²

Os adeptos desses fundamentos viam-se na contraofensiva a um modernismo que, segundo eles, havia se apoderado do mundo protestante através da teologia liberal. Frente ao modernismo, os fundamentalistas opuseram o que acreditavam ser conteúdos de fé e verdades tidas como absolutas e que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização da interpretação bíblica ortodoxa decorrente das perspectivas abertas pelo método histórico-crítico. Os temas considerados como “fundamentos da verdadeira fé” são:

⁶⁰ Charles O. ELIOT. *The future of religion*. Harvard Theological Review, 1909, p. 20.

⁶¹ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 243

⁶² William MARTIN. *Op. Cit.* p. 13 e 11.

A inspiração verbal e literal da Bíblia; a afirmação da divindade e do nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício expiatório vicário, através do seu sangue derramado e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à Terra, na época vista como iminente com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; negativa dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de “fé bíblica”; exclusão do *status* de verdadeiros cristãos de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo.⁶³

Embora a doutrina da criação divina não esteja diretamente relacionada nesta lista dos pontos fundamentais, ela encontra-se implícita em seu primeiro ponto, o qual se refere à inerrância e inspiração verbal e literal das Escrituras.⁶⁴ No parecer de Martin Dreher,

Desenvolveu-se, entre muitos protestantes, contra a leitura histórica e crítica dos textos bíblicos, a convicção de que cada palavra, cada letra do texto bíblico foi “inspirada”, ditada pelo Espírito Santo a seus autores. Daí também muitos afirmarem a “inerrância” do texto bíblico: a Bíblia não ensina nada que seja cientificamente inexato. Se em Gênesis, por exemplo, a criação se deu em sete dias, estes sete dias são, realmente, sete dias de 24 horas. Nesse caso, os fósseis que encontramos foram criados por Deus e por ele colocados na terra. Eles não provam períodos maiores para a criação, muito menos a evolução das espécies.⁶⁵

A afirmação destes fundamentos expressa a oposição e a reação contra as transformações provocadas nas instituições religiosas e na própria religião pela dinâmica mesmo da modernidade. Simultaneamente, aponta para uma tendência de politização da religião, sempre mais crescente nos EUA, desde o momento em que os adeptos dos *Fundamentals*, cada vez mais organizados, passaram a exigir do estado, por exemplo, a implementação de políticas públicas de ensino consoantes com os ensinamentos da Bíblia.

Foi dentro desta perspectiva que na década de 1920 o político democrata e presbiteriano William Jennings Bryan promoveu uma “cruzada” contra o ensino da teoria da

⁶³ Martin N. DREHER. *Op. Cit.* p. 81, 82.

⁶⁴ A autoridade e a inerrância da Bíblia são tidas como incontestáveis pela maioria dos evangélicos. Assim sendo, no parecer de grande parte desses evangélicos, apesar de o objetivo principal da Bíblia não ser prestar informações científicas e históricas, as narrativas que ela fornece devem ser consideradas como empíricas e completamente verdadeiras. Esta perspectiva de inerrância da Bíblia pode ser observada, por exemplo, no Artigo XII do documento emitido no Concílio Internacional de Inerrância Bíblica realizado em Chicago em 1978, o qual afirma que “*a escritura em sua totalidade é inerrante, livre de toda falsidade, fraude ou engano*”. Ver: *International Council on Biblical Inerrancy: Chicago Statement on Biblical Inerrancy*. Disponível em: <<http://www.reformed.org/documents/icbi.html>>. Acesso em 06 jul. 2010. Por “inspiração” entende-se a influência sobrenatural do Espírito Santo sobre os autores das Escrituras, que converteu seus escritos em um registro preciso da revelação ou que faz com que seus escritos sejam realmente a Palavra de Deus. O termo “verbal” enfatiza o fato de que todas as palavras foram inspiradas e não somente o pensamento dos autores, ou seja, a influência do Espírito Santo foi além da direção dos pensamentos, chegando à seleção das palavras utilizadas para transmitir a mensagem. Ver: Charles C. RYRIE, *What you should know about inerrancy*, 1981 e Millard J. ERICKSON. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

⁶⁵ Martin N. DREHER. *Op. Cit.* p. 81.

evolução nas escolas e faculdades norte-americanas. Em vários estados federados surgiram projetos de lei proibindo o ensino da teoria darwiniana. Os estados da Flórida, Mississippi, Oklahoma, Louisiana e Arkansas, dentre outros, promoveram leis contra o ensino do evolucionismo. Por sua vez, o estado do Tennessee foi aquele onde se estabeleceu a lei mais severa, o *Butler Act*, de 1925, que transformou em infrator “qualquer professor em qualquer universidade ou escola pública do estado que ensinar alguma teoria que negue a história da criação divina do homem conforme ensinado na Bíblia e insistir que o homem descende de alguma espécie de animal”.⁶⁶

Foi exatamente no Tennessee que o jovem professor John Scopes, da pequena cidade de Dayton, confessou ter infringido esta lei numa de suas aulas de biologia. O famoso “Caso Scopes” foi, na verdade, a caixa de ressonância do confronto entre dois pontos de vista incompatíveis. De acordo com William Martin, este caso foi um dos mais impressionantes debates envolvendo o conflito entre *o intelectual* e *o espiritual* na história dos EUA.⁶⁷

O caso Scopes foi levado a julgamento em julho de 1925. Para sua defesa foi enviada, pela *American Civil Liberties Union* (ACLU), uma equipe de advogados liderados pelo racionalista Clarence Darrow. John Scopes foi condenado e logo depois liberado sob pagamento de fiança feito pela própria ACLU.⁶⁸ Scopes foi derrotado no tribunal, mas o grande vitorioso foi a ciência moderna. A partir deste evento os fundamentalistas foram sistematicamente ridicularizados pela grande imprensa norte-americana, sendo considerados como “flagelo da nação”, pois que “pertenciam ao passado; eram inimigos da ciência e da liberdade intelectual e não podiam participar legitimamente do mundo moderno”.⁶⁹

Esta vitória jurídica com gosto de derrota intelectual fez com que os fundamentalistas saíssem paulatinamente de cena pública e confessional, perdendo espaço para os teólogos liberais que, então, assumiram o controle de suas congregações. Amargurados e profundamente ressentidos com a cultura dominante, os fundamentalistas tornaram-se ainda mais radicais em sua postura contra o *establishment* secularista. Segundo Armstrong,

Antes do Caso Scopes os fundamentalistas não davam importância à teoria da evolução, e até literalistas como Charles Hodge admitiam que o mundo tem mais de 6 mil anos, independente do que diz a Bíblia. Poucos acreditavam na chamada

⁶⁶ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 14.

⁶⁷ *Ibidem*, p.15

⁶⁸ De acordo com Phillip E. Johnson, o advogado de John Scopes admitiu a culpa de seu cliente e pagou uma multa de US\$ 100. Cf.: Phillip E. JOHNSON. *Darwin no banco dos réus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 16.

⁶⁹ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 246.

“Ciência da Criação”, que proclamava a meticulosa correção científica do Gênesis. Depois de Dayton, porém, sua mentalidade se estreitou ainda mais, prevalecendo o criacionismo e um inabalável literalismo bíblico. [...] Depois do Caso Scopes retiraram-se da arena pública, refugiando-se em suas igrejas e faculdades. Os cristãos liberais concluíram que a crise fundamentalista chegara ao fim. Ao término da II Guerra Mundial os grupos fundamentalistas pareciam marginais e insignificantes.⁷⁰

Todavia, o fato é que o fundamentalismo nos EUA não estava desaparecendo. Na realidade, seus adeptos se refugiaram em suas próprias instituições, criadas para protegê-los das intempéries do secularismo moderno e para fortalecer sua crença.

A década de 1960 testemunhou uma retomada, ainda que tímida, do engajamento fundamentalista no espaço público norte-americano. O ponto de partida desta nova etapa foram as resoluções da Suprema Corte dos EUA que baniram o culto religioso obrigatório nas escolas públicas por considerá-lo uma violação do “muro de separação” entre religião e política concebido pelos fundadores da república federativa norte-americana.⁷¹ Momento especial deste processo, como destaca Barry Hankins, foi a derrubada de leis antievolucionistas pela Suprema Corte, como no caso *Epperson versus Arkansas* em 1967, que levou os adeptos do fundamentalismo a mudarem de estratégia, passando de antievolucionistas a “pró-ciência da criação”.⁷²

Devido à reafirmação do viés secularizante, próprio da constituição dos Estados Unidos, demonstrado pelas decisões da Suprema Corte norte-americana em uma década que assistiu à implementação de direitos civis, dentre outros, os fundamentalistas experimentaram novas urgências. No seu entender, a “religião verdadeira” estava sendo destruída. Muitos temiam pelo fim próximo de sua concepção de cristianismo e, por isso, decidiram reagir. Assim sendo, é possível afirmar que a ação dos fundamentalistas desenvolveu-se em quatro etapas. A primeira etapa consistiu numa ação estritamente teológica através da edição e publicação dos *Fundamentals*. A segunda consistiu-se de uma ação teológico-político, realizada através das aprovações de leis antievolucionistas na década de 1920. A terceira, através da formação de enclaves institucionais e, conseqüentemente, da criação de uma espécie de “contracultura”. E a quarta etapa, com o ressurgimento fundamentalista, através da consolidação de uma verdadeira guerra cultural contra o *establishment* liberal.

⁷⁰ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 247 e 292.

⁷¹ Em 1962, a oração ecumênica nas escolas públicas foi derrubada por uma lei em Nova York (a decisão *Engel*). Em 1963, foram proibidas nas escolas públicas a leitura da Bíblia e a Oração ao Senhor (a decisão *Schempp*). Ver: Garry WILLS. *Op. Cit.* p. 117.

⁷² Barry HANKINS. *Op. Cit.* p. 97.

1.4 A Direita Cristã

Os fundamentalistas, que haviam se isolado depois do caso Scopes, deixando os que eles chamam de humanistas à vontade para promover a causa secularista em nome da liberdade, voltam com toda a carga à cena pública em meados dos anos de 1970 para defender a “moralidade” e a “decência” para o bem dos EUA. As palavras de Hal Lindsey definem bem esta nova postura: “Devemos assumir ativamente nossa responsabilidade de cidadãos e de membros da família de Deus. Precisamos nos mobilizar para eleger representantes que não só reflitam no governo a moralidade da Bíblia, como elaborem políticas interna e externa que protejam nosso país e nosso estilo de vida”.⁷³

Muitos secularistas, teólogos liberais e até mesmo setores conservadores do evangelismo protestante, foram surpreendidos com o ressurgimento fundamentalista. Muitos deles achavam que a religião jamais voltaria a ocupar um lugar de destaque no cenário político e na esfera pública norte-americana. Porém, a década de 1970 assistiu justamente a uma explosão da fé militante.⁷⁴ O surgimento paulatino da assim chamada “Direita Cristã” culminou com a emergência do movimento da *Moral Majority*, organizada por Jerry Falwell, uma força política nacionalmente organizada que colaborou explicitamente na eleição de Ronald Reagan, em 1980.⁷⁵

Como sabemos, a década de 1960 nos EUA foi aquela que assistiu aos grandes embates sociais, culturais e políticos em prol dos direitos civis, que mobilizaram a sociedade civil norte-americana. Durante o processo que levou ao estabelecimento dos direitos civis nos EUA, Jerry Falwell criticou abertamente seu colega batista Martin Luther King por “politizar” a igreja. Falwell afirmava naquela ocasião que Deus e política não se misturam. Todavia, nos anos de 1970, diante da decisão da Suprema Corte em legalizar o aborto, Falwell mudou radicalmente o seu modo de pensar.⁷⁶ De fato, em junho de 1979, Jerry Falwell funda em Washington a Maioria Moral, uma organização supraconfessional que visava agrupar todos aqueles que ansiavam pela edificação de um Estado cuja ação política fosse teologicamente fundada, isto é, fosse “cristã”. Segundo o seu fundador essa organização teria como objetivo,

Exercer uma significativa influência espiritual e moral no direcionamento de nossa nação pela: (a) mobilização moral americana numa voz clara e efetiva; (b)

⁷³ Hal LINDSEY. *The 1980s: Countdown to Armageddon*. Grand Rapids, Mich, 1980, p. 157.

⁷⁴ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 374.

⁷⁵ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 71.

⁷⁶ Kenneth J. HEINEMAN. *God is a conservative: religion, politics, and morality contemporary America*. New York: New York University Press, 2005, p. 7.

informação à *Maioria Moral* sobre o que está acontecendo pelas suas costas em Washington e nas legislaturas estaduais através do país; (c) realização intensiva de *lobby* no Congresso para derrotar os projetos de lei de bem-estar social, de ala esquerda, que irão mais adiante corroer nossa liberdade preciosa; (d) Impulsionar uma legislação positiva como, por exemplo, com o estabelecimento da Agência de Proteção da Família, que assegurará uma América forte e resistente; e (e) auxiliar a *Maioria Moral* a combater, nas comunidades locais, a pornografia, homossexualidade, a defesa da imoralidade em livros escolares, e outros assuntos concernentes a cada um e a todos nós.⁷⁷

Como podemos notar, o objetivo declarado da organização fundada por Falwell era combater o *establishment* liberal e lutar por um certo futuro para os Estados Unidos, pois, no entender de seus integrantes, os americanos deviam ter uma civilização religiosa e uma política determinada pela Bíblia. Assim sendo, “Os fundamentalistas agrupados no que logo se tornaria conhecida como a *Nova Direita Cristã* partiram para a ofensiva depois de cinquenta anos de quietismo”.⁷⁸

Os operadores da Nova Direita Cristã argumentavam que os Estados Unidos haviam perdido o caminho da vida moral quando, por influência de sua poderosa elite liberal, deu mais importância à manutenção de uma ordem política na América, baseada numa perspectiva secular, multicultural e socializante do que à manutenção da fidelidade às suas raízes judaico-cristãs.⁷⁹

Esta foi, por exemplo, a perspectiva assumida pelo teólogo evangélico Carl F. H. Henry, que já desde a fundação da revista *Christianity Today*, em 1956, da qual foi fundador e primeiro redator, preconizou e estimulou a plena participação dos fundamentalistas cristãos norte-americanos na vida pública e política. De acordo com Mark Toulouse, enquanto Henry os advertia para não identificar o reino de Deus com qualquer sistema político ou nação, insistia, ao mesmo tempo, na importância de uma tomada de decisões políticas baseadas em imperativos bíblicos.⁸⁰

1.5 O humanismo secular

Dentro desta nova estratégia de oposição teológico-política contra o *establishment* liberal, os ideólogos fundamentalistas definiram, desta feita, o humanismo secular como o

⁷⁷ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 201.

⁷⁸ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 416.

⁷⁹ Christopher HALEY & Creston DAVIS. *Op. Cit.* p. 69-70.

⁸⁰ Mark G. TOULOUSE. *Op. Cit.* p. 123.

inimigo a ser combatido. De acordo com Armstrong, esta posição deve-se ao fato dos fundamentalistas acreditarem que o humanismo,

Nega a divindade de Deus, a inspiração da Bíblia e a natureza divina de Jesus Cristo. Nega a existência da alma, da vida após a morte, da salvação e do céu, da condenação e do inferno. Nega o relato bíblico da Criação. Acredita que não existem absolutos, nem certo, nem errado – que os valores morais são autodeterminados e circunstanciais. Faça o que quiser, “desde que não prejudique ninguém”. Acredita na eliminação de papéis distintivos do homem e da mulher. Acredita na liberdade sexual entre indivíduos conscientes de qualquer idade, inclusive em sexo antes do casamento, homossexualismo, lesbianismo e incesto. Acredita no direito ao aborto, à eutanásia e ao suicídio. Acredita na distribuição equitativa da riqueza americana para reduzir a pobreza e estabelecer igualdade. Acredita no controle do meio ambiente, controle de energia e sua limitação. Acredita no fim do patriotismo americano e do sistema de livre empresa, no desarmamento e na criação de um governo socialista universal.⁸¹

Esta compreensão completamente deturpada e insustentável do humanismo pode também ser observada numa reportagem especial sobre o “Humanismo Secular *versus* Cristianismo”, publicada na revista cristã *Christian Harvest Times*, em 1980. Aqui podemos constatar claramente a ideia segundo a qual o humanismo seria *constitutivamente* favorável à liberação feminina, aos direitos dos homossexuais, das crianças, ao aborto, à educação sexual, à evolução, à ética situacional e relativização de valores, à separação da Igreja e Estado, à perda do patriotismo, dentre outros.⁸²

Esta era certamente uma caricatura do humanismo que infelizmente foi e ainda é levada a sério pelos fundamentalistas cristãos, particularmente os evangélicos. Na realidade, o termo “humanismo” designa, como sabemos, uma corrente filosófica associada particularmente com o movimento denominado Renascimento, cuja expressão maior se deu na Itália, entre os séculos XIV e XVI da nossa era. Como o próprio nome sugere, o pensamento humanista foca sua atenção no valor do homem e em suas capacidades. Na sua versão moderna, este termo é utilizado para designar aqueles que se pautam pela consolidação dos direitos humanos, do conhecimento científico, pelo cultivo da literatura, das artes e da filosofia, sem necessariamente rejeitar toda autoridade religiosa ou negar a existência de Deus.⁸³

Todavia, para os teólogos e ativistas fundamentalistas cristãos dos EUA, o humanismo secular constituía uma “religião rival”, com credo, objetivos e organização

⁸¹ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 364, 365.

⁸² *To understand humanism: A Special Report*, Christian Harvest Times, June 1980, p. I. Apud: William MARTIN. *Op. Cit.* p. 196.

⁸³ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 195.

próprios.⁸⁴ A maioria dos evangélicos, por sua vez, relacionava o humanismo secular com a dominante cosmovisão darwiniana, segundo a qual, supostamente os indivíduos são determinados por forças impessoais, culturais, econômicas, ou mesmo pelo DNA, o que no entendimento deles é algo completamente contrário a ideia cristã de um mundo criado e ordenado por Deus.⁸⁵ Neste contexto, grande parte dos cristãos fundamentalistas nos Estados Unidos concluíram que toda perspectiva humanista secular encontrava-se em oposição à fé cristã.⁸⁶ O próprio Jerry Falwell incluiu o humanismo secular em uma lista dos maiores males que, em sua opinião, afetavam os EUA, juntamente com o aborto e o divórcio.⁸⁷ Para muitos a perspectiva humanista rejeita explicitamente a existência de Deus e a necessidade de uma religião. Conforme declarou Tim LaHaye, “os humanistas seculares controlavam o governo, as escolas públicas e as redes de televisão, tendo em vista destruir o cristianismo e a família americana”.⁸⁸

Como pode ser verificado nos filmes e nos diversos livros de Francis Schaeffer, o humanismo secular passou a ser considerado não apenas como uma forma diferenciada de ver o mundo ou como uma expressão legítima da cultura moderna.⁸⁹ Na avaliação deste religioso, o humanismo era um coerente movimento “diabólico”, moldando e persuadindo crianças e jovens em toda sorte de imoralidade e promovendo a descrença em uma América moral, bem como em seus fundamentos espirituais. Schaeffer popularizou a ideia do humanismo secular como algo destrutivo e como uma “religião” anticristã em seus mais de vinte livros, que venderam juntos mais de três milhões de cópias.⁹⁰ Nesta mesma direção Ed Dobson declarou que,

Humanistas secularistas, particularmente os ativistas mais radicais, possuem um objetivo específico em mente para o futuro. Eles esperam alcançar este alvo específico principalmente isolando as crianças de seus pais. [...] Será, então, relativamente fácil "reorientar" e doutrinar a próxima geração de Americanos. [...]

⁸⁴ J. W. ROBBINS. & N. MAGEE. *Op. Cit.* p. 74.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁸⁶ Mark G. TOULOUSE. *Op. Cit.* p. 171.

⁸⁷ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 201.

⁸⁸ Tim LAHAYE. *The Battle for the mind*. New Jersey: Old Tappan, 1980, p. 181. Apud: Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 366.

⁸⁹ Francis Schaeffer (1912-1984) foi um pastor evangélico, missionário e pensador. Filho de uma família de tradição luterana da Filadélfia, mudou-se para a Suíça em 1948 onde se dedicou ao estudo extensivo da teologia, da filosofia e das artes, na tentativa de compreender a deriva intelectual e cultural da sociedade ocidental pós-guerra. Em sua análise, a perda da noção de verdade absoluta (simbolizada na obra filosófica de Hegel) conduziu o homem ocidental ao abandono da razão, ao interesse pela filosofia existencialista, às drogas e às religiões orientais. Na década de 1970 Schaeffer tornou-se cada vez mais preocupado com o impacto das tendências intelectuais modernas sobre a cultura e a política nos EUA. Pouco antes de sua morte em 1984, ele apoiou a emergente Direita Cristã. Disponível em: < <http://isae.wheaton.edu/hall-of-biography/francisschaeffer/>>. Acesso em 14 jun. 2010. Algumas obras publicadas em português pela Editora Cultura Cristã: *A Morte da Razão*; *O Deus que se Revela*; *O Deus que Intervém*; *A obra consumada de Cristo*; *Morte na Cidade*.

⁹⁰ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 196.

As crianças são a chave para o futuro. Elas são o prêmio para os vencedores da segunda grande guerra civil. Dada esta influência, o sistema de valores predominante de uma cultura inteira pode ser reformado em uma geração ou, certamente, em duas.⁹¹

Atualmente, a avaliação de alguns teólogos evangélicos norte-americanos é que o secularismo dos anos que seguiram à década de 1970 alcançou seu estágio mais avançado com o surgimento do *Neo-atéismo*.⁹² Segundo R. Albert Mohler Jr., por exemplo,

O *Neo-atéismo* não é somente uma reafirmação do ateísmo, é um movimento que representa um desafio público ao cristianismo muito maior do que apresentado pelos movimentos ateístas anteriores. [...] Os novos ateístas são, à sua própria maneira, evangelistas em sua intenção e ambiciosos em sua esperança. Veem o ateísmo como a única cosmovisão lógica para nosso tempo e a fé em Deus como tremendamente perigosa – um produto do passado, que não podemos mais tolerar ou, muito menos, estimular. Veem a ciência como que do lado deles e argumentam que o conhecimento científico é o único conhecimento verdadeiro.⁹³

É nesse cenário historicamente turbulento da difícil relação entre religião e política que se trava o debate entre criacionistas e darwinistas nos Estados Unidos. Nesse contexto, a religião, em especial a versão evangélica do cristianismo, tem exercido continuamente sua influência sobre o aparato estatal, federal ou estadual, com maior ou menor força desde a emergência do movimento evangélico que, de acordo com Marsden, se deu a partir de 1865.⁹⁴ Como sabemos, o darwinismo, bem como outras concepções ditas “seculares”, abriu novas perspectivas teórico-filosóficas no que se refere à compreensão dos processos da vida, da origem das espécies e dos seres humanos. Ao mesmo tempo, a obra de Darwin atuou de modo *irreversível* sobre a tradicional concepção judaico-cristã acerca destas questões. No entanto, a concepção bíblico-religiosa destes fenômenos continua sendo uma decisiva reserva de sentido para uma parte significativa dos norte-americanos, bem como para muitos outros indivíduos espalhados pelo mundo.⁹⁵

Embora as teses de Darwin tenham sido aceitas (mesmo que reelaboradas) por grande parte da comunidade acadêmica norte-americana, o debate não ficou restrito tão somente à relação entre religião e política, mas avança também no âmbito do debate de cunho

⁹¹ E. Dobson e Gary Bauer. *Children at Risk*. Dallas: Ed. Word, 1990, p. 38.

⁹² R. Albert MOHLER JR. *Op. Cit.* p. 31.

⁹³ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁴ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 9.

⁹⁵ Sobre o conceito de “reserva de sentido” ver: BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.

teológico entre os defensores da cosmovisão baseada na tradição cristã e os defensores da visão de mundo pautada no evolucionismo darwinista, como veremos a seguir.

2. Religião e ciência na modernidade: o mundo desencantado

Pensar nos efeitos produzidos no pensamento religioso cristão com a publicação, em 1859, da obra do inglês Charles Darwin *A Origem das Espécies*, requer não apenas uma descrição do espectro das propostas teológicas que daí surgiram. Requer também uma análise mais ampla, que leve em consideração as mudanças e transformações que nos introduziram a modernidade.⁹⁶

Para percebermos as reações do pensamento teológico, sobretudo na teologia protestante elaborada nos Estados Unidos, é importante considerar a ruptura radical com o universo tradicional movido à religião englobante e a entrada num novo mundo, ou se preferirmos, usando as palavras de Luc Ferry, “a passagem do mundo fechado dos gregos ao universo infinito moderno”.⁹⁷

Buscaremos aqui, então, ainda que de forma sintética, indicar as linhas de força mais gerais que animaram o pensamento teológico protestante nos EUA no seu confronto com as teses evolucionistas darwinianas. Para tal, serão considerados quatro fatores, a saber: a dinâmica própria da modernidade, os conceitos de ciência e religião no contexto contemporâneo, as relações entre estes campos de saber e a variedade de propostas filosófico-teológicas diante dos argumentos elaborados pelo evolucionismo darwiniano. Os dois primeiros fatores serão apresentados neste item do capítulo, enquanto que, os dois últimos no próximo item.

⁹⁶ Entendemos que “uma sociedade moderna funda-se sobre dois princípios que não são de natureza social: a ação racional e o reconhecimento de direitos universais a todos os indivíduos. Não nos deixemos surpreender por esta conclusão, pois a plena modernidade não pode ser senão o oposto do modelo comunitário. Assim como acabo de defini-la a modernidade já não é uma forma de vida social, mas o par de forças opostas e complementares que dão a uma sociedade um controle completo dela mesma: tudo aqui é, por um lado, criação, ação, trabalho e, por outro, liberdade sem limite e rejeição de toda ‘moralização’ da vida pública que limitasse a liberdade do ator.” Alain TOURAINE. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 87. Sobre a ação racional ou racionalismo ocidental, ver a obra de Jurgen HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1985. Sobre o princípio do individualismo moderno, ver a obra de Alain RENAUT, *L’ère de l’individu*. Paris: Gallimard, 1989, especialmente o capítulo II, *Louis Dumont: Le triomphe de l’individu*, onde trata da gênese do individualismo moderno.

⁹⁷ LUC FERRY. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 261.

2.1 A dinâmica da modernidade

Já a partir do renascimento, da reforma protestante e principalmente das revoluções francesa, industrial e científica observa-se com maior clareza uma progressiva redução da alteridade, isto é, o distanciamento de Deus da esfera pública, para dar lugar à autonomia da esfera jurídica, política, econômica, intelectual e científica. Desde então, a teologia cristã no ocidente deixa de ser gradativamente a explicação soberana sobre a existência dos seres e do universo para se tornar apenas uma reserva de sentido dentre outras de matriz não religiosa.⁹⁸

Todavia, isto não significa o desaparecimento de qualquer experiência do tipo religioso, mas sim, a emergência de uma concepção de organização da realidade social ou, o que é o mesmo, do estar-junto coletivo, que não se funda mais no ponto de vista do Outro Absoluto. Assim sendo, como assinala Marcel Gauchet, “a sociedade moderna não é uma sociedade sem religião, é uma sociedade que se constitui em suas articulações principais pelo metabolismo da função religiosa”.⁹⁹

Neste sentido, de acordo com Rodrigo Portella,

A Modernidade se caracteriza pela colocação do indivíduo como medida e como fim. O ser humano, em sua individualidade e racionalidade, de certa forma substitui o centro anterior, a saber, um cosmo sagrado, com suas derivações encompassadoras de sentido e norma, gerido por instituições religiosas que davam a coesão social e cultural e que alocavam o centro de sentido para além do ser humano. A Modernidade, no entanto, coloca o ser humano como medida de si, de suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana. Já não seria mais o cimento da coesão cultural-social ditado pela religião, o que daria o sentido ordenador da realidade e do social com suas mediações, mas doravante a própria racionalidade, a própria independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo.¹⁰⁰

Diante do metabolismo da função religiosa, provocado pela filosofia, pela política, e pela ciência, a teologia cristã tradicional foi alvo de muitas críticas. Em reação a essas críticas

⁹⁸ Segundo Peter Berger, “onde a modernização progrediu mais e onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos”. P. L. BERGER & T. LUCKMANN. *Op. Cit.* p. 39. Neste aspecto, entendemos que a religião, em particular os dogmas teológicos do cristianismo, não é capaz de fornecer um sistema único, comum e supra-ordenado de sentido para a sociedade moderna.

⁹⁹ Marcel GAUCHET. *Op. Cit.* p. 232.

¹⁰⁰ Rodrigo PORTELLA. *Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização.* São Paulo: PUC, 2006, p. 72.

assistimos ao surgimento, por um lado, da teologia liberal resultante do esforço de sintonizar a teologia cristã com o pensamento moderno, em particular com a alta crítica no que se refere à interpretação das Escrituras e com a teoria evolucionista. Por outro lado, como já abordado nesta pesquisa, assistimos o surgimento do próprio fundamentalismo cristão nos Estados Unidos, como reação contrária e “contracultural” às mudanças produzidas pelo advento da modernidade e de sua cultura própria.¹⁰¹

Dado que uma das questões confrontadas pela teologia liberal refere-se às transformações ocorridas no âmbito da interpretação mesma dos textos bíblicos, isso nos leva, inevitavelmente, a considerarmos o momento de retomada dos textos clássicos do Renascimento. Este movimento ficou conhecido, sobretudo, por preconizar uma volta aos clássicos da antiguidade greco-romana, relacionado que esteve, como já indicamos, ao movimento humanista iniciado na Itália nos séculos XIV e XV. Proclamava a volta às línguas originais e às fontes da literatura antiga, clássica e bíblica, sendo que a principal tarefa deste retorno foi comprovar a autenticidade dos textos que, uma vez estabelecida, permitisse publicá-los em tradução feita a partir da língua original.

Os humanistas do renascimento proclamavam a liberdade de reflexão bem como a autonomia crítica. Esta disposição, com relação à interpretação dos textos bíblicos, está claramente exemplificada nas obras do reformador alemão Martinho Lutero. Conforme afirma Hans-Georg Gadamer, Lutero reconhecia que a Escritura é intérprete de si mesma e que, por isso, não necessitava “de nenhuma tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa ao estilo da antiga doutrina do quádruplo sentido da Escritura, já que sua literalidade possui um sentido unívoco, que deve ser interpretada por ela própria”.¹⁰²

Muito embora os humanistas proclamassem, já nos séculos XV e XVI, o desvencilhamento da interpretação bíblica dos enquadramentos dogmáticos, é tão somente no final do século XVII e, sobretudo, no século XVIII, que a hermenêutica de fato libera a si mesmo “para elevar-se ao significado universal de um *organon* histórico”.¹⁰³ Foi o caso de Spinoza que, em seu *Tratado Teológico-Político*, de 1670, propôs uma análise dos textos históricos, livres de preconceitos teológicos. Assim sendo, considerando não ser Moisés o autor da *Torah* (ou Pentateuco), uma vez que os livros bíblicos são compilações posteriores

¹⁰¹ Ver item 1.3: “O Fundamentalismo”. Além de o fundamentalismo ser compreendido como uma “reação contrária e contracultural ao pensamento moderno”, paradoxalmente ele também apresenta as estruturas discursivas da modernidade.

¹⁰² Hans-Georg GADAMER. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 275.

¹⁰³ *Ibidem*. p. 277

de textos que sofreram interpolações e erros de cópia, Spinoza afirmava a importância de um estudo sobre o estilo e a retórica dos autores bíblicos a fim de determinar suas intenções e propósitos em seu momento histórico.¹⁰⁴

Outro exemplo desta tendência é a obra de Johann A. Ernest sobre a interpretação do Novo Testamento, na qual propôs que devem ser aplicados aos textos da Bíblia os mesmos recursos aplicados aos outros livros da antiguidade clássica, ou seja, a Bíblia deve ser julgada textual, histórica e filologicamente. Embora com tal procedimento procurasse apresentar a plausibilidade dos textos bíblicos, o emprego da filosofia, da filologia e da história fez aflorar questões que contestam a sua validade.¹⁰⁵

Desta forma, a perspectiva histórica e crítica da interpretação bíblica, cuja gênese foi no século XVI e que se estabeleceu nos séculos XVII e XVIII, teve amplo desenvolvimento ao longo do século XIX, especialmente na Alemanha.¹⁰⁶

Baseado principalmente no pensamento de Emmanuel Kant, a teologia liberal surge, de fato, no século XIX com Friedrich Schleiermacher e se desenvolve no âmbito de um ambiente filosófico e teológico marcado pelo pensamento de Hegel, Feuerbach, Nietzsche e pelas análises histórico-filológicas elaboradas por Strauss, Baur, Ritschl e Harnack.¹⁰⁷ Uma característica é marcante no pensamento de todos esses pensadores, a tendência à historicização do cristianismo.

Esta perspectiva liberal em teologia chega aos Estados Unidos e é acolhida por muitos teólogos e biblistas no século XIX e início do século XX, tal qual constata William Martin ao afirmar que “a forma de interpretação crítica e histórica da Bíblia importada da Alemanha alcança os seminários e os púlpitos norte-americanos desafiando a inspiração e a credibilidade de todo *corpus* da Escritura, base do cristianismo evangélico”.¹⁰⁸

Um exemplo histórico e paradigmático da influência da teologia liberal sobre o pensamento religioso nos Estados Unidos é a obra do professor Ralph H. Elliott publicada em 1961, intitulada *The Message of Genesis*.

¹⁰⁴ SPINOZA, *Traité théologique-politique*. In: *Oeuvres*, Paris, Ed. Garnier-Flammarion, 1965, vol. II, cap. VII, p. 137-158. Cf. também Júlio Trebolle BARRERA. *A bíblia judaica e a bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 675.

¹⁰⁵ Battista MONDIN. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979-1980, p. 8.

¹⁰⁶ Júlio Trebolle BARRERA. *Op. Cit.* p. 676 e 677

¹⁰⁷ Como Kant demonstra em seus escritos, “a filosofia especulativa não pode prestar qualquer auxílio à religião porque não pode demonstrar nem mesmo a existência de Deus [além disso, Kant] elabora uma interpretação racionalista da Revelação cristã, na qual todos os elementos dogmáticos são reduzidos a simples símbolos”. Ver: Battista MODIN. *Op. Cit.* p. 8. Sobre a interpretação racionalista de Kant, examinar sua obra *A Religião dentro dos Limites da Razão*.

¹⁰⁸ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 6.

Nesse livro Elliott apresenta uma interpretação do livro do Gênesis de acordo com uma perspectiva hermenêutica e metodologia exegética baseadas no método histórico-crítico da escola alemã. Em sua análise, por exemplo, Ralph Elliott chama atenção sobre o fato de que, embora o primeiro livro da Bíblia tenha sua autoria atribuída a Moisés, muitos ignoram que o nome de Moisés não esteja no texto original hebraico, sendo usado apenas no texto grego da Septuaginta (LXX). Além disso, reconhece também que existem duas narrativas independentes e de tradições diferentes sobre a criação – uma em Gênesis 1.1 a 2.3 (documento relativo a tradição Elohista – *Elohim*) e a outra em Gênesis 2.4-25 (documento de tradição Yahwista – *Yahweh*).¹⁰⁹

A partir dessas e outras compreensões ancoradas na alta crítica das Escrituras, Elliott propõe que “devemos pensar as histórias do Gênesis – a Criação, a Queda, Arca de Noé, Torre de Babel, entre outras – da mesma maneira como pensamos nas parábolas de Jesus, como histórias profundamente simbólicas e que, por isso, não devem ser tomadas como literalmente verdadeiras”.¹¹⁰ Com isso ele defende a tese de que o livro do Gênesis é apenas um livro religioso, um livro teológico, que revela o drama do homem e do universo. Na sua avaliação,

Visto que o livro de Gênesis não é um livro científico nem histórico, e sim um livro teológico, seu objetivo é o de contar acerca da revelação de Deus aos homens. Por isso nenhuma informação sobre “tempo” é dado. Questões sobre eras e tempos são para a especulação e pesquisas científicas. O importante no livro são as questões sobre a consciência do homem e sua existência na presença de Deus e sua dependência dele.¹¹¹

Essa interpretação dada ao livro do Gênesis por Elliott não foi nem continua sendo bem recebida pelos teólogos fundamentalistas. Se já no final do século XIX os protestantes conservadores posicionavam-se em contrário à abordagem do texto bíblico nos moldes da alta crítica, buscando, em contrapartida, uma leitura literal da Bíblia, mais ainda a partir da década de 1960! Década que, como sabemos, testemunhou um massivo ressurgimento fundamentalista, configurando um momento ainda mais “militante” que culminou com a expulsão dos teólogos liberais das igrejas e dos centros acadêmicos confessionais.¹¹²

¹⁰⁹ Ralph H. ELLIOT. *Op. Cit.* p. 1.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 15

¹¹¹ *Ibidem*, p. 17-22 *passim*.

¹¹² Um exemplo desta perspectiva de oposição militante sistemática à alta crítica pode ser detectado já em 1886, com a criação do *Moody Bible Institute* em Chicago, criado justamente para combater os ensinamentos da teologia liberal. Ver: George MARSDEN. *Op. Cit.* p. 22. & Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 202. Mais recentemente temos a cisão ocorrida na *Southern Baptist Convention*, quando a ala fundamentalista conservadora desta denominação praticamente expulsou os liberais, após ter tomado a direção da Convenção. Ver: Nancy

É nesse contexto tipicamente moderno, de tensões externas e internas ao protestantismo evangélico nos EUA, que tem sido travado o debate teológico entre uma concepção de mundo articulada a partir de uma compreensão religiosa acerca da origem do mundo e dos seres e uma concepção de mundo, não menos religiosa, que propõe a sintonia da teologia evangélica com a compreensão evolucionista originalmente elaborada por Charles Darwin e suas derivações.

2.2 Um conflito de representações

Uma hipótese levantada nesta pesquisa é que este cenário revela um conflito de representações. Recorremos aqui ao conceito de representação apresentado pelo filósofo Arthur Schopenhauer em sua obra *O mundo como vontade e representação*, na qual ele afirma que,

O mundo é minha representação. – Esta proposição é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico. Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que veem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem.¹¹³

Com essa afirmação, ao mesmo tempo em que estabelece uma dependência necessária entre a existência do mundo e o sujeito que o percebe, Schopenhauer questiona também a objetividade do mundo, afirmando que esta objetividade nada mais é do que uma construção do espírito humano. Assim, “tudo o que existe, existe para o pensamento, isto é, o universo inteiro apenas é objeto em relação a um sujeito, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe. Em uma palavra, é pura representação”.¹¹⁴

Ao que tudo indica, o debate entre criacionismo e darwinismo traduz justamente um conflito de representações. De um lado, a representação da verdade elaborada no âmbito de uma tradição religiosa, neste caso a tradição judaico-cristã, recolhida pelo protestantismo evangélico, no que se refere à origem e ordenamento do universo. De outro, a representação darwiniana, que se refere à origem das espécies pela evolução e pela seleção natural, operadas

Tatom AMMERMAN. *Baptist battles: Social change and religious conflict in the Southern Baptist Convention*. New Jersey: Rutgers University Press, 1995.

¹¹³ Arthur SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*, § 1 (p. 9)

¹¹⁴ *Ibidem*, § 1 (p. 9).

de modo completamente aleatório e contingente. Ambas as propostas apresentam cada qual a sua representação acerca da verdade do mundo. Estas duas representações divergentes em suas interpretações, requerem obviamente, uma reflexão sobre o fundamento de cada uma delas.

A representação darwiniana apresenta vários problemas à representação de matriz religiosa. Em sua obra *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, John Haught propõe um sistema que organiza em seis categorias estes problemas causados pela teoria darwinista à visão religiosa de mundo.¹¹⁵

De acordo com Haught, a primeira categoria diz respeito aos problemas relacionados com a *cronologia bíblica*, que coloca em oposição a longa duração do processo evolutivo e a brevidade da narrativa bíblica, esta última identificada pelo termo “criacionismo da terra jovem”.¹¹⁶ Relacionado à esta categoria, encontra-se também o problema concernente à *leitura da Bíblia*. Como destacado nesta pesquisa, pode-se identificar dois tipos de abordagens interpretativas da Bíblia no movimento evangélico nos Estados Unidos. Uma leitura literal do Gênesis, incluindo os seus três capítulos iniciais, o que conseqüentemente leva à oposição radical entre “ciência” e “Bíblia”; e outra leitura, baseada no método *histórico-crítico* da escola alemã, que abre uma possibilidade de diálogo e até mesmo de interação entre as narrativas bíblicas e as teorias científicas.

Uma segunda série categoria de problema para a representação de matriz religiosa refere-se à concepção do *papel de Deus* nos processos naturais. Até então, nessa representação Deus havia desempenhado um papel central no surgimento dos seres e na aparição de novas formas de vida. Entretanto, John Haught argumenta que a concepção de Darwin de seleção natural parece diminuir ou mesmo eliminar o papel de Deus na criação da diversidade de formas de vida.

A terceira categoria relaciona-se à questão acerca da *situação da humanidade*. Uma vez que na teoria darwiniana a humanidade é o resultado de um longo processo evolutivo, há uma proximidade entre o homem e os primatas. Esta proximidade é um tema reproduzido por fábulas e mitos antigos que representam as passagens de uma espécie para outra. Ainda assim, o relato bíblico é enfático ao afirmar que o homem é a única criatura criada “à imagem de

¹¹⁵ John HAUGHT. *Responses to 101 Questions on God and Evolution*. New York: Paulist Press, 2001, p. 5.

¹¹⁶ Os literalistas bíblicos alegam que o universo tem apenas alguns milhares de anos de idade, o que conflitua com as provas geológicas da teoria da evolução, da paleontologia e da astronomia. A fração mais estremada deles aceita uma concepção denominada “criacionismo da terra jovem” e interpreta os seis dias da criação como dias de 24 horas, concluindo, assim, que a terra deve ter menos de 10 mil anos de idade. Além disto, insistem em uma leitura literal de Gênesis 1 e 2, acreditando inclusive que Adão e Eva eram figuras históricas, isto é, criadas por Deus “do pó da terra” e não descendentes de nenhuma outra criatura. Ver: Francis S. COLLINS. *A linguagem de Deus*, São Paulo: Editora Gente, 2007, p. 178.

Deus”. Na visão darwinista, entretanto, homem e macaco possuem um ancestral comum, o que indica que o homem é uma espécie animal como qualquer outra. Nesta concepção, a humanidade não é criada diretamente por Deus, mas provém de entes naturais.

Como quarta categoria, Haught destaca os problemas relacionados com o papel proeminente do *acaso* na evolução, visto como destruidor da noção de providência divina. Na visão darwiniana o *acaso* e não Deus é o “mestre da história”. Se a história é obra do *acaso*, como pensar que este mundo é um mundo ordenado? Este é um problema que põe em questão a metafísica aristotélica de um universo perfeitamente ordenado, visão esta assimilada ao longo dos séculos pela perspectiva cristã.¹¹⁷

Uma quinta categoria designa problemas relacionados com o propósito do universo. Tudo indica que a visão darwiniana do processo evolutivo parece ter roubado *o propósito do universo* e qualquer *finalidade permanente da vida humana* estabelecida por um Deus onisciente. Até então, todo organismo vivente era concebido como regido por certa finalidade.

E por último, a sexta categoria estabelecida por John Haught refere-se à leitura da *história humana*. A visão cristã tradicional remonta a origem desta história a um passado fundador, singular e original. No começo do tempo, a harmonia inicial representada no Jardim do Éden é desfeita pela transgressão do homem que desejou se separar de Deus para ser como as outras criaturas que estavam anteriormente colocadas ao seu serviço. Na perspectiva darwiniana, entretanto, não houve um passado fundador singular, nem tão pouco um “pecado”

¹¹⁷ *Metafísica* foi no nome dado por Andrônico de Rodes, que organizou as obras de Aristóteles, para os livros escritos depois da *Física*. O termo *tà metà tà physicà*, significa o que vem depois da Física, e passou a designar o núcleo de toda uma visão filosófica do universo. Nestes livros Aristóteles traça o esboço de sua explicação do mundo. Assim como a linguagem obedece as leis de uma gramática, que é a lógica, assim também o universo cósmico, o mundo das coisas, obedece a uma gramática, e é por isso que ele está perfeitamente ordenado. A grande tese de Aristóteles é de que a mesma gramática, que é linguagem, é também a gramática do mundo. As mesmas leis que regem a articulação do discurso lógico regem também o curso das coisas e as relações entre as coisas. As grandes leis da lógica são também as grandes leis da ontologia. Ver: Carlos CIRNE-LIMA. *Dialética para todos*. Tomás de Aquino é reconhecidamente o teólogo que rejeitou o modelo platônico da teologia agostiniana e fundou seu pensamento na filosofia de Aristóteles, com o objetivo de dar um fundamento sólido e coerente à ortodoxia católica. Para esse teólogo, a existência do mundo depende de Deus. É ele que dá às suas criaturas a existência fazendo que a potência (essência) se torne ato (existência). Ver: Michele F. SCIACCA. *História da Filosofia I*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968, p. 225. Além disso, de acordo com Tomás de Aquino, o mundo, criado por Deus, possui uma ordem. Em seu quinto argumento para provar a existência de Deus, Tomás de Aquino fundamenta-se justamente na ordem das coisas. Segundo esse teólogo, “vemos que algumas (coisas), como os corpos naturais, carentes de conhecimento, operam em vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou frequentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo: de onde resulta que chega ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus” (S. Th. I. 2,3). Assim sendo, conforme o finalismo aristotélico, “todas as operações dos corpos materiais tenderiam para um fim, mesmo quando desprovidos da consciência disso. A regularidade com que alcançam seu fim mostraria que eles não estão movidos pelo acaso”. Ver: Urbano ZILLES. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989, p. 32.

que ocasionou a queda do homem imposta por Deus. Donde se deduz não ser necessário um salvador para redimir o homem destituído, assim, de sua origem teomórfica.

Foi, sobretudo, a partir dessas questões colocadas pelo darwinismo que ocorreu nos EUA, principalmente a partir dos anos de 1870, o conflito das representações resultantes do embate entre a cosmovisão religiosa e a cosmovisão darwiniana. Diante das teses darwinistas houve uma reação inicial de oposição ao evolucionismo. Esta reação pautou-se por dois pontos considerados fundamentais no âmbito desta representação religiosa. Primeiro, na refutação dos questionamentos acerca da veracidade do relato bíblico. E segundo, na refutação da oposição entre ciência e fé cristã assumida pelo darwinismo. Para muitos teólogos defensores da cosmovisão religiosa, a origem do homem ao longo do processo evolucionário era incompatível com o relato do Gênesis. Para outros, além disso a visão darwinista de mundo excluía Deus de todo o processo. Essa, por exemplo, foi a concepção de Charles Hodge – Professor do Seminário Teológico de Princeton – em seu livro intitulado *What is Darwinism?* escrito originalmente em 1874, que identifica o darwinismo com o ateísmo *tout court*. Segundo Hodge, “temos, assim, chegado a uma resposta à nossa pergunta: O que é o darwinismo? É ateísmo. Isso não significa como disse antes, que o Sr. Darwin e todos os que adotam suas visões são ateus, mas isso significa que sua teoria é ateísta; que a exclusão de projeto na natureza, como diz o Dr. Gray, equivaleria ao ateísmo”.¹¹⁸

Todavia, nem sempre a reação ao darwinismo se constituiu como oposição. Algumas correntes teológicas procuram estabelecer uma síntese entre as duas propostas. Foi o que fez o teólogo John Fiske, por exemplo, ao afirmar que “a evolução é a forma de Deus fazer as coisas”.¹¹⁹ Esta posição de Fiske foi frequentemente assumida pelos protestantes liberais e moderados. Além disso, a reação do mundo cristão não foi tão homogênea quanto pode parecer à primeira vista, tal como sugere o francês François Euvé. No seu entendimento,

A reação do mundo cristão à teoria darwiniana foi profundamente diversa. Este pluralismo é significativo de debates internos a este mundo, debates que transcendem por uma parte as clivagens confessionais. Desta forma, a confrontação ao darwinismo mostrou que a teologia cristã não é tão homogênea nesta área quanto se poderia esperar. Todo o mundo cristão está de acordo por recusar uma leitura estritamente materialista da evolução. Mas com exceção a este ponto comum, as opiniões se divergem. Os mais abertos a esta nova teoria veem Deus agindo no processo evolutivo, mas recusam a ideia de “criação especial”. Assim, entre um

¹¹⁸ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 36-7 & Charles HODGE. *What is Darwinism?* New York: Scribner, Armstrong & Company, 1874, p. 177.

¹¹⁹ George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 36.

Deus intervencionista e um Deus retirado do mundo, se encontram todas as posições intermediárias.¹²⁰

No entanto, a reação mais radical, a dos fundamentalistas, pautou-se pela recusa de todo o diálogo com a teoria da evolução.

2.3 Religião e ciência na modernidade

Dentro desta diversidade de manifestações, é interessante observarmos a transposição do debate entre darwinismo e criacionismo para o âmbito do debate entre ciência e religião. Essa constatação é importante, pois ela nos indica uma orientação do pensamento moderno e contemporâneo segundo o qual ciência e religião são dois campos de conhecimento distintos (e às vezes opostos). Aqui, a ciência tem o primado na definição do real, segundo o estabelecimento de verdades públicas e universais, enquanto que a religião é vista como uma das várias reservas de sentido disponíveis no espaço público e acessíveis aos indivíduos enquanto recurso para a orientação de suas escolhas privadas.¹²¹ Contudo, esta função de “sinônimo de objetividade e racionalidade” assumida pela ciência tem sido questionada.¹²² Como bem observa James A. Marcum,

Na primeira metade do século XX, a ciência era considerada o apogeu da objetividade e da racionalidade. Na segunda metade, porém, historiadores, sociólogos e filósofos de linha pós-moderna contestaram essa privilegiada posição

¹²⁰ François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 79.

¹²¹ Segundo Peter L. Berger e Thomas Luckmann, “as reservas de sentido objetivadas e processadas pela sociedade são conservadas em reservatórios históricos de sentido e administradas por instituições. Assim, o agir do indivíduo é moldado pelo sentido objetivo, colocado à disposição pelos acervos sociais do conhecimento e comunicado por instituições através da pressão que exercem para seu acatamento”. Entretanto, na sociedade ocidental contemporânea não há um sistema de valores único e obrigatório para todos e que atinja igualmente todas as esferas da vida. No tipo de sociedade como a contemporânea, “figura uma multiplicidade de sistemas de valores regulados por instituições econômicas, políticas, religiosas, entre outras, que se desligaram dos sistemas supra-ordenados de valores e determinaram a ação do indivíduo nas áreas funcionais por elas administradas. No caso das instituições religiosas, estas oferecem categorias racionais de valor para a conduta da vida”. In: Peter BERGER & Thomas LUCKMANN. *Op. Cit.* Capítulo 2.

¹²² Como veremos no transcórre da pesquisa, ainda que ciência e religião possam ser consideradas como áreas do conhecimento distintas, nem sempre são opostas. Em alguns casos não existe nem mesmo uma distinção. No caso do debate entre darwinismo e criacionismo, nem sempre o criacionismo é tratado como uma proposta religiosa e sim, como veremos, como um argumento de caráter científico. Como destaca Barry Hankins, “John Whitcomb Jr. e Henry Morris desenvolveram a teoria que passou a ser conhecida como *Criacionismo Científico*, uma alternativa à evolução darwiniana”. In: Barry HANKINS. *Op. Cit.* p. 97. Da mesma forma, nem sempre se considera a visão darwinista como puramente científica e, em alguns, casos afirma-se que ela se aproxima mais de uma visão religiosa do que propriamente científica. Vide por exemplo, o argumento apresentado por Roberto Ramos em seu livro *A religião de Darwin*. São Paulo: Abba Press, 2009.

epistêmica. De acordo com eles, a ciência não ocupa tal posição na sociedade ocidental e é simplesmente mais uma instituição cultural que disputa recursos limitados com as demais. O destronamento da ciência facilitou, em parte, as recentes tentativas de reaproximação entre ciência e religião, mas há um risco perigoso aqui: ambas as instituições podem ser vistas como empreendimentos irracionais.¹²³

Nesse sentido, Michel Ruse, chegando também a uma conclusão semelhante, declara que “a ciência agora parece ser um fenômeno social com toda a subjetividade que se encontra na religião, na política ou até na filosofia”.¹²⁴

As críticas feitas à ciência enquanto sinônimo de objetividade e racionalidade, a partir da segunda metade do século XX, e a tomada de consciência de analistas sociais e de alguns dos atores ligados às instituições religiosas evangélicas, sobretudo nos EUA, da perda de influência da religião, em particular do cristianismo, na estruturação social, de certa forma trouxeram novos contornos para o debate acerca do evolucionismo e do criacionismo.

Para entendermos como esses fatores influenciaram no relacionamento entre ciência e religião, propomos qualificar esses dois termos para, em seguida, indicar como darwinismo e criacionismo se relacionam com ciência e religião respectivamente.

Inicialmente, devemos lembrar que tanto a ciência quanto a religião adquirem novos sentidos e funções ao longo da modernidade. No caso da ciência, foi a partir da “revolução científica”, iniciada no século XVI, a partir dos debates sobre as teorias astronômicas de Nicolau Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler e Galileu Galilei, que a ciência, entrando em controvérsias com a religião, começou a tomar corpo próprio e autônomo.¹²⁵ De fato, como observa Luc Ferry,

Em menos de um século e meio – digamos: durante o período que se estende da publicação da obra de Copérnico, *Sobre as revoluções das órbitas celestes* (1543), até a dos *Principia mathematica*, de Newton (1687), passando pelos *Princípios da filosofia*, de Descartes (1644) e a publicação das teses de Galileu sobre as relações entre a Terra e o Sol (1632) -, cumpre-se uma revolução científica sem precedentes na história da humanidade.¹²⁶

¹²³ James A. MARCUM. *Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã*. In: *Revista de Estudos da Religião (REVER) PUCSP*, 2007, p. 35. James A. Marcum é professor no departamento de filosofia da Baylor University no Texas.

¹²⁴ Michel RUSE. *Metaphor in evolutionary biology*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 608.

¹²⁵ A “revolução científica” é marcada, sobretudo, em função da publicação da obra de Nicolau Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium* em 1543 na qual este astrônomo comprovou a plausibilidade do sistema heliocêntrico. A teoria copernicana contrapôs-se a teoria que concebia que o sol e os demais corpos celestes giravam ao redor da Terra. Este geocentrismo era considerado verdadeiro pela igreja, e a Bíblia, por sua vez, era interpretada à luz desta concepção. Ver: Alister E. McGRATH. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 19.

¹²⁶ Luc FERRY. *Op. Cit.* p. 282.

A revolução científica trouxe, portanto, uma ruptura com a visão de mundo aceita e defendida pelo cristianismo, e propôs uma nova visão que, em muitos casos, contradizia a anterior. Conforme descreve Alexandre Koyré, a revolução científica dos séculos XVI e XVII

Provocou nada menos do que a destruição da ideia do cosmo [...], a destruição do mundo concebido como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial encarnava uma hierarquia dos valores e de perfeição [...] e a substituição por este de um Universo indefinido, e até mesmo infinito, que não comportava mais nenhuma hierarquia natural; e unido apenas pela identidade das leis que o regem em todas as suas partes, bem como por aquela dos seus componentes definitivos, todos situados no mesmo nível ontológico.¹²⁷

Como podemos deduzir desta avaliação, até a revolução científica e durante muitos séculos, a representação de universo fundava-se basicamente em narrativas religiosas, pelos menos no contexto ocidental cristão.¹²⁸

De acordo com Peter Harrison, embora as origens da ciência moderna estejam relacionadas com a obra de Copérnico, Galileu e Newton, o nascimento da ciência como uma disciplina *moderna* se deu no século XIX, sobretudo.¹²⁹ Essa afirmação encontra-se em sintonia com as análises de Andrew Cunningham para quem “a invenção da ciência foi um evento histórico do período entre 1780-1850”.¹³⁰ Este período foi marcado pela transformação da história natural em biologia e pela luta política para a emancipação das ciências naturais do poder do clero. Da mesma maneira, Harrison sustenta que a ideia moderna de religião surgiu durante o curso do iluminismo europeu, no despertar da fragmentação pós-reforma.¹³¹

A constatação feita tanto por Harrison quanto por Cunningham é importante para nós, uma vez que o relacionamento entre ciência e religião é o eixo central desta pesquisa. As transformações ocorridas no campo da biologia com as teses evolucionistas do século XIX, unidas ao desejo de estabelecer a autonomia das ciências naturais em face de toda tutela clerical ou mesmo ao desejo de harmonizar as aquisições científicas com as interpretações bíblicas correntes, indicam uma nova concepção de ciência e de seu relacionamento com a religião e vice-versa.

¹²⁷ Alexandre KOYRÉ. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris: PUF, 1962, p. 11.

¹²⁸ Como propõe a síntese Tomista entre ciência e fé. Ver: George M. MARSDEN. *Op. Cit.* p. 132.

¹²⁹ Peter HARRISON. “*Ciência*” e “*Religião*”: *Construindo os Limites*. In: *Revista de Estudo da Religião (REVER) PUCSP*, p. 7. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf> Acesso em 27 jul. 2010.

¹³⁰ Andrew CUNNINGHAM. “*Getting the game right: some plain words on the identity and invention of science*”, In: *studies in the history and philosophy of science*, 1988, p. 385.

¹³¹ Peter HARRISON. “*Ciência*” e “*Religião*”: *Construindo os Limites*. São Paulo: PUC, 2007, p. 11.

Diante desse cenário propomos duas definições de ciência que surgiram a partir desse momento e que, em nosso entendimento, irão contribuir para a compreensão do tema maior desta pesquisa.

A primeira perspectiva de definição de ciência é a apresentada por Martin Heidegger, em seu texto *Ciência e pensamento do sentido*. Nesse texto, ao analisar a questão da ciência, o filósofo constata que assim como a arte, “a ciência é um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo”.¹³² Nesse sentido, ao estabelecer sua própria ideia de ciência, Heidegger também indica a essência deste saber ao afirmar, numa pequena frase, que “a ciência é a teoria do real”.¹³³ Para esclarecer sua tese, Heidegger analisa duas palavras nela contidas: primeiro o significado do termo “real” e, em seguida, o significado do termo “teoria”.

O filósofo compreende que o “real” é aquilo que “se opõe ao que não consegue se consolidar numa posição de certeza e não passa de mera aparência, ou se reduz a algo apenas mental”.¹³⁴ Lembra, porém, que a palavra “real” assume, com o início da idade moderna no século XVII, o sentido de “certo”. Nessa perspectiva moderna o “real” se apresenta com tal objetividade que se faz valer por si mesmo.

A manifestação da objetividade do real é apoiada pelo segundo termo de sua tese: a “teoria”. Num sentido originário, “a teoria é a visão protetora da verdade” e, ainda num sentido mais contemporâneo, “a teoria é a observação do real”. Todavia, por observação não designa aqui a simples ideia de contemplação. Antes o seu significado é o de “pretender”, “aspirar”, “empenhar”, “trabalhar”. Neste contexto, “a teoria, como observação, seria uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real”.¹³⁵

Para Martin Heidegger tal caracterização da ciência poderia parecer contrária à sua essência, pois, no seu entender, a ciência “prescindiria de qualquer elaboração do real. Faria de tudo para apreender o real puramente em si, não interviria no real para alterá-lo. A ciência pura, como se proclama, seria desinteressada e sem propósito”. No entanto, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista, pois ela corresponde a um traço básico do próprio real. Assim, a ciência põe o real, isto é, como teoria do real, a ciência moderna, apoiada no primado do método, *fixa* o real.¹³⁶

Com esse conceito de Heidegger em vista, podemos afirmar que uma teoria científica é capaz de fornecer uma representação até certo ponto segura – mas sempre aparente e

¹³² Martin HEIDEGGER. *Ciência e Pensamento do Sentido*. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 39.

¹³³ *Ibidem*, p. 40.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 44.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 46-48.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 44-52.

provisória – daquilo que observamos da realidade do mundo natural.¹³⁷ Nesse caso a teoria evolucionista darwiniana é uma teoria do real, posto que apresenta uma proposta que busca descrever, o mais abrangente possível, a origem do universo, da terra e da vida, bem como a evolução biológica das espécies.

Uma segunda perspectiva de definição de ciência, da mesma forma importante nesta pesquisa, é a fornecida pela *National Academy of Science* (NAS) dos EUA, na introdução do livro *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*. Aqui a ciência é concebida como um

Caminho particular de conhecimento sobre o mundo. Em ciência, explanações são limitadas com base em observações e experimentos que podem ser submetidos por outros cientistas. Explanações que não podem ser baseadas em *evidências empíricas* não fazem parte da ciência. Na busca pela compreensão, a ciência envolve uma grande dose de cuidadosas observações que eventualmente produz uma elaborada descrição do *mundo natural*. O progresso da ciência consiste no desenvolvimento das melhores explicações para as causas dos *fenômenos naturais*. Os cientistas nunca podem ter certeza que a explicação dada é *completa e final*. Algumas das hipóteses levantadas pelos cientistas revelam-se incorretas quando testadas por novas observações ou experimentos. No entanto, muitas explanações científicas têm sido tão exaustivamente testadas e confirmadas que elas são mantidas com grande confiança.¹³⁸

Além dessa definição de ciência, encontramos ainda na obra *Teaching About Evolution and the Nature of Science* algumas informações sobre teorias científicas oferecida pela *National Science Teachers Association* (NSTA). No entendimento da NSTA as mais importantes explanações da ciência são chamadas de “teorias”. Na terminologia científica, uma teoria é um conjunto de enunciados universais que explicam o mundo natural. Assim, os cientistas buscam desenvolver teorias que “(1) sejam internamente consistentes e compatíveis com as evidências; (2) esteja firmemente enraizada e baseada em evidências; (3) tenha sido testada contra uma variada gama de fenômenos; (4) possuam eficácia ampla e comprovada na resolução de problemas; (5) explique uma grande variedade de fenômenos”.¹³⁹

¹³⁷ Conforme argumenta Arthur Eddington: “toda disciplina é seletiva e tem suas limitações. Cada qual abstrai da totalidade da experiência os aspectos pelos quais se interessa. Por ser seletiva, a ciência não pode alegar que sua imagem da realidade é completa”. Arthur EDDINGTON. *The Nature of the physical world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928, p. 16.

¹³⁸ *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*, p. 1. Disponível em: <http://www.nap.edu/openbook.php?record_id=6024&page=1#p200064869970001001> Acesso em: 29 set. 2010. (o itálico é nosso)

¹³⁹ *Teaching About Evolution and the Nature of Science*, p.125. Disponível em: <http://books.nap.edu/openbook.php?record_id=5787&page=124> Acesso em 29 set. 2010.

Nota-se que a perspectiva do naturalismo científico encontra-se presente tanto na definição de ciência oferecida pela NAS, quanto nas características essenciais das teorias científicas apresentadas pela NSTA. Isto significa que, em certo sentido, segundo tais definições, a investigação científica é o único caminho para o conhecimento ou, pelo menos, o caminho mais confiável e que somente os fenômenos naturais ou materiais são reais. Além disso, encontra-se reforçado o princípio de que a natureza é um sistema fechado de causas e efeitos materiais que não podem ser influenciados por nada do exterior.¹⁴⁰

Nessa perspectiva, conforme declara a própria NAS, “a teoria da evolução é uma destas bem estabelecidas explicações”, ou seja, a teoria da evolução preenche os critérios que marcam aquilo que é reconhecido como ciência.¹⁴¹

Como observamos, a concepção evolucionista darwinista foi adotada pelo *establishment* científico. Já a concepção criacionista foi, e continua sendo, constantemente associada à perspectiva religiosa, e não à científica. Esse fato deve-se principalmente a dois fatores fundamentais: primeiro, porque a concepção criacionista pressupõe uma *causação sobrenatural* (e não natural ou material) para explicar a origem e a ordenação da vida do mundo e dos seres e, segundo, porque a proposta criacionista funda-se em uma *interpretação literal das Escrituras* (e não apenas em evidências empíricas).¹⁴²

Para melhor compreendermos como a vertente criacionista, pelos fatores apresentados acima, se enquadra dentro de uma perspectiva religiosa, podemos tomar alguns conceitos clássicos de religião.

Do ponto de vista antropológico, uma definição é apresentada por Clifford Geertz, segundo a qual, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) *formulação de conceitos de uma ordem de existência geral* e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.¹⁴³

Nessa perspectiva, assinala Emerson Giumbelli, para Geertz

¹⁴⁰ Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* p. 120.

¹⁴¹ *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*. Washington, DC: National Academy Press, 1999, p. 1.

¹⁴² Como veremos nos próximos capítulos desta pesquisa, a vertente criacionista, tanto a representada pelo criacionismo científico quanto a representada pela teoria do *design* inteligente, foram consideradas como proposta religiosa, justamente por seu comprometimento com as doutrinas bíblicas e por seu apelo ao sobrenatural. Ver: Phillip JOHNSON. *Op. Cit.* p. 118.

¹⁴³ Clifford GEERTZ. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 105. (o itálico é nosso).

A religião articula duas dimensões encontráveis em todo e qualquer grupo e de acordo com as particularidades pelas quais cada uma das culturas se estabelece. De um lado, está uma *visão de mundo*, que remete para a *metafísica, a cosmologia e a ontologia*, em outras palavras, para “as ideias mais abrangentes sobre ordem”. De outro, está o *ethos*, que evoca os *valores, o estilo de vida e as disposições morais e estéticas*.¹⁴⁴

Assim, a religião realiza uma convergência e mesmo uma fusão entre estas duas dimensões. Como percebe Giumbelli, a religião articula dimensões intelectuais e emocionais; remete não para uma relação determinada entre fé e sociedade, mas para concepções de realidade e para valorizações morais culturalmente construídas.¹⁴⁵

A religião vem para garantir a interpretabilidade das situações que compõem e interpelam a experiência cotidiana, suscitando questões acerca da (des) *ordenação do mundo*, da persistência da dor e dos paradoxos éticos. A religião se propõe a assegurar que *o mundo seja intelectualmente compreensível*, que a dor seja emocionalmente suportável, que *o mal seja moralmente justificável*.¹⁴⁶

Outra contribuição importante é dada por Mircea Eliade. Ao tratar sobre o sagrado e o profano no mundo moderno, Eliade afirma que o *homo religiosus* acredita primeiro que existe uma realidade absoluta, reconhecida por este como o sagrado, que *transcende este mundo* que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. E segundo, que *a vida tem uma origem sagrada* e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade.¹⁴⁷

Das referências tomadas sobre a religião, tanto de Geertz quanto de Giumbelli e Eliade, observamos um eixo central que estrutura suas linhas de pensamento, ou seja, a concepção do valor simbólico da religião, enquanto algo capaz de definir no espírito do homem religioso sua própria visão de mundo pessoal e sua existência própria, interferindo, assim, sobre sua forma de ser no mundo, dentre outras coisas. Além disso, observamos nessas mesmas referências, que no discurso religioso encontram-se conceitos de uma única ordem de existência geral e de ordenação do mundo baseadas numa origem transcendente e sagrada da vida. Assim sendo, como indicamos anteriormente, esses elementos tipicamente religiosos,

¹⁴⁴ Emerson GIUMBELLI. *Clifford Geertz: a religião e a cultura*. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2001, p. 208. (o itálico é nosso).

¹⁴⁵ Ibidem, p. 209.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 210 e 211. (o itálico é nosso).

¹⁴⁷ Mircea ELIADE. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, pp. 97-102 (o itálico é nosso).

são encontrados na proposta oferecida pela vertente criacionista, e por isso mesmo, tal concepção tem sido reconhecida como uma interpretação religiosa da realidade.

Como sabemos, a religião na modernidade deixa de ser estruturante do todo social ou mesmo a explicação hegemônica da ordem e existência dos seres e do universo, e passa a ser um das reservas de sentido socialmente disponíveis para os indivíduos. Ao mesmo tempo, apesar das críticas, a produção da verdade universal sobre o real tornou-se prerrogativa *sine qua non* do saber científico.¹⁴⁸

Em resposta a esses fatos, muitos indivíduos aderiram à representação científica da teoria darwinista e abandonaram de vez a representação oferecida pela vertente criacionista. Outros, muito embora permaneçam com sua crença num Deus criador, buscam adaptar ou ajustar as teses criacionistas com a representação oferecida pela vertente evolucionista. E ainda há um terceiro grupo que busca afirmar a centralidade da representação religiosa do criacionismo como sendo uma representação científica plausível sobre o real, questionando a validade da própria teoria da evolução enquanto ciência ou saber do real. Sobre essas concepções, passaremos a apresentá-las a seguir, na terceira e última parte deste capítulo.

3. Teologia e evolucionismo: o impacto do darwinismo sobre a visão religiosa e teológica nos Estados Unidos

3.1 Encontros e desencontros entre ciência e religião

Diante da enorme variedade de obras destinadas ao estudo do relacionamento entre ciência e teologia ou entre ciência e religião, em especial entre darwinismo e criacionismo, acreditamos que os argumentos dos autores em suas obras, que apresentaremos a seguir, sejam suficientes para que possamos compreender as nuances do debate filosófico-teológico em torno do darwinismo, pois tais argumentos sintetizam o *status* atual do mesmo.

A fim de facilitar nossa exposição e de oferecer uma estrutura mais organizada ao texto, reunimos os autores analisados em dois grupos distintos. O primeiro grupo, denominado de “Analistas”, refere-se aos autores e pesquisadores que fazem uma análise do relacionamento entre ciência e religião, mas que *não estão* diretamente ligados a nenhuma confissão ou instituição religiosa. E o segundo grupo, denominado de “Militantes”, formados

¹⁴⁸ Michel FOUCAULT. *A origem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 34.

por aqueles autores e pesquisadores que, muito embora estejam tão qualificados e habilitados quanto os “Analistas”, estão de alguma maneira envolvidos diretamente com alguma confissão ou instituição religiosa.

No primeiro grupo, os “Analistas”, destacamos Ian G. Barbour e John Haught. No segundo grupo, os “Militantes”, destacamos William Dembski e Colin A. Russell.

Em seu livro *Quando a Ciência encontra a Religião*, publicado em 2000, Ian G. Barbour apresenta uma tipologia quádrupla para classificar a grande variedade de maneiras como as pessoas relacionam ciência e religião. Estas são: conflito, independência, diálogo e integração.¹⁴⁹

A tipologia denominada conflito qualifica, de acordo com Barbour, a compreensão que dois grupos opostos têm desta relação: de um lado os “literalistas bíblicos”, que acreditam que a teoria da evolução entra em conflito com a fé religiosa; do outro lado, os “cientistas ateus”, os quais alegam que a prova científica da evolução é incompatível com qualquer forma de teísmo. Portanto, para ambos, ciência e religião são “inimigas”, e, assim sendo, uma pessoa *não* pode acreditar em Deus e na teoria da evolução ao mesmo tempo.

Com a tipologia que denomina independência, Barbour indica a existência de “um ponto de vista segundo o qual a ciência e a religião são estranhas, mas podem coexistir desde que mantenham uma distância segura uma da outra”. Por serem domínios diferentes dos aspectos da realidade, não deveria existir conflito entre elas. Este tipo de relacionamento tende, portanto, a evitar o conflito, “mas ao preço de impedir qualquer interação construtiva”.¹⁵⁰

Com o termo diálogo, Barbour designa a tipologia que busca qualificar o movimento tanto de teólogos quanto cientistas de se engajarem como parceiros, cada um respeitando a integridade do outro, na reflexão crítica sobre tópicos que suscitem questões-limite que a própria ciência não é capaz de resolver ou quando se empregam conceitos da ciência como analogias para falar das relações de Deus com o mundo.

Finalmente temos a tipologia que Barbour chama de integração. Ela remete a um gênero mais sistemático e abrangente de parceria entre ciência e religião que se caracteriza pela busca de uma verdadeira integração entre as duas disciplinas. Como exemplo deste tipo

¹⁴⁹ Ian G. BARBOUR. *Quando a ciência encontra a religião*. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 14 e 15.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

de relação Barbour indica a própria tradição da teologia natural, a qual busca uma prova da existência de Deus no âmbito mesmo da natureza.¹⁵¹

Por sua vez, John Haught apresenta três tipos de relação possíveis em sua obra *Deus após Darwin*, publicada também em 2000. São elas: oposição, separatismo e engajamento.¹⁵²

A relação de oposição dá-se entre opiniões, unânimes na alegação de que religião, ou teologia, e a teoria darwiniana (e neodarwiniana, inclusive) “são irreconciliáveis e mutuamente antagonistas quando avaliam qual dessas opções apresenta a explicação *última* da vida no mundo”.¹⁵³ Segundo Haught, está é a posição adotada tanto pelos chamados “materialistas científicos” de um lado, quanto pelos “criacionistas” de outro lado.¹⁵⁴

Por separatismo entende-se que a religião e a teoria evolucionista diferem tão radicalmente em seus métodos que não podem nem competir nem entrar em um conflito lógico entre si. Assim sendo, o separatismo qualifica uma relação na qual a ciência limita-se de forma autoconsciente a lidar com questões sobre as causas físicas dos acontecimentos, enquanto que a teologia preocupa-se mais com questões sobre o significado e explicação última das coisas.

E por último, o terceiro tipo de relação, o engajamento, considera que a religião e a teologia não pode permanecer inocentemente intocada pela biologia darwiniana e que a “ideia

¹⁵¹ O bioquímico irlandês Alister E. McGrath, em sua obra *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião* publicada em 1999, apresenta uma classificação dupla: “modelo em confronto” (conflito para Barbour) e “modelo de diálogo”, sendo que o segundo recebe uma subdivisão em “ciência e religião são convergentes” (diálogo e integração para Barbour) e “ciência e religião são distintas” (independência para Barbour). Ver: páginas 62-69.

¹⁵² John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 42-3

¹⁵³ Ibidem, p. 43. Modelo semelhante a tipologia “conflito” de Ian Barbour. O neodarwinismo é uma variante da “teoria evolucionista que combina a teoria da seleção natural proposta por Darwin com a teoria da hereditariedade proposta por Gregor Mendel. Alguns autores consideram o neodarwinismo e a teoria sintética moderna como uma mesma teoria, a qual descreve a mudança”. Ver: Aduino LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 279.

A perspectiva do materialismo científico quando se une à teoria evolucionista resulta no que comumente é chamado de neodarwinismo. A teoria neodarwinista ou teoria sintética, como também é chamada, é a resultante das modificações e dos acréscimos sofridos pela teoria da evolução desde Darwin até o século XX. Ver: Revista Episteme, Porto Alegre, v. 11, nº 24 p. 360 – jul/dez. 2006.

¹⁵⁴ O posicionamento dos materialistas científicos tais como Richard Dawkins e Daniel Dennett é antiteológica. Como destaca John Haught, os materialistas científicos “alegam que o quadro darwiniano da vida torna indefensável qualquer invocação à ideia de Deus”. No entendimento materialista, as únicas entidades reais são aquelas de que trata a ciência, logo, a ciência é o único meio válido de conhecimento. Portanto, em sua epistemologia, esses autores pressupõem que o método científico é a única fonte confiável de conhecimento. Na dimensão metafísica, esses mesmos autores estenderam os conceitos científicos para além de seu uso na ciência a fim de justificar filosofias materialistas. Neste contexto, as crenças religiosas não são aceitáveis porque a religião carece de dados de domínio público, de testes experimentais e de critérios de avaliação. Somente a ciência, no seu entender, é objetiva, aberta, universal, cumulativa e progressiva. Ver: John HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 43 & Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 25-29. Já em relação aos “criacionistas” Haught afirma que são teístas predominantemente cristãos que concordam com os materialistas científicos em que, se verdadeira, a evolução darwiniana eliminaria a ideia de Deus. Por isso, contestam fortemente o neodarwinismo, pois no seu entender este passa uma clara “mensagem filosófica”, o ateísmo. Ver: John Haught. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 45.

de Darwin”, como qualificou Richard Dawkins, não é perigosa, mas sim uma grande contribuição à própria religião e à teologia. Segundo John Haught, este tipo de relação causou, por exemplo, uma profunda mudança no caráter da teologia natural e estimulou o aparecimento do que pode ser chamada de teologia evolucionista, isto é, uma reinterpretação radical dos ensinamentos religiosos clássicos em termos dos conceitos darwinianos.¹⁵⁵

Como principal representante do grupo dos “Militantes”, destacamos William A. Dembski com sua obra *Intelligent Design: the bridge between science & theology* publicada em 1999, na qual estabelece uma tipologia contendo uma divisão quádrupla para este relacionamento.¹⁵⁶

Para Dembski os quatro modelos de relacionamento entre ciência e religião são: modelo de compartimentalização, de complementaridade, de conflito; e modelo de suporte mútuo, esse último apresentado como sendo a melhor maneira de relacionamento entre ciência e religião.

No modelo de compartimentalização, ciência e teologia são como compartimentos estanques cujo domínio não se sobrepõe.¹⁵⁷ A tese usual neste modelo é que ciência estuda o mundo natural, enquanto que a teologia estuda questão da moral e da fé. O autor afirma que Stephen Jay Gould é um dos principais proponentes desta visão. Essa visão também é adotada pela *National Academy of Sciences* (NAS) dos Estados Unidos.¹⁵⁸

Diferente do modelo de compartimentalização, o modelo de complementaridade admite que ciência e teologia possam abordar os mesmos aspectos da realidade. Não obstante, quando elas o fazem, as perspectivas adotadas pela ciência e pela teologia diferem tão radicalmente que o discurso de uma e outra não podem constituir um único discurso coerente. De acordo com esse modelo, teologia e ciência referem-se à mesma realidade, mas em linguagens tão diferentes que não há tradução possível entre as duas, nem mesmo uma

¹⁵⁵ Outro esquema de relacionamento entre ciência e religião, semelhante ao apresentado por John Haught acima, é apresentado por François Euvé em sua obra *Darwin et Le christianisme* publicada em 2009. Ele propõe sistematicamente três atitudes: Oposição, Síntese e Separação. A primeira, “oposição”, considera que darwinismo e cristianismo são absolutamente opostos, sendo necessário escolher ou um ou outro. Este é o caso dos “materialistas” e também dos “criacionistas”. O segundo grupo é aquele constituído por uma forma de “síntese”, que tende a modificar a visão darwiniana, ou a modificar a visão cristã, concepção esta chamada de “modernismo”. E um terceiro grupo, este composto daqueles que tendem a distinguir, e mesmo a “separar”, os dois domínios, sem querer reagrupar prematuramente um com o outro. Cf.: François EUVE. *Op. Cit.* p. 61.

¹⁵⁶ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 1999, pp. 187-191.

¹⁵⁷ Semelhante ao modelo de “independência” apresentado no esquema de Ian Barbour.

¹⁵⁸ *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*. Washington, DC: National Academy Press, 1999. Disponível em: <<http://www.nap.edu/catalog/6024.html>>. Acesso em: 30 jul. 2010.

tradução parcial é possível. Segundo William Dembski, essa é a visão adotada pela *American Scientific Affiliation* (ASA).¹⁵⁹

Assim sendo, complementaridade e compartimentalização mantém a “paz” entre ciência e teologia. Já o modelo de conflito, não. De acordo com esse modelo, ciência e teologia não podem estar ambas certas – ou uma ou outra distorce nossa percepção da realidade. Uma vez que não se considera que a ciência forneça uma visão distorcida da realidade – tal como ocorre no contexto moderno – a teologia acaba, conseqüentemente, levando a pior.¹⁶⁰

Entretanto, Dembski mesmo considera que nenhum desses três modelos é adequado. Cada um deles capta uma dimensão importante, mas são incompletos e não conseguem apresentar uma compreensão adequada do relacionamento entre ciência e teologia.

Em função dessa avaliação ele sugere um quarto modelo, denominado de suporte mútuo. Segundo Dembski, esse modelo reorganiza o que é correto em cada modelo anterior, mas sem cair nos extremos deles. De acordo com o modelo do suporte mútuo, teologia e ciência se sobrepõem, mas não são coextensivas. Quando elas se sobrepõem, uma disciplina pode oferecer suporte epistêmico para o outro. É importante destacar que neste modelo a teologia não é usada para provar nem resolver as reivindicações da ciência, ou vice-versa. Entretanto, a teologia pode dar crédito, aumentar a probabilidade condicional ou tornar plausível certas afirmações científicas, mas nem todas. Da mesma forma, a ciência pode fazer o mesmo para a teologia e, conseqüentemente, para a própria religião.

Ainda na linha dos “Militantes”, vale destacar a contribuição de Colin A. Russell. Em seu livro *Cross-currents: Interactions Between Science and Faith*, publicado em 1985, Russell classifica em três categorias as respostas ao darwinismo feitas por cristãos de convicção protestantes. São elas: oposição, síntese e juízo suspenso.¹⁶¹

Na categoria oposição, semelhante ao modelo de conflito, de William Dembski, Bíblia e darwinismo se opõe mutuamente. Pertencem a esta categoria respostas do tipo daquelas usadas pelos cristãos que condenaram o darwinismo simplesmente por ser incompatível com uma leitura literal dos capítulos 1-3 de Gênesis. De acordo com White, essa

¹⁵⁹ William A. DEMBSKI. *Op. Cit.* p. 189. Sobre a *American Scientific Affiliation* ver o site: <<http://www.asa3.org>> Acesso em 30 jul. 2010.

¹⁶⁰ Segundo William Dembski está posição de conflito da ciência em relação à religião é adotada por Richard Dawkins. Cf. William A. DEMBSKI. *Op. Cit.*, p. 294

¹⁶¹ Colin A. RUSSELL, *Correntes Cruzadas: interações entre a ciência e a fé*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 168ss.

foi, por exemplo, a posição adotada pelo bispo anglicano Samuel Wilberforce ao afirmar que “o princípio da seleção natural é absolutamente incompatível com a palavra de Deus”.¹⁶²

Apesar de toda controvérsia do debate acerca do darwinismo, Russell reconhece que existem propostas que buscam evitar um confronto entre as teorias de Darwin e o cristianismo. Essas propostas são qualificadas por Russel como “síntese”. Neste caso reconhece-se que não há uma oposição entre o relato bíblico e as teorias darwinistas, ao contrário, existe bastante acordo entre alguns conceitos de Darwin e algumas das ideias cristãs.

Os atores que elaboram respostas pertencentes a esta categoria foram classificados por Russell em dois grupos. O primeiro deles denominado de “*darwinianos* cristãos”, formados por indivíduos que aceitavam a posição de Darwin, mas que viam Deus operando soberanamente na seleção natural. Dentre “os darwinianos cristãos” destaca-se o norte-americano G. F. Wright. De acordo com este darwiniano, “se apenas os evolucionistas incorporassem ao seu sistema a suavidade da doutrina calvinista da Divindade Soberana, a igreja não faria objeções às suas especulações”. O segundo grupo, denominado de “*darwinistas* cristãos”, embora aceitem a evolução, não o fazem estritamente nos termos de Darwin. Aproximam-se mais dos conceitos sobre evolução de Lamarck e sua teologia é mais frequentemente liberal que ortodoxa.¹⁶³

Por fim, temos a terceira categoria utilizada para tratar das relações entre o darwinismo e a Bíblia, “juízos suspensos”. Tal como para Charles Haddon Spurgeon, para os autores cujas respostas se enquadram nessa categoria o darwinismo é apenas uma teoria. Assim sendo, uma solução do aparente conflito com a Bíblia poderia surgir no futuro, bastando, então, adotar uma postura de “esperar para ver”. A ideia fundamental daqueles que aderiram a esta perspectiva era, e continua sendo, evitar o envolvimento nas controvérsias religiosas sobre a evolução, contornando assim, o confronto ou a combinação entre Bíblia e darwinismo.¹⁶⁴

Assim sendo, embora haja outras possibilidades de classificar o relacionamento entre criacionismo e evolucionismo, acreditamos que estas sejam suficientes para demonstrar as

¹⁶² A. D. WHITE. *History of the warfare of science with theology in Christendom*. Apud: Colin A. Russel. *Op. Cit.* p. 168.

¹⁶³ Os termos “darwinianos cristãos” e “darwinistas cristãos”, como assinala Colin A. Russel, são utilizados por J. R. Moore em seu livro *The Post Darwinian controversies: A Study of the protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900*, parte III. Colin A. RUSSEL. *Op. Cit.* p. 184-185.

¹⁶⁴ Colin A. RUSSEL. *Op. Cit.* p. 191-198.

variadas formas de relacionamento entre as questões próprias das relações entre religião e a concepção darwinista evolucionista.¹⁶⁵

3.2 Respostas teológico-filosóficas ao darwinismo

Conquanto o objetivo desta pesquisa seja estudar dois dos discursos elaborados nos Estados Unidos que pretendem sustentar a crença na ideia criacionista e/ou a refutação da teoria evolucionista darwiniana – o criacionismo (TCE) e o *design* inteligente (TDI) – vale também mencionarmos outros discursos que surgiram em reação, mas não necessariamente em oposição, as teses evolucionistas propostas por Charles Darwin. Para tal, estabelecemos uma distribuição das respostas teológico-filosóficas ao darwinismo em dois núcleos distintos, de modo a ordenar melhor as ideias e as tendências destes discursos.

Diante da diversidade de propostas apresentadas em decorrência do encontro entre temas teológico-filosóficos e as teses evolucionistas darwinistas, como apontado anteriormente, percebemos que existem dois eixos centrais que as unem em dois núcleos distintos. O primeiro núcleo formado pelas propostas que buscam uma aproximação da teologia cristã com o darwinismo e que geralmente, não aplicam uma interpretação literal aos textos bíblicos – núcleo esse denominando nesta pesquisa de “propostas aproximativas”. E outro núcleo formado por aquelas propostas que buscam negar as bases naturalistas da teoria evolucionista darwiniana, indicando outras bases para explicar a complexidade encontrada na natureza – a esse núcleo denominamos de “propostas desconstrutivas”.¹⁶⁶

Como sugerimos, não é só de conflitos e antagonismo que é feita a relação da teologia cristã diante da perspectiva evolucionista darwinista. Encontramos também, com muito vigor nos últimos anos, algumas tentativas de realizar uma integração ou uma síntese entre os pontos de vista darwinianos e os religiosos, a que chamamos de “propostas

¹⁶⁵ Sobre outras possibilidades de classificação conforme: PETERS, Ted & BENNET, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola e Unesp, 2003. BARBOUR, Ian G. *Religion and science: historical and contemporary issues*. Harper: San Francisco 1997. RUSSELL, Bertrand. *Science and Religion*. Oxford: OUP, 1997.

¹⁶⁶ Diferentes maneiras de agrupar a diversidade de teorias que surgiram em reação ao evolucionismo darwinista têm sido propostas por diferentes autores. Eugenie Scott, por exemplo, apresenta uma divisão destas teorias em dois grupos: *Criacionistas da Terra Recente* e *Criacionistas da Terra Antiga*. Ver: Eugenie SCOTT. *Op. Cit.* p. 267. Por sua vez Ronald Numbers apresenta a grande diversidade de opinião entre os criacionistas em dois campos principais: *Criacionismos Estritos* e *Criacionismos Progressivos*. Ver: Ronald NUMBERS. *The Creationists*. In: D. C. LINDBERG & Ronald L. NUMBERS (orgs.). *God and Nature: historical essays on the encounter between Christianity and science*. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 391-392.

aproximativas”. Isto tem estimulado o aparecimento do que pode ser chamado de uma “teologia evolucionista”, ou seja, uma reinterpretação das doutrinas teológicas clássicas com base em conceitos darwinianos. Dentre os autores desta linha de pensamento, destacamos John Haught e sua obra *Deus após Darwin, uma teologia evolucionista*. Segundo este autor

A teologia evolucionista alega que a história da vida, mesmo na sua apresentação neodarwiniana, fornece conceitos essenciais para se pensar em Deus e na sua relação com a natureza e a humanidade. [...] A teologia da evolução, ao contrário da teologia natural, não procura marcas definitivas do divino na natureza. Não se preocupa muito com o designo divino ou “projeto inteligente”, pois essa ideia parece fraca demais para captar a forma dinâmica e até mesmo turbulenta com que o Deus da religião bíblica interage com o mundo. Em vez de tentar provar a existência do Deus da natureza, a teologia evolucionista procura mostrar como nossa conscientização da evolução cósmica e biológica pode valorizar e enriquecer os ensinamentos tradicionais sobre Deus e sua forma de agir no mundo.¹⁶⁷

Assim, temas tradicionais da teologia como a doutrina da criação, da escatologia, da revelação, do pecado, da graça, da redenção, do poder divino, entre outros, são revisitados a partir de uma compreensão validada dos pressupostos evolucionistas.

Na avaliação de John Haught, o tema central da teologia da evolução é o sofrido amor divino. É à imagem de uma divindade vulnerável, indefesa e humilde; de um Deus que se submete à crucificação; e ao retrato de Deus como um mistério de auto-oferecimento e não de autoglorificação, que este tema central nos remete. No seu entendimento, é justamente a imagem de um Deus auto-aniquilante e do amor sacrificial, que nos permite situar de forma inteligível o processo de criação e evolução do mundo.¹⁶⁸

Para Haught, portanto, o verdadeiro bloqueio para a reconciliação da teoria da evolução com a fé cristã não são os aspectos “perigosos” apresentados pelo darwinismo ou por teóricos do neodarwinismo, tais como Daniel Dennett.¹⁶⁹ Segundo Haught este bloqueio decorre do enfoque *teológico* com o qual se pretende reconciliar o poder e a inteligência de Deus com os aspectos autônômicos, aleatórios e impessoais da evolução da natureza.¹⁷⁰ No seu entender, a teologia evolucionista é capaz de integrar estes pólos aparentemente contraditórios pela via de um “Deus enfraquecido”.¹⁷¹

¹⁶⁷ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 55.

¹⁶⁸ Sobre a auto-aniquilação (*kenosis*) de Deus ver o texto bíblico de Filipenses 2: “ele aniquilou-se e tomou a forma de um servo...”. John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 67-68.

¹⁶⁹ Conforme argumenta Daniel Dennett em seu livro, *Darwin’s dangerous Idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon & Schuster, 1995.

¹⁷⁰ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 72.

¹⁷¹ Sobre a ideia de um “Deus enfraquecido” ver: Gianni VATTIMO. *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004, p. 101.

Nessa mesma linha da teologia evolucionista, dentre as propostas aproximativas, encontramos nos textos de Ian Barbour a denominada “teologia da natureza”. Esta posição parte de uma tradição religiosa e afirma que algumas doutrinas tradicionais precisam ser reformuladas à luz da ciência atual, em especial as doutrinas da criação e da natureza humana. Uma vez que as crenças teológicas devem estar em harmonia com as novidades do conhecimento científico, são necessários ajustes ou mesmo reformulações. Na proposta elaborada pela teologia da natureza, as doutrinas dogmáticas devem estar coerentes com as formulações científicas validadas pela comunidade acadêmica. Isto significa também ajustar a teologia à teoria evolucionista darwiniana em todos os seus desenvolvimentos atuais.¹⁷²

Um representante dessa perspectiva é o bioquímico e teólogo Arthur Peacocke, o qual afirma que o ponto de partida da reflexão teológica é a experiência religiosa de uma comunidade religiosa. Em sua obra *Theology for Scientific Age*, Peacocke discute como o acaso e a lei operam juntos na cosmologia, na física quântica, na termodinâmica e na evolução biológica.¹⁷³ Com base nesta conclusão, Peacocke pretende reformular as tradicionais crenças religiosas de modo a fornecer uma resposta plausível às questões levantadas pela ciência atual.¹⁷⁴

Como mencionamos anteriormente, a doutrina tradicional da criação é revisitada pela teologia da natureza a qual, por sua vez, apresenta a tese da “criação contínua”, isto é, uma concepção da natureza como processo dinâmico, interdependente e evolutivo. Dentro desta perspectiva Arthur Peacocke, usando uma linguagem metafórica, apresenta Deus como um compositor de uma sinfonia ainda inacabada que experimenta, improvisa e desenvolve o tema em suas variações. Com essa imagem ilustrativa, Peacocke quer sugerir que Deus dotou a substância de que é feito o mundo de potencialidades criativas que se manifestam sucessivamente. Tal como John Haught, Peacocke rejeita a ideia da “onipotência de Deus” e fala da autolimitação de um Deus que sofre junto com o mundo.¹⁷⁵

Jacques Arnould é outro autor a propor, numa tentativa aproximativa, que o tratado da criação seja revisitado, numa vertente da teologia evolucionista que poderíamos chamar de teologia da criação. Em sua obra *A Teologia depois de Darwin*, Arnould reconhece que o dogma da criação oferece uma resposta não sob a forma de ideias, verificáveis ou não, mas sob a forma de um artigo de fé. Este artigo de fé, segundo o qual o mundo é obra de um Deus criador, não se refere apenas à sua origem e à sua finalidade, que ainda são inacessíveis ao

¹⁷² Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 47.

¹⁷³ Arthur PEACOCKE. *Theology for Scientific Age*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

¹⁷⁴ Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 48.

¹⁷⁵ Arthur PEACOCKE. *Creation and the world of science*. Oxford: Clarendon Press, 1979, pp. 131-138.

espírito científico, mais também significa que o mundo possui em si mesmo uma via de acesso ao conhecimento de Deus.¹⁷⁶

Assim sendo, a proposta de Jacques Arnould, ao revisitar o tratado da criação, não é a de pôr em suspeita a confissão de um Deus criador e salvador, mas de oferecer uma formulação, um discurso que leve em consideração o conhecimento proporcionados pelos saberes contemporâneos e possa dar, assim, simultaneamente, resposta às questões de nosso tempo e testemunho de Deus.¹⁷⁷

Outra proposta aproximativa, cuja intenção é harmonizar ciência e fé cristã, é apresentada por Francis Collins em seu livro *A Linguagem de Deus*. Sua proposta é a de uma evolução teísta, mas que ele mesmo prefere chamá-la de “BioLogos”.¹⁷⁸

Inicialmente, a proposta de Francis Collins aponta para uma leitura não literal dos primeiros capítulos do *Gênesis*. Em sintonia com o cientista Theodosius Dobzhansky, que também aceitou a evolução teísta, Collins sugere que a criação não foi um evento, mas é um processo que começou a milhões de anos e que ainda continua.¹⁷⁹ Assim sendo, conclui que não há atrito algum entre a teoria evolucionista e a fé religiosa.¹⁸⁰ Dentro desta perspectiva Collins acredita que

A evolução teísta, ou o BioLogos, seja, das alternativas consideradas, a mais consistente, em termos científicos, e a mais satisfatória, do ponto de vista espiritual. Essa posição não sairá da moda nem será reprovada pelas futuras descobertas científicas. É rigorosa intelectualmente, fornece respostas a perguntas que de outro modo seriam enigmáticas e permite que a ciência e a fé fortaleçam uma à outra como dois pilares inabaláveis que sustentam um edifício chamado Verdade.¹⁸¹

Ainda no campo das propostas aproximativas podemos destacar àquelas que preconizam a independência ou mesmo a separação entre a ciência e religião. Uma dessas propostas tem sido defendida pela vertente teológica conhecida como neo-ortodoxia. Essa vertente teológica tem afirmado a importância do papel religioso exercido pela Bíblia, sem, contudo, assumir uma interpretação literalista das Escrituras e nem uma ampla defesa do

¹⁷⁶ Jacques ARNOULD. *A teologia depois de Darwin: uma teologia evolucionista*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 14.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 16

¹⁷⁸ Francis COLLINS. *Op. Cit.* p. 209.

¹⁷⁹ Theodosius DOBZHANSKY. *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution*, 1973.

¹⁸⁰ Francis COLLINS. *Op. Cit.* p. 212.

¹⁸¹ Ibidem, p. 215-216.

criacionismo, tal como entendido pelos fundamentalistas. Assim, por exemplo, os capítulos iniciais do *Gênesis* não representam uma afirmação literal sobre a história da natureza, mas, conforme afirma Langdon Gilkey, representa “uma posição simbólica de que o mundo é bom, possui ordem e depende de Deus a cada instante de tempo – uma proposição religiosa que independe, em sua essência, tanto da cosmologia bíblica pré-científica quanto da cosmologia científica moderna”.¹⁸²

Segundo John Haught, “é especialmente no pensamento neo-ortodoxo e religioso existencialista do século XX que encontramos o distanciamento separatista entre Darwin e qualquer contato próximo com a teologia”.¹⁸³ Por isso, a neo-ortodoxia não tem nenhuma dificuldade de aceitar as descobertas da biologia evolucionista, porque ela afirma que Deus age na história humana fundamentalmente na pessoa de Cristo, e não no mundo natural. Por isso mesmo, os neo-ortodoxos consideram suspeitos o argumento do *design* e todas as formas de teologia natural, por se basearem na razão humana e não na revelação divina. De acordo com esses atores, a doutrina da criação não é uma teoria a respeito do início do mundo ou dos processos naturais subsequentes. É uma afirmação de que o mundo depende de Deus e é essencialmente bom e dotado de ordem.¹⁸⁴

Um dos grandes proponentes da neo-ortodoxia foi, como sabemos, o teólogo calvinista suíço Karl Barth (1886-1966). Ele concebia Deus como o “Totalmente Outro”, radicalmente inacessível à razão humana. Por isso mesmo não concordava com nenhum tipo de integração entre religião e ciência, e mesmo o diálogo entre ambas deveria ser levado com o mais alto rigor crítico.¹⁸⁵

Assumindo outra perspectiva, Langdon Gilkey também defende a separação desses domínios. Em suas proposições Gilkey busca mostrar a independência da ciência em relação à religião, ao afirmar, por exemplo, que enquanto a ciência procura explicar dados objetivos, de domínio público, reproduzíveis, a religião, por sua vez, indaga sobre a existência de ordem e beleza no mundo e as experiências de nossa vida interior, tais como culpa e confiança, ansiedade e confiança, falta de sentido e completude. Assim sendo, Gilkey argumenta que a doutrina da criação não é uma afirmação literal sobre a história da natureza, mas uma proposição simbólica segundo a qual o mundo é bom, possui ordem e depende de Deus.¹⁸⁶

¹⁸² Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 34.

¹⁸³ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 49.

¹⁸⁴ Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 130.

¹⁸⁵ Battista MONDIN. *Op. Cit.* p. 13.

¹⁸⁶ Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 34.

Na avaliação de John Haught, essa abordagem de independência da ciência face à religião e vice-versa, por ele classificada como separatista, encontra eco entre muitos teólogos e cientistas contemporâneos. Aparentemente, permite que a substância do teísmo permaneça intocada pelo darwinismo e ao mesmo tempo proíbe que a religião e a teologia interfiram no reino da ciência. Entretanto, Haught pergunta-se se o pensamento religioso será capaz de permanecer tão absolutamente livre da influência da evolução?¹⁸⁷

Essa questão levantada por Haught nos leva a outra postura teológica que se confronta com as teses evolucionistas darwinianas. Uma postura que não chega a ser “engajada”, a exemplo da teologia evolucionista, mas que também não fica tão distante quanto a proposta teológica oferecida pela neo-ortodoxia.

Na contramão das propostas aproximativas até aqui apresentadas, temos como uma das propostas “desconstruíveis” a posição do criacionismo ou do literalismo bíblico. Esta proposta está ligada às igrejas fundamentalistas de certas confissões do protestantismo histórico nos Estados Unidos, as quais sustentam que as Escrituras são completamente inerrantes. Os literalistas bíblicos entendem que a teoria darwiniana da evolução pressupõe uma filosofia materialista completamente avessa aos preceitos morais de Deus.¹⁸⁸ A este propósito Jacques Arnould é do parecer que “o criacionismo rejeita, com efeito, todo tipo de evolução do ser vivo e, portanto, do evolucionismo, em nome de uma fonte de verdade, única e religiosa”.¹⁸⁹ Segundo Haught, “os criacionistas são teístas predominantemente cristãos, que concordam com os céticos em que a evolução darwiniana, se verdadeira, eliminaria por certo a ideia de Deus e de um universo propositado”.¹⁹⁰ No entender dos criacionistas, a biologia darwiniana é, portanto, totalmente ilusória.

Como demonstrado na primeira parte deste capítulo da pesquisa, os criacionistas, identificados como fundamentalistas são militantes na luta contra a hegemonia do ensino do evolucionismo na educação escolar, de modo a que seja oferecido para o ensino do criacionismo bíblico o mesmo espaço que se oferece ao ensino da teoria da evolução nos currículos escolares.¹⁹¹

¹⁸⁷ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 47.

¹⁸⁸ Ian G. BARBOUR, *Op. Cit.* p. 30. Assim como os “materialistas científicos” os “criacionistas” pressupõe que a ideia darwiniana da vida torna indefensável qualquer invocação à ideia de Deus.

¹⁸⁹ Jacques ARNOULD. *Op. Cit.* p. 31.

¹⁹⁰ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 45.

¹⁹¹ No pensamento fundamentalista quando religião e ciência entram em conflito, a questão deve ser decidida pela vontade de pessoas comuns, não por homens diplomados e com títulos universitários. Assim, o esforço dos antievolucionistas no Sul e Sudeste dos Estados Unidos foi o de proibir o ensino da evolução nas escolas públicas. O mais notável sucesso das forças antievolucionistas, como indicamos, ocorreu no Tennessee, onde a legislação estadual considerou ilegal entre 1925-1967 o ensino de qualquer teoria que fosse diferente da estória da criação divina tal como apresentado pela Bíblia. Ver: William MARTIN. *Op. Cit.* p. 14.

John Haught também dá destaque ao grupo reconhecido como “criacionistas científicos”.¹⁹² Estes afirmam que mesmo em bases puramente científicas, as histórias da criação são superiores à teoria de Darwin. Para eles, a teoria evolucionista é apenas o que é: uma mera teoria, um produto da imaginação desprovido de comprovações empíricas, sendo que a teoria da criação especial de Deus é uma explicação mais plausível para a compreensão da vida como um todo.¹⁹³

Dentre os representantes do criacionismo, vale destacar Henry M. Morris e John C. Whitcomb. No que diz respeito ao criacionismo, Jacques Arnould, por sua vez, destaca que segundo os literalistas bíblicos, somente as Escrituras podem dar uma resposta de verdade às questões dos homens, quer se trate de comportamentos morais a serem seguidos ou de questões sobre a origem e do desaparecimento das espécies vivas.¹⁹⁴ Por isso, nos movimentos criacionistas, há todo um cuidado em demonstrar que a Bíblia está sempre com a razão, mesmo nos domínios do conhecimento científico, como veremos no próximo capítulo.¹⁹⁵

Nessa perspectiva, François Euvé apresenta os principais argumentos dos autores criacionistas contra o evolucionismo darwinista.¹⁹⁶ Dentre as mais relevantes refutações criacionistas destacamos aqui as seguintes:

1ª) “o evolucionismo é somente uma teoria; e não um fato”. Segundo Euvé, ao declarar que a evolução é uma “teoria”, subentende-se que ela é o produto da imaginação, uma construção mental e, portanto, algo que não necessariamente corresponde à realidade empírica.

2ª) “O evolucionismo conduz ao ateísmo”. Relacionar o evolucionismo, sobretudo na sua variante neodarwinista, ao ateísmo, é uma prática comum da teologia fundamentalista de autores norte-americanos. Um bom exemplo disso é o livro de Albert Mholler *Ateísmo Remix: um confronto cristão aos novos ateístas*, publicado em 2008, no qual o autor expressa claramente que neodarwinistas como Richard Dawkins e Daniel Dennett reproduzem um discurso ateísta.¹⁹⁷

3ª) “Só existem duas opções possíveis: a evolução (darwinismo) ou a criação (criacionismo)”. Presente aqui o esquema *binário* da lógica militante tanto dos criacionistas

¹⁹² O “Criacionismo Científico” é um movimento ligado a Henry Morris e John Whitcomb. Trataremos com maior profundidade dessa proposta criacionista no próximo capítulo por entendermos que o criacionismo científico está contido no âmbito da perspectiva da teoria da criação especial.

¹⁹³ John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 45.

¹⁹⁴ Jacques ARNOULD. *Op. Cit.*, p. 77.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁶ François EUVÉ. *Op. Cit.* pp. 100-105.

¹⁹⁷ R. Albert MOHLER JR. *Op. Cit.* p. 41ss.

quanto dos materialistas, a saber: a ideia segundo a qual não é possível conciliação ou mesmo diálogo entre criacionismo e evolucionismo, mas somente oposição e confronto de “Deus contra Darwin”.

4ª) Por último, a proposição “a evolução nunca foi verificada”. De fato François Euvé reconhece a dificuldade de se verificar a teoria da evolução por que ela implica num processo de muito longa duração que ultrapassaria qualquer idade de vida humana.

Além do criacionismo outra vertente é apresentada nesta pesquisa como uma proposta desconstrutiva, o *design* inteligente. Entendemos ser esta uma proposta desconstrutiva não apenas por seu compromisso religioso ou pela interpretação literal dos textos bíblicos, mas por indicar que a complexidade encontrada na natureza não é fruto do *acaso*, como pressupõe o darwinismo, mas, sim, de uma inteligência organizadora. Segundo Adauto Lourenço em seu livro intitulado *Como tudo começou: uma introdução ao criacionismo*, a teoria do *design* inteligente (TDI) é uma “teoria científica com consequências empíricas e desprovida de qualquer compromisso religioso. Ela se propõe a detectar empiricamente se o *design* observado na natureza é um *design* genuíno (produto de uma inteligência organizadora) ou um produto do *acaso*, necessidades e leis naturais”.¹⁹⁸ A proposta do *design* inteligente, segundo o próprio William Dembski afirma, estaria então entre os dois pólos estruturantes desta pesquisa, isto é, entre o criacionismo e o darwinismo, naquilo que ele mesmo define como uma relação de mútuo suporte.¹⁹⁹

Segundo William Dembski, um dos atuais proponentes desta teoria, o *design* inteligente é o campo de estudo que investiga sinais de inteligência encontrados na natureza. Ela busca identificar as características dos objetos que sinalizem uma forma confiável da ação de uma causa inteligente.²⁰⁰

Conforme destacado por Lourenço, a década de 1980 proporcionou avanços na biologia de tal ordem que muitos biólogos, químicos, matemáticos, filósofos e cientistas de outras áreas se convenceram que a proposta da teoria darwiniana seria totalmente inadequada para explicar a complexidade do universo e dos seres. Diante deste cenário houve uma renovada ênfase na proposta do *design* inteligente que a partir de então, diferentemente de suas versões anteriores, busca demonstrar que causas inteligentes são *necessárias* para

¹⁹⁸ Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 42.

¹⁹⁹ William A. DEMBSKI. *Op. Cit.* p. 190.

²⁰⁰ William A. DEMBSKI. *In Defense of Intelligent Design*. Kentucky: Southern Baptist Theological Seminary, 2005, p. 2.

explicar as complexas estruturas biológicas totalmente cheias de informação e que estas causas podem ser empiricamente detectáveis.²⁰¹

Embora nos últimos anos a teoria do *design* inteligente venha sofrendo acusações de ser uma versão disfarçada do criacionismo, alguns teólogos e cientistas têm encontrado nesta proposta um ponto de contato entre sua tradição religiosa e as recentes descobertas científicas.²⁰²

Conquanto a lista das propostas teológicas apresentadas até aqui não seja exaustiva, entendemos que ela serve para nos apontar a grande variedade de concepções que tem sido adotada pelo pensamento religioso diante das proposições da teoria da evolução darwiniana. Estamos da mesma forma plenamente consciente que cada uma das perspectivas teológicas abordadas no capítulo foi apresentada de maneira sintética, dado os limites dessa dissertação.

4. Considerações finais acerca das interações entre cristianismo e darwinismo.

Como vimos neste capítulo, tanto a articulação entre política e religião no âmbito da cultura norte-americana quanto as novas concepções de religião e ciência desenvolvidas ao longo da modernidade contribuíram para o surgimento de diferentes concepções e reações teológicas, em especial, diante das propostas apresentadas pela teoria darwinista.

Não há dúvidas de que o darwinismo, justamente devido às suas implicações teológicas, colocou em questão alguns pressupostos básicos da fé cristã. Como sabemos, a teoria darwinista impactou diretamente não apenas a concepção bíblica da criação, mas investiu também sobre a tradicional compreensão cristã acerca da natureza e do destino humano, bem como sobre todo teísmo. Por isso mesmo, assistimos ao longo do século XX um engajamento político dos protestantes evangélicos e de suas instituições no espaço público norte-americano diante dessas mesmas questões que tocam a sua fé. Esse mesmo engajamento político reflete na realidade uma tendência de *politização da religião* na qual se constata a

²⁰¹ As antigas ideias de um *design* na natureza remontam os tempos dos antigos filósofos gregos. Platão, por exemplo, acreditava que o universo havia sido criado de acordo com um plano racional. Entretanto, é no final do século XVIII e início do XIX com William Paley, que a inferência do *design* ganha espaço no pensamento humano. Em uma versão antiga de *design*, Paley propôs que, tal como as partes de um relógio são perfeitamente construídas com o propósito de informar o tempo, assim também todas as partes do olho humano foram construídas com o propósito de enxergar. Ver: Aduino LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 43.

²⁰² Sobre a crítica do TDI como “criacionismo disfarçado”, ver: FORREST, Bárbara & GROSS, Paul R. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of intelligent design*. Oxford University Press, 2004.

busca pela implementação de políticas públicas de ensino consoantes com os ensinamentos da Bíblia e, ao mesmo tempo, uma reação ao humanismo secular, visto, por esses mesmos atores, como uma religião anticristã.

Tal como se pode perceber neste capítulo, assim como será demonstrado nos próximos, o debate entre criacionismo e darwinismo foi e continua sendo travado no cenário da difícil relação entre religião e política nos EUA. Além disso, vale ressaltar ainda que esse debate está situado também no cenário das complexas relações entre ciência e religião na modernidade.

De fato, não podemos nos esquecer de que ao longo da modernidade, tanto a ciência quanto a religião adquirem novos sentidos e funções. Assim sendo, verificamos, por um lado, a existência de uma busca de autonomia da ciência em relação a todo tipo de tutela clerical e ao mesmo tempo, uma ruptura com a visão de mundo oferecida pela religião, ou seja, uma ruptura radical com o universo movido à religião englobante. Por outro lado, verificamos que muito embora o darwinismo tenha atuado de maneira irreversível sobre a tradicional compreensão judaico-cristã acerca dos processos da vida e da origem das espécies e dos seres humanos, no entanto, a concepção bíblico-religiosa continua sendo uma decisiva reserva de sentido para uma parte significativa dos norte-americanos, bem como para outros indivíduos espalhados pelo mundo.

Por tudo isso, torna-se válido um estudo analítico sobre a controvérsia criacionismo-evolucionismo, principalmente considerando os discursos elaborados no âmbito da tradição religiosa cristã e que buscam legitimar-se no âmbito da ciência, da política e da cultura norte-americana.

CAPÍTULO 2: A TEORIA DA CRIAÇÃO ESPECIAL

A Teoria da Criação Especial (TCE) está diretamente relacionada as posições adotadas pelo movimento do fundamentalismo protestante dos EUA. Assim como este, os proponentes da TCE adotam uma perspectiva inerrantista e literalista das Escrituras, reafirmando a doutrina da criação conforme as linhas gerais encontrada no livro da Gênese, colocando-se em oposição aos princípios da teologia liberal e da teoria darwinista.²⁰³

A TCE pode ser classificada em duas fases, mais ou menos coincidentes com as fases do fundamentalismo protestante dos EUA.²⁰⁴ A primeira fase da TCE, coincidindo como a primeira fase do fundamentalismo, ocorre entre os anos de 1870 a 1930. Já a sua segunda fase, que coincide aproximadamente com a terceira fase do fundamentalismo, ocorre desde o início da década de 1960 até o presente momento.

A primeira fase da TCE é marcada pela luta declarada contra a teologia liberal e sua perspectiva crítica de interpretação da Bíblia. É marcada também pelos primeiros conflitos contra os desenvolvimentos então recentes da ideia da evolução propostos por Charles Darwin na sua teoria da seleção natural.²⁰⁵

²⁰³ Para Steven Engler, o criacionismo é um fenômeno fundamentalista porque não somente sinaliza uma afirmação positiva, isto é, que certa doutrina da criação é a única verdadeira, mas também que outras crenças são falsas e perigosas. Ver: Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 233.

²⁰⁴ George Marsden indica o período entre 1870 e 1930 como o período que marca a primeira fase, ou o surgimento do fundamentalismo protestante norte-americano. Ver: George MARSDEN. *Op. Cit.* pp. 9-61. Já R. Scott Appleby sugere o período entre 1875 e 1925 como o período da primeira fase do fundamentalismo. O período de 1925 a 1975, como o período correspondente a segunda fase do fundamentalismo, considerada também como a fase do “desenvolvimento” fundamentalista. E o último período, de 1975 até o presente, correspondendo à terceira fase ou a também denominada “segunda emergência pública” do fundamentalismo. Ver: Gabriel A. ALMOD, Emmanuel SIVAN, R. Scott APPLEBY. *Examining the Cases*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004, pp. 451 e 461. No nosso entendimento o período entre 1870 e 1930 indicado por Marsden como a primeira fase do fundamentalismo se ajusta melhor a análise do movimento criacionista. Primeiro, porque os debates teológicos entre conservadores e liberais começam efetivamente no início da década de 1870 e, segundo, porque a primeira fase do movimento criacionista se encerra com a diluição das cruzadas antievolucionistas, o que não ocorre em 1925 com o julgamento no estado do Tennessee do professor de biologia John Thomas Scopes, como se pode pensar, mas que se segue por alguns anos mesmo ao longo da década de 1930. Ver: Gerald L. PRIEST. *William Jennings Bryan and the Scopes Trial: a fundamentalist perspective*. Detroit Baptist Seminary Journal, 1999, pp. 72-77.

²⁰⁵ Como sabemos, a teoria da evolução não foi elaborada por Charles Darwin. Na realidade a teoria segundo a qual as espécies se desenvolveram ao longo do tempo foi estabelecida no século XVIII, sendo que a teoria de Jean-Baptiste Lamarck sobre as transmutações das espécies elaborada em 1809 em sua obra *Philosophie Zoologique*, constituiu um momento fundamental neste desenvolvimento. Darwin, por sua vez, contribuiu para essa teoria com a sua própria teoria da seleção natural, segundo a qual as mutações nos organismos se dão ao

De fato, pode-se perceber neste período uma forte tendência à defesa da concepção da Bíblia como palavra inspirada e inerrante de Deus, concluindo-se daí, em primeiro lugar, que o relato bíblico (em especial os primeiros capítulos da Gênese) deve ser literalmente interpretado e que, em segundo lugar, a origem do universo, incluindo a origem do homem, deve ser considerada como um ato diretamente realizado por Deus. Por isso, embora se reconheça que a concepção criacionista não é um conceito tipicamente moderno, a “teoria da criação especial” como tal, consolida-se a partir do final do século XIX.²⁰⁶

Ainda na primeira fase da TCE, verifica-se também que a controvérsia criacionismo-evolucionismo caracteriza-se inicialmente como um debate teológico que paulatinamente torna-se um debate teológico-político a partir das leis antievolucionistas da década de 1920, estabelecidas em diferentes estados da federação norte-americana. Assim sendo, como sugere William Martin, a década de 1920 assiste a uma tendência de politização da religião, pois “os adeptos dos *Fundamentals*, cada vez mais organizados, passaram a exigir do estado a implementação de políticas públicas de ensino consoantes com a concepção bíblico-fundamentalista”.²⁰⁷

Dentro dessa perspectiva, alguns analistas, tais como Ronald Numbers e François Euvé, sugerem a existência de duas fases na história do movimento criacionista nos Estados Unidos. A primeira caracteriza-se por ter sido iniciada como um debate de caráter essencialmente teológico que, como indicamos, assumiu paulatinamente uma perspectiva teológico-político sob a forma das cruzadas antievolucionistas que ocorreram nos Estados Unidos durante os anos de 1920. Já a segunda fase assumiu a forma de um debate teológico-científico.²⁰⁸ Esta nova fase da TCE coincide justamente com a emergência do movimento chamado *criacionismo científico*. O lançamento, em 1961, do livro *Genesis Flood*, de autoria de Henry Morris e John Whitcomb, e a fundação do *Institute for Creation Research*, na década de 1970, marcam decisivamente a entrada da TCE num novo momento, numa nova

acaso. Cf. Barry HANKINS. *American evangelicals. A contemporary history of a mainstream religious movement*. New York: Ed. Rowman & Littlefield Publishers, 2008, p. 51-59. Sobre Lamarck e o desenvolvimento das teorias evolucionistas, ver: Jacques ARNOULD. *Op. Cit.* pp. 19-34.

²⁰⁶ De fato, como observa François Euvé, o termo “criacionismo” antecede ao significado limitado que tomou no século XX. Ele designa toda a doutrina que reconhece que o mundo foi criado, ou seja, toda doutrina segundo a qual o mundo é “criatura” e não um sistema auto-organizado. Ver: François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 94.

Segundo indica a NAS, “em ciência, uma teoria é uma substancial explanação de aspectos do mundo natural que podem incorporar fatos, leis, inferências, e hipóteses testadas”. NAS. *Science and Creationism: a view from the National Academy of Sciences*, p. 2.

²⁰⁷ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 14.

²⁰⁸ Ver: Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*. In: Science vol. 218, nº 4572, 1982, pp. 538-542. E, François EUVÉ. *Op. Cit.* pp. 94-98.

forma de discurso sobre as relações entre ciência e religião e uma nova forma de inserção no debate público.

Para que haja uma melhor compreensão acerca da TCE, o presente capítulo está organizado em três partes. A primeira parte dedica-se ao surgimento da Teoria da Criação Especial a partir da década de 1870 e contém considerações acerca de suas principais características, de seu relacionamento com o fundamentalismo no início do século XX e das cruzadas antievolucionistas da década de 1920.

A segunda parte dedica-se a análise do processo que leva ao enfraquecimento das cruzadas antievolucionistas, à progressiva retirada do movimento fundamentalista do cenário público e à conseqüente formação de seus próprios enclaves institucionais, além de tratar do ressurgimento do criacionismo sob a forma que ficou conhecida como criacionismo científico, a partir de 1960.

Por sua vez, a última parte é dedicada à análise do discurso criacionista com base na leitura de algumas das mais importantes obras dos proponentes da TCE sob a forma do criacionismo científico: Henry Morris e John Whitcomb.

1. A Teoria da Criação Especial entre 1870-1930

1.1 A origem do conflito

O criacionismo, enquanto uma concepção sobre as origens do universo e da vida como resultados de um ato criador intencional, é notoriamente encontrado na extensa literatura bíblica do Antigo e do Novo Testamento. Através dos séculos, a tradição hebraica, judaica e cristã tem sustentado esta concepção que se solidificou como um parâmetro geral na cosmovisão elaborada no âmbito da cultura ocidental. Como afirma Jerry Bergman, “até meados do século XIX, praticamente todas as pessoas comuns e pessoas mais educadas do mundo ocidental acreditavam que todos os seres vivos foram deliberadamente criados de acordo com as linhas gerais encontradas em Gênesis”.²⁰⁹

Entretanto, desde o advento da revolução científica iniciada no século XVI observa-se uma gradual perda da auto-evidência da concepção criacionista, conforme estritamente delineada nos textos bíblicos, e o surgimento de outras concepções sobre a origem e o

²⁰⁹ Jerry BERGMAN. *A Brief History of the Modern American Creation Movement. Contra Mundum*, nº 7, 1993, p. 2.

funcionamento do universo e da própria vida. De fato, já desde a teoria copernicana relacionada diretamente ao conflito entre a visão geocêntrica e heliocêntrica no século XVI, passando pela elaboração do conceito mecanicista do universo, de Newton, e pelo deísmo nos séculos XVII – XVIII e, principalmente, pela elaboração das teses darwinistas na segunda metade do século XIX, observa-se que a concepção criacionista perde no final deste último século o seu caráter de explicação auto-evidente central acerca da origem da vida e do universo. Com isto tal concepção passa simplesmente a ser, dentre outras coisas, de modo paulatino, apenas uma das possibilidades de explicação sobre a origem da vida.

Além do impacto das teses darwinistas acerca da seleção natural, deve-se considerar outro fator igualmente importante que contribuiu para este descentramento da concepção criacionista das origens. As transformações ocorridas desde o século XVI, no campo da ciência, da filosofia e da política incidiram não apenas sobre a concepção acerca da origem do universo e dos seres vivos, elas também incidiram sobre o *significado* da Bíblia e, conseqüentemente, sobre a forma de interpretá-la.

Nos séculos XVIII e XIX a crítica moderna questionou a concepção que compreendia a Bíblia como um livro divinamente inspirado. No texto que compôs o capítulo 4 da edição original, de 1907, dos *Fundamentals*, escrito por F. Bettex, em refutação à postura adotada pela crítica moderna, fica evidente a mudança radical na compreensão da natureza e significado da Bíblia, proposta pela referida crítica. Segundo Bettex,

Nesses tempos apareceu uma crítica que, tem se tornado cada vez mais ousada em seu ataque ao livro sagrado, que agora decreta, com toda auto-segurança e confiança, que esse livro é simplesmente uma produção humana. Além de outras falhas encontradas nele, essa crítica declarou que este livro sagrado está cheio de erros, sendo muitos de seus livros espúrios, pois foram escritos por homens desconhecidos em datas posteriores àquelas que lhes são atribuídas.²¹⁰

É justamente devido a esta mudança em relação à compreensão da natureza da Bíblia trazida pela crítica moderna, somada à nova concepção sobre as origens da vida e do universo promovida pelas teses darwinistas, que o final do século XIX e o início do século XX tornaram-se palco dessa marcante e decisiva controvérsia entre o criacionismo e o evolucionismo. Os aspectos dessa controvérsia relacionados à compreensão da natureza da

²¹⁰ F. BETTEX. *The bible and modern criticism*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/chapterfour.aspx>> . Acesso em 05 mai. 2011.

Bíblia e a nova concepção das origens, evidencia-se através dos debates ocorridos em torno desses temas, inicialmente na Inglaterra e logo em seguida também nos Estados Unidos.²¹¹

Neste primeiro momento da controvérsia entre estas duas perspectivas, delimitado em nossa pesquisa entre os anos de 1870 a 1930, nota-se que o debate foi de caráter eminentemente *teológico* e não científico.²¹² Como lembra Jerry Bergman, “os ministros e pastores do século XIX, muitas vezes criticaram a evolução a partir do púlpito, mas poucos foram os cientistas que se tornaram ativamente envolvidos no movimento anti-Darwin até o início da década de 1920”.²¹³ A controvérsia, de fato, foi entre uma concepção literalista da bíblia que defendia o criacionismo conforme literalmente apresentado nos textos bíblicos e outra concepção chamada de “liberal” ou “modernista” que assumiu os critérios da Alta Crítica e buscava ajustar a interpretação da Bíblia às descobertas e teses propostas pela ciência moderna, inclusive pelo modelo evolucionista darwinista. Conforme indica Barry Hankins,

Enquanto os pensadores evangélicos não foram uniformemente antievolucionistas logo após o aparecimento da *Origem das Espécies* de Charles Darwin, em 1859, os modernistas entusiasticamente abraçaram o modelo evolucionista não apenas no que se refere à biologia, mas também praticamente a todas as outras áreas do conhecimento humano. Aplicada ao cristianismo, a posição modernista significou, sobremaneira, que a Bíblia não era, necessariamente, a autoridade para os cristãos modernos.²¹⁴

Na década de 1910, os fundamentalistas assumiram uma postura em defesa da inspiração verbal e literal das Escrituras em oposição aos teólogos liberais. A controvérsia acerca da evolução foi o ponto central e público do debate entre estas duas correntes teológicas no seio das igrejas protestantes dos Estados Unidos naquele período. De um lado, o esforço em reconciliar a teologia evangélica com o evolucionismo – a perspectiva liberal; do outro, o esforço em refutar *teologicamente* o evolucionismo – a perspectiva fundamentalista

²¹¹ Na Inglaterra a controvérsia darwinista tornou-se popular no debate entre o bispo de Oxford, Samuel Wilberforce e o defensor do darwinismo T. H. Huxley ocorrido na Associação Britânica, em Oxford no dia 30 de junho de 1860. Nos Estados Unidos o teólogo de Princeton, Charles Hodge, em seu livro *What is Darwinism?* publicado em 1874, atacou veementemente a concepção darwinista por considerá-la incompatível com uma interpretação literal de Gênesis. Sobre essa questão cf. Colin A. RUSSEL. *Op. Cit.* p. 168ss; e, Alister McGRATH. *Op. Cit.* p. 39-40.

²¹² Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism: A documentary reader*, p. 71

²¹³ Jerry BERGMAN. *Op. Cit.* p. 3.

²¹⁴ Barry HANKINS. *Evangelicalism and fundamentalism: a documentary reader*, p. 3

originária. Assim sendo, neste primeiro momento, a controvérsia criacionismo-evolucionismo assume a forma “fundamentalismo *versus* liberalismo”.²¹⁵

1.2 A controvérsia sobre o criacionismo: um debate teológico

Como afirma George Marsden, os protestantes que viveram entre 1865 e 1917 foram confrontados com os mais profundos desafios à sua fé. O secularismo produziu rápidas e imensas mudanças sociais. O darwinismo e a alta crítica modificaram significativamente a percepção da Bíblia enquanto texto de caráter imperativo. As novas formas de compreensão biológica, histórica, sociológica e a psicologia freudiana estavam propondo novos pensáveis em quase todos os níveis de nosso entendimento usual das coisas, dos seres e do mundo. Muitas pessoas que haviam sido criadas para aceitar sem questionar a completa autoridade da Bíblia e a verdade irreduzível dos ensinamentos evangélicos encontraram-se paulatinamente em um ambiente onde suas crenças não representavam mais uma visão-de-mundo intelectualmente aceitável ou mesmo plausível. Em consequência, o domínio prático e religioso, bem como a hegemonia cultural protestante, foram fatalmente questionados.²¹⁶

Com o objetivo de recuperar a relevância social e mesmo cultural do protestantismo diante destas transformações pelas quais o mundo estava passando, surge, então, o movimento do liberalismo teológico que pode ser visto como uma das respostas a este cenário de rápidas mudanças societárias. Como bem indica Barry Hankins, a hegemonia do protestantismo evangélico nos Estados Unidos começou a modificar-se no final do século XIX devido justamente ao acolhimento da teologia liberal dentro das principais denominações protestantes do norte deste país. Os adeptos da teologia liberal estavam envolvidos na tentativa de ajustar a teologia cristã ao pensamento moderno, de modo até mesmo a abraçar, de fato, como aconteceu, o modelo evolucionista darwinista e assumir, paralelamente, que a Bíblia não era efetivamente a autoridade *final* para os cristãos modernos. E não apenas isso. Na realidade,

²¹⁵ Conforme indicam Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan e R. Scott Appleby “o fundamentalismo protestante nos Estados Unidos teve sua primeira emergência entre os anos de 1875 e 1925, período marcado pela invasão do secularismo, especialmente na forma do liberalismo religioso que abraçou o Darwinismo e a Alta Crítica das Escrituras” Ver: *Fundamentalism: Genus and Species*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 462.

²¹⁶ George MARSDEN. *Op. Cit.* p. 32. Quando falamos de domínio prático religioso e em hegemonia cultural do protestantismo nos Estados Unidos, estamos de acordo com o historiador da cultura James D. Hunter, para quem o conflito cultural em grande parte da história recente norte-americana se deu num ambiente sócio-cultural amplamente marcado por uma cultura bíblica, forjado com base em acordos acerca da vida comunitária ou nacional fundados nos símbolos e imaginários bíblicos. Cf. James Davison HUNTER. *Culture wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991, pp. 31-51.

para esses atores, a Bíblia representava a forma mais antiga e mais rudimentar de cristianismo.²¹⁷

Uma breve análise de três livros, um do final do século XIX e dois do início do século XX, permite-nos verificar como se deram as interpretações do livro de Gênesis, especialmente no que se refere ao relato acerca da criação, no âmbito da perspectiva da teologia liberal e, ao mesmo tempo, verificar o cuidado com que esses autores tiveram em ajustar as narrativas bíblicas às demandas da modernidade.

O primeiro destes livros é *The Expositor's Bible: The book of Genesis*, do teólogo escocês e ministro da Igreja Livre da Escócia, Marcus Dods, publicado em 1891. Nele, Dods indica claramente a utilização dos pressupostos básicos da alta crítica em sua análise do livro de Gênesis, como se pode perceber no trecho abaixo:

Está claro que o compilador desse livro de Gênesis não visava um rigor científico ao falar de detalhes físicos. Em geral esse não é o propósito dos escritores bíblicos, sobretudo desse que nesses primeiros dois capítulos de seu livro estabelece, lado a lado, dois relatos da criação do homem. Esses dois relatos, incompatíveis em detalhes, mas absolutamente harmoniosos em suas ideias principais, indicam para o leitor que o objetivo do escritor é o de transmitir certas ideias sobre a história espiritual do homem e sua conexão com Deus através da descrição do processo de criação. A intenção do escritor não é descrever como se deu o *processo* da Criação, mas descrever as ideias a respeito da relação do homem com Deus e a relação de Deus com o mundo que ele pôde assim transmitir. Na verdade aquilo que entendemos por conhecimento científico não estava no pensamento das pessoas para quem este livro foi escrito. O tema da criação, do início do homem sobre a terra, não foi abordado a partir desse tipo de conhecimento científico; e se quisermos entender o que está escrito aqui é preciso romper as amarras dos nossos próprios modos de pensar e ler esses capítulos não como declarações cronológicas, astronômicas, geológicas, biológicas, mas como uma declaração moral ou espiritual.²¹⁸

Em primeiro lugar chama a atenção o uso da palavra “compilador” (“*compiler*”, no original inglês). Na perspectiva da alta crítica, a autoria do livro de Gênesis, atribuída tradicionalmente a Moisés, é questionada. E não apenas isso. Entende-se aqui que o livro de Gênesis, assim como todo o Pentateuco, é o resultado de um processo de compilação de vários textos de diferentes tradições.²¹⁹ Dods, ao utilizar a expressão “o *compilador* deste

²¹⁷ Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism: a documentary reader*, p. 3.

²¹⁸ Marcus DODS. *The Expositor's Bible: The book of Genesis*. London: Hodder & Stoughton, 1891.

²¹⁹ A discussão sobre a perspectiva da alta crítica acerca do processo de compilação dos textos que resultaram no livro de Gênesis, bem como de todo o Pentateuco pode ser vista nas obras dos teólogos protestantes alemães Johann Gottfried Eichhorn, Karl David Ilgen e Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Ver: Ralph H. ELLIOTT. *Op. Cit.* p. 3-7.

livro de Gênesis” onde poderia se esperar a expressão “o *autor* deste livro de Gênesis”, revela claramente suas afinidades eletivas com os pressupostos da crítica moderna.

Outro ponto importante a ser destacado é o fato de este teólogo escocês indicar que o livro de Gênesis, principalmente no que se refere a seus dois primeiros capítulos, não é um “livro de ciências”, ou seja, não é um livro que tenha sido redigido com rigor e exatidão científica. Para Dods o livro de Gênesis é um livro que apresenta uma *concepção moral e espiritual* do relacionamento do homem com Deus e com o mundo. Esta afirmação indica que o relato da criação não deve ser literalmente e/ou “cientificamente” interpretado, pois este não teria sido sequer o objetivo dos escritores do livro de Gênesis.

O segundo livro que merece destaque nesta nossa breve análise é o livro *The book of Genesis*, do professor especialista no Antigo Testamento, o inglês Samuel Rolles Driver, publicado em 1911. Nele encontram-se expostos dois pontos essenciais na controvérsia fundamentalismo-liberalismo. O primeiro é o questionamento feito por Driver em relação à *teoria da inspiração*, também chamada de *doutrina da inspiração*. No seu entendimento,

A concepção de que o livro de Gênesis pode conter declarações historicamente não verdadeiras pode parecer, para alguns leitores, surpreendente e questionável. Contudo devemos lembrar que a doutrina que afirma que a Bíblia não contém nada além do que é historicamente verdadeiro, não encontra fundamento nem na própria Bíblia, nem em documentos de nossa igreja. Essa doutrina está intimamente ligada, se não diretamente dependente, de uma teoria particular de inspiração. [...] A doutrina da inspiração verbal e exatidão verbal da Escritura é de fato uma teoria, *a priori*, emoldurada não sobre a base de qualquer orientação contida na própria Escritura, mas sobre uma antecedente concepção de que o livro deve ser necessariamente inspirado. [...] Mas onde é que está dito na Bíblia que as declarações históricas nela encontradas foram “ditadas” por Deus? Toda a concepção de inspiração implícita nas palavras citadas é invenção – uma invenção, sem dúvida, concebida em primeira instância, com a finalidade de apoiar e fortalecer uma boa causa, mas não menos, com o resultado do avanço do conhecimento, acaba por ser empregada com efeitos desastrosos para sua ruína e destruição.²²⁰

De fato, como pode ser observado, o autor inglês é contundente em negar a tese, até então tida como indiscutível, de que o conteúdo da Bíblia contenha apenas narrativas históricas, confiáveis e empíricas, porque verdadeiras e ditadas por Deus. No seu entendimento, afirmar essa tese significa ir não só contra o conhecimento moderno e o

²²⁰ S. R. DRIVER, S. R. *The book of Genesis*. London: Methuen & Co., 1903, Kindle Edition, Locations 1,839-57-13,520.

científico, significa inclusive ir contra o exposto na própria Bíblia e, assim, culminar por comprometer a relevância e continuidade mesmas da fé cristã no mundo.

O segundo ponto levantado por Driver refere-se diretamente a um dos pressupostos que caracterizam a interpretação bíblica de acordo com a perspectiva dos métodos da crítica moderna, ou seja, a tentativa de ajustar a teologia cristã às descobertas da ciência moderna, em especial no que se refere ao relato da criação. Em seu comentário acerca do verso 30 do primeiro capítulo do livro de Gênesis, Driver faz a seguinte afirmação:

A condição pressuposta no verso 30 é incompatível com a evidência da paleontologia, que toma por certo que os animais carnívoros existiram sobre a Terra muito antes do aparecimento do homem, e que esses se devoravam uns aos outros, exatamente como a mesma espécie ou sucessores fazem agora. A verdade é que o escritor do verso 30 retrata um ideal. A alimentação animal só pode ser feita com o custo da vida animal, e tirar a vida animal, pareceu-lhe ser uma violação à ordem divina, que desde o início prevê apenas a continuidade e manutenção da vida. Daí ele representa homens e animais subsistindo no princípio apenas de alimentos vegetais.²²¹

Em outro trecho, ao tratar da cosmogonia do livro de Gênesis, Driver expõe a mesma tendência em ajustar a teologia da criação às novas descobertas científicas da época e aos pressupostos da teoria evolucionista darwinista. No seu entendimento,

A Terra, como sabemos agora, atingiu o seu estado atual e adquiriu sua ornamentação rica e maravilhosa de vida vegetal e animal por um processo gradual que se estende ao longo de incontáveis séculos, e abarcando incontáveis gerações de formas de vida. [...] E isso não é tudo. Astrônomos, pelo estudo e comparação dos corpos celestes, chegaram à concepção de uma teoria que explica, pelo auxílio de princípios mecânicos e físicos, a formação da própria Terra. [...] A Terra, no decorrer do tempo, pela redução da temperatura e por outras alterações, desenvolveu as condições adequadas para que ela suporte a vida. O tempo que durou todos esses processos não pode naturalmente ser estimado com precisão, mas ele vai, em qualquer caso, ter abraçado milhões de anos.²²²

Dentro dessa mesma perspectiva de análise e ajuste, encontra-se o livro *The Legends of Genesis*, publicado em 1901, do também especialista em Antigo Testamento, o protestante

²²¹ S. R. DRIVER, S. R. *Op. Cit.* Kindle Edition, Locations 2,490-510-13,520.

Gênesis 1,30: “E a todos os animais da terra, e a todas as aves do céu, e a todos os répteis da terra, em que há fôlego de vida, toda erva verde lhes será para mantimento. E assim se fez.” (Texto da tradução João Ferreira de Almeida, edição Revista e Atualizada, conforme a revisão de 1993).

²²² S. R. DRIVER, S. R. *Op. Cit.* p. 19.

alemão Hermann Gunkel. Nele encontra-se um estudo sobre o livro da Gênesis que, conforme sugere o próprio título, trata-o como um conjunto de lendas. Nesse livro, Gunkel, utilizando-se dos conceitos de lenda e de história, apresenta seus argumentos com os quais qualifica as narrativas de Gênesis como lendas, sugerindo ainda que algumas dessas lendas podem ser subclassificadas como ‘mitos’.

Ao elucidar o conceito de lenda, o autor afirma que lendas não são mentiras. Ao contrário, elas são uma forma especial de *poesia*. Consoante com essa argumentação, Gunkel estabelece a distinção entre lenda e história. Ambas são muito diferentes tanto na origem quanto na forma, o que permite concluir que muitos são os critérios pelos quais podem ser feitas distinções entre as duas formas literárias. Um dos principais pontos de diferença apontado no seu livro é que a lenda enquanto forma literária está associada à tradição oral, enquanto que a história é geralmente associada desde sua origem à forma escrita. Assim, se o conteúdo de Gênesis procede de uma tradição oral, como de fato é, deve ser lido e interpretado como lenda.²²³

Outra diferença substancial entre lenda e história apontada por Hermann Gunkel é aquela relativa às diferentes esferas de interesse. Segundo esse autor, a história trata de grandes acontecimentos públicos, enquanto que a lenda trata de coisas de interesse do povo comum, tais como assuntos pessoais e privados. Como exemplo dessa afirmação acerca das lendas, Gunkel indica as narrativas do Antigo Testamento sobre Sansão e Jonas. Ele ressalta ainda, como já sugerimos, que algumas lendas podem ser consideradas verdadeiros mitos. A diferença entre estas duas formas está no fato que, enquanto nas lendas os atores dos feitos são seres humanos, nos mitos os principais atores são deuses ou semideuses. Assim sendo, as narrativas acerca da criação encontradas no livro do Gênesis devem, segundo Gunkel, ser tomadas não só como lendas, mas também como mitos.²²⁴

Nessa breve análise dos três livros em pauta pode-se verificar os principais desafios propostos pela teologia liberal à fé protestante nos Estados Unidos, que enfrentava grandes desafios devido as significativas mudanças sociais ocorridas naquele período, sobretudo diante do desafio da teoria darwinista que além de assistir mudanças na sua hegemonia social, política e cultural, via-se profundamente interpolada pela teoria darwinista e suas emulações. Sem dúvida, no que diz respeito à controvérsia criacionismo-evolucionismo, a tentativa da

²²³ Hermann GUNKEL. *The Legends of Genesis*. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901, Kindle Edition, Locations 187-206- 2,432.

²²⁴ *Ibidem*, Kindle Edition, Locations 207-24-2,432.

vertente liberal do protestantismo norte-americano, tal como se deu na Europa, foi a de tentar uma aproximação entre a fé protestante e a ciência moderna.

Entretanto, o liberalismo teológico não foi a única resposta dada pelo protestantismo às transformações advindas com o processo de secularização. Outra resposta diante da perda da hegemonia sociocultural que o protestantismo enfrentava naquele momento e em reação as concepções de matriz liberal que então surgiram, foi justamente aquela dada pelo movimento fundamentalista. Muitos foram os textos redigidos e/ou publicados nos Estados Unidos com o objetivo de combater as teses do evolucionismo darwinista, de reafirmar a centralidade e a autoridade das Escrituras e ao mesmo tempo de refutar os argumentos impostos pela crítica moderna em relação à natureza e a composição dos textos bíblicos. Alguns desses textos podem ser encontrados nos *The Fundamentals*.

Um deles é o texto intitulado *History of the higher criticism*, escrito por Canon Dayson Hague, em 1897, quando era professor de liturgia e eclesiologia no *Wycliffe College*, em Toronto, Canadá. Nesse texto o autor critica aqueles a quem chama de “líderes do movimento liberal” por negarem a validade dos milagres nas narrativas bíblicas e a realidade da revelação, bem como por desacreditarem no sobrenatural e por considerarem a religião do Antigo Testamento apenas como uma religião humana. Além disso, em franco embate com a posição da alta crítica, Hague reafirma a autoria mosaica do Pentateuco, além de indicar sua natureza divina. Segundo esse autor, “o Pentateuco é uma composição consistente, coerente, autêntica e genuína, inspirada por Deus, e escrita por Moisés uns quatorze séculos antes de Cristo”.²²⁵

Outro exemplo do posicionamento antiliberal e fundamentalista é o texto do teólogo escocês James Orr, *Holy scripture and modern negations*. Escrito em 1893, esse texto reflete claramente a tensão existente dentro das denominações protestantes no final do século XIX e início do século XX, em relação à compreensão da autoridade das Escrituras. Ao se confrontar com a pergunta “Há um livro que podemos aceitar como o repositório de uma verdadeira revelação de Deus e um guia infalível referente ao modo de vida e a nossos deveres para com Deus e para com os homens?” James Orr, então professor da Faculdade da Igreja Livre Unida em Glasgow, reconhece que se ela fosse feita em séculos anteriores, a resposta dos cristãos seria, sem dúvida, que tal livro existe e que esse livro é a Bíblia. Todavia diante das mudanças que estavam ocorrendo naquele momento, já não se podia responder com tanta certeza a essa pergunta. Segundo Orr,

²²⁵ Canon Dyson HAGUE. *History of the higher criticism*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/chapterone.aspx>>. Acesso em: 05 mai. 2011.

Não há nenhuma tentativa de disfarçar o fato de que vivemos em uma época em que mesmo dentro da igreja, encontramos com frequência um sentimento de apreensão e desconfiança (uma hesitação em confiar na Bíblia como autoridade e utilizá-la como arma de precisão, algo que ela já foi [...]) em relação às Sagradas Escrituras, a base mais segura para a crença e a vida cristã.²²⁶

A mesma tensão e o mesmo sentimento de esgotamento encontram-se no texto de Franklin Johnson, intitulado *Fallacies of the Higher Criticism* que constituiu o capítulo III da edição original dos *Fundamentals*, de 1907. Aqui, o autor apresenta suas críticas aos principais pressupostos da crítica literária moderna aplicada à Bíblia. Segundo Johnson, uma das principais falácias da alta crítica é a adoção da teoria da evolução como base para a explicação da história da literatura religiosa e do desenvolvimento da religião, o que leva a outra falácia, ou seja, considerar a Bíblia como um produto exclusivamente histórico e humano. Em sua opinião, uma vez que na perspectiva da alta crítica a hipótese da evolução constitui um ponto de partida plausível para o entendimento das concepções religiosas, então a Bíblia será considerada apenas como um produto da imaginação humana e não de natureza sobrenatural. Assim procedendo, a alta crítica necessariamente culmina, segundo Johnson, por negar os milagres narrados nos textos bíblicos, reinterpretando todos os registros considerados sobrenaturais como mitos, lendas ou mesmo coincidências. Na concepção de Franklin Johnson, portanto, se a hipótese da evolução for aplicada de forma consistente aos textos bíblicos, ela nos levará a negar todos os milagres neles registrados.²²⁷

Por fim, outro texto encontrado na coletânea *The Fundamentals* que retrata bem a recepção fundamentalista às então novas teses darwinistas é o texto escrito por George F. Wright, *The passing of evolution*. Em sintonia com o entendimento quase geral da vertente fundamentalista, Wright também acreditava que a teoria evolucionista eliminava Deus de todo o processo de origem e desenvolvimento da vida, sendo que na teoria darwinista em particular, a seleção natural substituíra Deus nesse processo. Nas palavras do próprio Wright,

A doutrina extensamente atual da evolução, que somos agora compelidos a combater, é uma doutrina que praticamente elimina Deus de todo o processo criativo e relega a humanidade à terna misericórdia de um universo mecânico, as

²²⁶ James ORR. *Holy scripture and modern negations*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/1chapterfive.aspx>>. Acesso em: 05 mai. 2011.

²²⁷ Franklin JOHNSON. *Fallacies of the Higher Criticism*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/chapterthree.aspx>>. Acesso em: 05 mai. 2011.

rodas de cuja maquinaria são levadas a se mover sem qualquer imediata direção divina. [...] No darwinismo, as condições variáveis de vida, às quais todo indivíduo está sujeito, são feitas para tomar o lugar do Criador e assegurar o que é chamado de seleção natural.²²⁸

Continuando o seu combate contra a teoria darwiniana, Wright não se esquece do surgimento de novas vertentes evolucionistas, chamadas já naquela época de “neodarwinistas”, pois que criticavam a própria teoria darwinista. No seu entendimento, a própria crítica interna à essa teoria deslegitimou a sua pretensão e sua presunção de ser uma teoria universal para a explicação das origens da vida e do universo. Segundo Wright

Novas escolas de evolucionistas surgem tão rapidamente, assim como as novas escolas de crítica bíblica. Por incrível que pareça, os “neodarwinianos” voltam para a teoria de Lamarck, ou seja, a ideia de que as variações são o resultado do esforço e do uso feito pelo animal, ao passo que Darwin negava a herança de características adquiridas; Weissmann vai ao extremo de sustentar que a seleção natural deve ser levada de volta aos últimos átomos da matéria primordial, onde eles devem ter começado sua luta competitiva pela existência. Romanes e Gulick, no entanto, insistem que variações específicas ocorrem frequentemente da “segregação”, um processo inteiramente independente da seleção natural.²²⁹

Além das discordâncias entre os neodarwinistas, que em sua opinião já seriam suficientes para desacreditar a proposta evolucionista mesma, Wright também chama a atenção para dois supostos erros da teoria darwinista que, segundo sua interpretação, também comprometeriam sua validade. O primeiro erro refere-se à idade da terra (ou tempo geológico) e o segundo, à ‘exatidão das variações benéficas’.

O fracasso da teoria da evolução para explicar o aparecimento do homem, escreve Wright, “é conspícuo”. Isto porque já no início dos debates sobre a teoria da evolução pela seleção natural, “Alfred Russel Wallace, o mais destacado cooperador de Darwin, exemplificou várias peculiaridades no homem que não teriam se originado apenas por intermédio da seleção natural, mas que necessitariam de interferência de um poder superior”.²³⁰

Diante de tudo isto, Wright chegou à conclusão que as propostas evolucionistas, incluindo a darwinista, não eram suficientemente sólidas para se consolidarem como uma

²²⁸ George F. WRIGHT. *The passing of evolution*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/chaptersixty-nine.aspx>>. Acesso em: 05 mai. 2011.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ George F. WRIGHT. *Op. Cit.*

explicação segura e de validade universal, ao ponto de substituir a proposta da criação especial conforme delineada nos textos bíblicos. Na sua avaliação,

É impossível obter qualquer prova da evolução de modo a modificar seriamente nossa concepção do cristianismo. O mecanismo do universo é tão complicado que nenhum homem pode dizer que o universo está imune à interferência divina. [...] Não podemos banir Deus do universo sem primeiro nos estultificar a nós mesmos e reduzir a livre vontade do homem a uma mera força mecânica. [...] A evidência para a evolução, mesmo em sua forma mais modesta, nunca será tão forte quanto a revelação de Deus nas Escrituras.²³¹

1.3 A Teoria da Criação Especial e as leis antievolucionistas: um debate teológico-político

A reação fundamentalista às perspectivas abertas pela teologia liberal e as mudanças de pensamento advindas com o desenvolvimento científico característico da modernidade, foram rapidamente transformando o caráter da controvérsia *criacionismo-evolucionismo*. Se no início ela teve um caráter eminentemente teológico promovido pelos debates no âmbito das igrejas de confissão protestante, paulatinamente adquiriu contornos de um debate político, ou melhor, de um debate teológico-político, desta feita expandindo-se para o âmbito das legislaturas estaduais e para o espaço público, sobretudo devido às ‘cruzadas antievolucionistas’ que marcaram principalmente a década de 1920.²³²

Com vistas a organizar-se para o combate e para implementação de estratégias visando à erradicação da teoria da evolução, foi fundada em 1919 a *World’s Christian Fundamentals Association* (WCFA), organização interdenominacional resultante dos encontros de clérigos conservadores em Nova York (1918) e na Filadelfia (1919).²³³ Sua agenda incluía um plano para “purificar” as escolas, seminários e púlpitos, afastando, para isto, os liberais e “hereges”, sendo a teoria da evolução a primeira “heresia” na lista estabelecida pela WCFA.

Outras iniciativas foram tomadas nessa mesma direção. No início da década de 1920, um dos mais importantes líderes das cruzadas antievolucionistas, o presbiteriano e político

²³¹ George F. WRIGHT. *Op. Cit.*

²³² Ver: Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 538.

²³³ Ver: Gerald L. PRIEST. *Op. Cit.* p. 57. Ver: Ferenc M. SZASZ. *William B. RILEY and the Fight Against Teaching of Evolution in Minnesota*. Minnesota History, 1969, p. 203. Sobre a WCFA, ver: Ronald NUMBERS, *The Creationists: from Scientific Creationism to Intelligent Design*. Harvard University Press, 2006, pp. 63-65.

democrata William Jennings Bryan, tomou conhecimento de esforços legislativos proibindo o ensino do evolucionismo nas escolas públicas do estado de Kentucky. Assim sendo, como destaca Levine, Bryan foi levado a acreditar que tal movimento iria contribuir para “varrer o país tirando o darwinismo de todas as escolas dos Estados Unidos”.²³⁴ O fato é que esse efeito esperado não se concretizou. Todavia, antes do fim dessa década, vinte estados da federação debateram leis antievolucionistas em suas câmaras legislativas e espaços públicos, sendo que, em cinco deles, foram aprovadas leis restringindo o ensino do evolucionismo nas escolas públicas.²³⁵

O esforço de William J. Bryan contra o evolucionismo era reflexo de sua visão relativa aos efeitos que o darwinismo supostamente traria tanto para o cristianismo quanto para a sociedade em geral. Ele estava convencido de que o ensino da evolução como *um fato* e não como uma teoria levaria os estudantes a perderem a fé na Bíblia, na história da criação e, em seguida, em outras doutrinas que fundamentavam a fé cristã.²³⁶ Além disso, conforme observa Allen Bircher, Bryan acreditava que a teoria da evolução ameaçava o tecido moral da sociedade e que somente o cristianismo histórico constituía a força moral capaz de derrotar a “conspiração do modernismo” nos Estados Unidos.²³⁷ Em sua concepção, o darwinismo era a causa do decaimento moral da nação e do próprio mundo. Por isso mesmo, lançou sua famosa cruzada nacional contra o ensino da teoria evolucionista darwinista.²³⁸

Por acreditar que a filosofia evolucionista estava contribuindo para a dissolução moral principalmente dos jovens, Bryan dirigiu sua ofensiva contra o ensino da evolução nas escolas públicas. Através de sua influência, o legislativo do estado de Oklahoma aprovou em

²³⁴ L. W. LEVINE. *Defender of the Faith: William Jennings Bryan: The last decade, 1915-1925*. New York, 1965, p. 277.

²³⁵ Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 538.

Os cinco estados que aprovaram leis restritivas ao ensino do evolucionismo foram: Oklahoma, Florida, Tennessee, Mississippi e Arkansas.

²³⁶ W. C. WILLIAMS. *William Jennings Bryan*. New York: Putnam, 1936, p. 448.

²³⁷ Allen BIRCHLER. *The anti-evolutionary beliefs of William Jennings Bryan*. Nebraska History 54. April 1973, p. 545-549.

²³⁸ Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 538. O historiador George Marsden defende também o mesmo ponto de vista. Na sua avaliação, uma vez que o darwinismo era considerado pelos fundamentalistas como essencialmente ateu, eles temiam que sua propagação pudesse contribuir para a erosão da moral americana, o que os levou a organizar, logo após o fim da 1ª guerra mundial, enérgicas campanhas contra o ensino da teoria da evolução. Ainda segundo Marsden, a evolução biológica tornou-se o símbolo central que organizava o medo da morte da cultura americana. Para os antievolucionistas a cultura alemã foi arruinada pela teoria da evolução e pela filosofia de Friedrich Nietzsche. Assim, o darwinismo, sendo considerado essencialmente ateu, contribuiria também para a erosão da moralidade do povo norte-americano. Em reação, os esforços antievolucionistas dos fundamentalistas tornaram-se essencialmente políticos, atraindo um público ainda mais amplo do que o núcleo teologicamente conservador do protestantismo evangélico. Passou a incluir, além destes, diversos grupos *não-protestantes* que também lutavam pela a conservação da cultura e da religião nos Estados Unidos. Ver: George M. MARSDEN. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, p. 59ss. Ver também: Barry HANKINS, *American evangelicals. A contemporary history of a mainstream religious movement*, p. 31.

março de 1923 uma lei que proibia que livros escolares veiculassem ideias evolucionistas. No mesmo ano, o estado da Flórida aprovou uma resolução, redigida pelo próprio Bryan, que proibia o ensino da evolução como fato empírico.²³⁹

Assim como Bryan, outros fundamentalistas estavam convencidos de que a modernidade em geral e o evolucionismo em particular, constituíam uma revolta contra o Deus do cristianismo. Esse posicionamento pode ser constatado, por exemplo, nas ações de outro importante líder fundamentalista daquele período, o então pastor da Primeira Igreja Batista em Minneapolis, William B. Riley. Este clérigo considerava o ‘modernismo’ a maior ameaça do século XX, justamente porque, em seu entendimento, se caracterizava por uma clara negação da revelação divina.²⁴⁰ Além do mais, Riley também entendia que “a primeira e mais importante razão para eliminar a teoria evolutiva está no fato inquestionável de que ela não é uma ciência, mas apenas uma hipótese, uma especulação”.²⁴¹

Assim como Bryan, William B. Riley ficou nacionalmente conhecido por seu empenho sistemático para restringir o ensino da evolução nas escolas e universidades públicas norte-americanas. Segundo Ferenc M. Szasz, a história do fundamentalismo e de sua unidade a favor de uma legislação antievolucionista na década de 1920 não poderia ser contada sem dar grande importância ao papel de Riley e da *World’s Christian Fundamentals Association* (WCFA) que ele dirigiu. “Riley e a WCFA”, escreve Szasz, “foram responsáveis por garantir William Jennings Bryan como um advogado de acusação no famoso julgamento do Estado do Tennessee *versus* John Thomas Scopes, em 1925. Eles também deram apoio à aprovação da lei ‘antieução’ no Arkansas e foram ativos nas campanhas que criaram no Texas e na Califórnia obstáculos legais na forma de ensinar a evolução como um ‘fato’”.²⁴²

Todos esses eventos mostram-nos, de modo claro, que na concepção fundamentalista a teoria da evolução representava uma *dupla* ameaça: primeiro, à autoridade bíblica concernente ao relato da criação e, segundo, à própria sobrevivência da sociedade como um todo. De acordo com Gerald Priest, na visão do fundamentalismo da época, a teoria da evolução era diametralmente oposta ao relato bíblico da criação e, portanto, a sua aceitação

²³⁹ Gerald L. PRIEST. *Op. Cit.* p. 59.

²⁴⁰ William B. RILEY. *The menace of Modernism*. New York: Alliance Publishing, 1917, p. 2

²⁴¹ William. B. RILEY. *The World’s Christian Fundamentals Association and the Scopes Trial*. Christian Fundamentals in School and Church, 1925, p. 4 e 5. Conforme indica Ronald Numbers, essa tendência dos fundamentalistas em afirmar que a evolução não é teoria científica está ancorada num princípio de Francis Bacon que enfatizava a natureza factual e não teórica da ciência. Assim, por sua identificação com a tradição *baconiana*, “os criacionistas poderiam rotular a evolução como falsa ciência, poderiam reivindicar igualdade com as autoridades científicas na compreensão dos fatos e poderiam, ainda, negar a acusação da teoria da criação ser anticientífica”. Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 538.

²⁴² Ferenc M. SZASZ. *Op. Cit.* p. 203.

significava contradizer a palavra mesma de Deus. Além disso, ela já teria, então, produzido uma infinidade de males sociais e morais. Muitos fundamentalistas desse período acreditavam, por exemplo, que o fato dos alemães terem seguido as considerações evolucionistas de Friedrich Nietzsche teria levado a Alemanha à Primeira Guerra Mundial. De fato, constatamos nesse período uma transformação da controvérsia *criacionismo-evolucionismo* em um embate que passa a ter lugar no campo da cultura pública mesma e não apenas no âmbito das denominações religiosas *strito-sensu*.²⁴³ Nesse sentido, fica claramente evidenciado a oposição do fundamentalismo ao evolucionismo num patamar efetivamente teológico-político, se por teológico-político entendermos a “análise e crítica dos arranjos políticos (inclusive os aspectos cultural-psicológico, social e econômico) a partir de diferentes interpretações dos propósitos de Deus para com este mundo”.²⁴⁴

Todas essas razões que alimentaram as cruzadas antievolucionistas na década de 1920 puderam ser evidenciadas no grande palco do debate entre criacionismo *versus* darwinismo na pequena cidade de Dayton, no Tennessee, no julgamento do professor de biologia John Thomas Scopes, na primavera de 1925. Nesse julgamento o criacionista William Jennings Bryan apresentou seus argumentos contra o ensino do evolucionismo.²⁴⁵

Como indica Gerald Priest, o ponto central da controvérsia fundamentalista-modernista no *Caso Scopes*, que se deu entre o fundamentalista Bryan, advogado de acusação, e o liberal Clarence Darrow, advogado de defesa contratado pela *American Civil Liberties Union* (ACLU), foi a defesa da liberdade acadêmica no ensino da ciência moderna, levada a cabo por Darrow, contra a defesa do direito dos pais de controlar o conteúdo do ensino ministrado aos seus filhos nas escolas públicas, mantidas pelos impostos pagos pela comunidade de pais, levada a cabo por Bryan.²⁴⁶ Mas para os fundamentalistas esse caso

²⁴³ Gerald L. PRIEST. *Op. Cit.* p. 56. Tomamos o conceito de “cultura pública” de James D. Hunter. No entendimento deste sociólogo da cultura, diferentemente da cultura privada, a “cultura pública” consiste em símbolos e sentidos que ordenam a vida da *comunidade*, ou da religião, ou da nação como um todo. Nos tempos modernos o local primeiro de experiência coletiva é o Estado-Nação. Ver: James D. HUNTER. *Op. Cit.* p. 54.

²⁴⁴ Peter SCOTT & Wallace T. CAVANAUGH. *Op. Cit.* p. 2.

²⁴⁵ A primeira acusação apresentada por Bryan contra a evolução é que essa teoria disputa a verdade com o relato bíblico da criação do homem e abala a fé na palavra de Deus. A segunda acusação é que a hipótese do evolucionismo leva a lógica conclusão de questionamento de todas as verdades vitais da Bíblia. De acordo com Bryan essa tendência, naturalmente, conduziria à aceitação tanto do agnosticismo como também do ateísmo. A terceira acusação contra a evolução é que ela é uma especulação insignificante diante de problemas urgentes de grande importância para a vida social. A quarta acusação contra a hipótese evolucionista é que ela não oferece esperança de reforma e, além disso, desencoraja todos aqueles que trabalham para a melhora das condições dos homens. E a quinta e última acusação feita por William J. Bryan contra a hipótese evolucionista é que, se ela for a base de uma filosofia de vida, conseqüentemente eliminaria o amor e levaria os homens de volta a uma “luta de unhas e dentes”. Ver: William Jennings BRYAN. *Closing Statement of William Jennings Bryan em the Trial of John Scopes*. Given in Dayton, Tennessee, 1925. In: Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism, a documentary reader*, pp. 85-95.

²⁴⁶ Gerald L. PRIEST. *Op. Cit.* p. 56.

representou muito mais que isso. Na opinião de Riley, “esta *batalha* não foi uma guerra de palavras, nem uma pequena demonstração acerca da questão da liberdade, nem mesmo uma disputa entre cientistas de um lado e teólogos de outro, mas sim uma alegação de falsidade contra a verdade, de fé *versus* ateísmo, do cristianismo contra a brutalidade”.²⁴⁷

Para George Marsden, o julgamento de Scopes foi um evento que culminou por promover o fundamentalismo dando a ele uma atenção mundial, mas que ao mesmo tempo provocou o seu paulatino declínio como uma força nacional efetiva naquela época. Mesmo com o resultado do julgamento favorável à acusação, prevalecendo o que estava disposto na lei, os fundamentalistas, uma vez caricaturados pela imprensa como “caipiras” e “incultos”, acabaram por perder parte de sua credibilidade. Sem dúvida, esse fato criou dificuldades para o movimento fundamentalista prosseguir articulando suas perspectivas mais sérias. Assim sendo, após 1925 os fundamentalistas tiveram dificuldades em ganhar novamente a atenção da opinião pública nacional.²⁴⁸ E não apenas isso. Segundo Marsden, no embate criacionismo-evolucionismo da década de 1920, a autoridade bíblica perdeu para a autonomia intelectual do fazer científico, mesmo com todos os esforços de Bryan e do movimento fundamentalista em buscar, através da arena pública e política, uma nova aliança entre a ciência moderna e a revelação bíblica.²⁴⁹

2. A Teoria da Criação Especial – 2ª fase – desde 1960

2.1 A nova era do fundamentalismo

Como já indicamos, a primeira fase da TCE foi caracterizada inicialmente por um debate de caráter *teológico* entre a posição fundamentalista que, de um lado, defendia a inerrância e a autoridade bíblica e, de outro, a posição dita liberal, que baseou sua análise da Bíblia nos critérios da alta crítica e nos parâmetros teórico-epistemológicos desenvolvidos pelas ciências modernas. Além desse debate teológico, como também indicamos, houve nesse primeiro momento da emergência da TCE também um debate de caráter *teológico-político*, que tomou corpo a partir das cruzadas antievolucionistas levadas a cabo principalmente por William Jennings Bryan e William B. Riley na década de 1920, como vimos. Tais cruzadas,

²⁴⁷ William B. RILEY. *Sermon, Bryan papers*. In: Gerald PRIEST, *Op. Cit.* p. 63.

²⁴⁸ George MARSDEN. *Op. Cit.* p. 60.

²⁴⁹ George M. MARSDEN. *Everyone one's own interpreter? The Bible, Science, and Authority in Mid-Nineteenth-Century America*. In: Nathan O. HATCH and Mark A. NOLL. *The Bible in America: Essays in Cultural History*. New York: Oxford University Press, 1982, p. 94.

operando no espaço público e não apenas no âmbito das igrejas, pressionaram os legisladores de diversos dos estados federados norte-americanos a debaterem a validade ou não do ensino do evolucionismo darwinista nas escolas tido, então, como ameaça à fé dos indivíduos, a moral e a preservação da própria sociedade.

A partir da década de 1930, entretanto, houve uma modificação na estratégia do movimento fundamentalista, e conseqüentemente, na defesa da teoria da criação especial. De fato, após o julgamento de John Scopes em 1925, pode-se constatar um declínio das ações e dos movimentos antievolucionistas no Mississippi, em 1926 e no Arkansas, em 1928. Isto apesar de todo alvoroço causado pelos debates nacionais sobre o ensino da evolução nas escolas que culminou com a retirada da teoria darwinista do currículo escolar em diversos estados da federação, mesmo na ausência de imposições legais.²⁵⁰ Tal postura de maneira alguma decorreu de uma tácita aceitação do evolucionismo por parte dos fundamentalistas ou pelos defensores da TCE, mas sim de uma nova direção de suas ações caracterizada, desta feita, principalmente por seu afastamento dos debates em cena pública (sobretudo após a morte de Bryan, em 1929) e pela retirada de amplos segmentos fundamentalistas para o interior de enclaves comunitários, separados do *mainline* protestante, criando, então, igrejas social e teologicamente separatistas e instituições (escolas, faculdades, seminários, institutos de pesquisa, etc.) nas quais pudessem reproduzir, recompor e refinar suas próprias posições teóricas e teológicas, dando continuidade ao ensino do criacionismo.²⁵¹

Essa reorientação na trajetória do fundamentalismo nos Estados Unidos pode ser melhor percebida se utilizarmos as categorias elaboradas por Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan e R. Scott Appleby em suas análises relativas aos padrões de relacionamento do fundamentalismo com o mundo. De acordo com esses autores, tal relacionamento pode ser percebido em quatro padrões distintos de interação: “o *conquistador do mundo*, o *transformador do mundo*, o *criador do mundo* e o *renunciador do mundo*”.²⁵²

Uma vez que todo fundamentalismo é essencialmente defensivo e/ou reativo ao processo de secularização e modernização, preocupando-se, conseqüentemente, com a erosão da “verdadeira religião” e com a perda de sua capacidade de influenciar o conjunto das

²⁵⁰ Gerald L. PRIEST. *Op. Cit.* p. 78.

²⁵¹ Na opinião de Mark A. Noll, o ativismo político evangélico de Bryan se distingue do fundamentalismo sectário que emergiu na década de 1930, após a sua morte. Assim, para Noll existem duas eras: “a Era de Bryan” e “a Era do Fundamentalismo”. Ver: Mark A. NOLL. *The Scandal of Evangelical Political Reflection*. In: Richard John NEUHAUS and George WEIGEL (ed.). *Being Christian Today: An American Conservation*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992, pp. 72-83. Ver também, Barry HANKINS, *American evangelicals. A contemporary history of a mainstream religious movement*, p. 32-35.

²⁵² Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Explaining Fundamentalisms*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 426.

instituições sociopolíticas e culturais, é comum constatar nesses movimentos ações que visam ao controle do estado com o objetivo de usá-lo como instrumento de dessecularização e da recomposição das próprias intuições políticas numa perspectiva teológico-política.²⁵³

Assim sendo, o fundamentalismo enquanto *conquistador do mundo* tem como estratégia assumir o controle das estruturas daquelas instituições sociopolíticas que, na sua percepção, permitem a sobrevivência de seus supostos inimigos, a fim de destruí-los.²⁵⁴ Já a estratégia adotada pelos fundamentalistas, segundo o padrão *transformador do mundo*, é a de influenciar as estruturas, instituições, leis e práticas de uma sociedade. Este padrão, embora compartilhe do mesmo objetivo final do padrão *conquistador do mundo* de reformar a sociedade com base no que se entende ser a verdadeira religião, permite uma variedade de táticas de acolhimento e de convencimento para atingir esse fim. Os fundamentalistas, então, recorrem constantemente aos meios legais prepostos pelo sistema jurídico, ao *lobby* político, ao debate e influência cultural, bem como ao trabalho missionário. De fato, nesse padrão a sociedade civil, a cultura e o espaço público são a arena principal para o estabelecimento das relações do fundamentalismo com seus supostos inimigos.²⁵⁵ Por sua vez, tanto no padrão *criador do mundo* como também no *renunciador do mundo*, a estratégia é a de construir um enclave, uma demarcação de fronteiras que garanta a preservação do nicho fundamentalista por meio da separação social e da diferenciação teológica.²⁵⁶

Seguindo, portanto, as categorias estabelecidas pelos autores em pauta, podemos perceber que o fundamentalismo protestante norte-americano modificou suas estratégias ao longo do século XX. Como transformador do mundo, ele atuou de 1870 a 1930 no âmbito da sociedade civil com diversas táticas de acolhimento e convencimento com vistas à integração de seus oponentes e ampliação do quadro de adeptos, que vai desde a criação do Bible Institute, em 1886, por Dwight L. Moody (o “progenitor do fundamentalismo”, segundo Marsden) até a fundação do Baptist Bible Union, em 1922.²⁵⁷ Posteriormente, ao retirar-se da cena pública *nacional*, atuou sistematicamente, de 1925 a 1970, como *criador/transformador*

²⁵³ Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Fundamentalisms Genus and Species*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 405.

²⁵⁴ Os supostos inimigos do fundamentalismo são: o estabelecimento religioso, o Estado Secular, a sociedade civil, a competição religiosa, a concorrência étnico-nacionais, o imperialismo e o neo-colonialismo. Ver: Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Fundamentalisms Genus and Species*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 410.

²⁵⁵ Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Fundamentalisms Genus and Species*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 411.

²⁵⁶ Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Explaining Fundamentalisms*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 429.

²⁵⁷ George M. MARSDEN. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 31 e 172.

do mundo, na medida em que se pautou por estabelecer, separar, preservar e defender seu próprio nicho visto, então, como única alternativa para o “mundo decaído”. Alternativa capaz, portanto, de atrair outros para dentro de suas fronteiras. Sua estratégia foi, então, atuar *regionalmente*, criando alternativas de estruturas sociais e instituições abrangentes, verdadeiros enclaves separatistas com seu próprio sistema escolar e universitário, suas editoras, jornais, rádios, canais de TV, redes internas de solidariedade e preconizando, ao mesmo tempo, a superioridade de uma política fundada em pressupostos bíblicos. Como bem destaca Ronald Numbers, “durante os áureos dias da década de 1920, quando suas atividades foram manchete de primeira página, os criacionistas sonharam em converter o mundo; uma década mais tarde, entretanto, rejeitados e esquecidos pelo estabelecimento (científico), eles voltaram suas energias para dentro e começaram a criar uma base institucional própria”.²⁵⁸ De acordo com George Marsden,

O período entre as décadas de 1920 a 1950 se tornou uma espécie de “idade das trevas acadêmico” para o estudo evangélico conservador. Nesse período considerações bíblicas tinham sido excluídas dos limites das ciências. Assim sendo, no norte dos Estados Unidos os acadêmicos bíblicistas explicitamente evangélicos praticamente desapareceram. [...] A manifestação institucional desse exílio acadêmico foi o crescimento acelerado do movimento dos Institutos Bíblicos.²⁵⁹

Entretanto, esse exílio não significou necessariamente uma falência do movimento fundamentalista; pelo contrário, como nos faz saber Joel A. Carpenter, houve um progresso geral do fundamentalismo e um crescimento institucional visível dos evangélicos a partir da década de 1930, opinião que difere bastante da noção generalizada que o protestantismo nos Estados Unidos sofreu um grande declínio durante esse período. No parecer de Carpenter, a mudança de estratégia, ou mudança de orientação, fez com que houvesse uma diminuição numérica e de influência das principais denominações, entretanto houve um correspondente crescimento do fundamentalismo separatista.²⁶⁰

Essa mudança de estratégia do fundamentalismo não se deu apenas em função do descaso promovido pela mídia ou pelo estabelecimento científico. Outros fatores contribuíram para essa mudança de direção.

²⁵⁸ Ronald L. NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 541.

²⁵⁹ George M. MARSDEN. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, p. 148-149.

²⁶⁰ Joel A. CARPENTER. *Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942*. In: *Modern American Protestantism and Its World: Fundamentalism and Evangelicalism*. Ed. Martin E. MARTY. Munich: K. G. Saur, 1993, pp. 57-58. Como exemplo do desenvolvimento do fundamentalismo a partir da década de 1930, William C. Ringenberg cita o crescimento das escolas bíblicas, que naquele período ultrapassavam a marca de meia centena. Muitas dessas escolas também expandiram seus programas para três anos permitindo uma maior especialização em estudos pastorais, de missões, de educação cristã e música. Ver: William C. RINGENBERG. *The Christian College: A History of Protestant Higher Education in America*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p. 167.

Um desses fatores foi a aceitação pelo movimento fundamentalista da teologia conhecida como dispensacionalismo pré-milenista, fruto de um renovado interesse no estudo das profecias bíblicas desenvolvido após a Guerra Civil. Segundo George Marsden, “diferente da posição pós-milenista, a qual ensina que o Reino de Cristo surgiria do progresso espiritual e moral de nosso tempo, a posição dispensacionalista pré-milenista afirma que haveria um declínio das igrejas e da cultura e que os cristãos veriam o Reino de Cristo apenas após o seu retorno pessoal para governar em Jerusalém”.²⁶¹ Dessa forma, se no pensamento fundamentalista até a década de 1920 houve uma esperança de transformar este mundo através da influência dos ensinamentos bíblicos em todas as áreas da vida (política, ciência, moral, família, educação, etc.), os efeitos deletérios da primeira guerra mundial e a revolução russa, dentre outros eventos, redirecionaram a imaginação fundamentalista para a teologia pré-milenarista.²⁶² O fundamentalismo torna-se predominantemente pessimista em relação ao progresso da cultura, afastando-se cada vez mais da cena pública nacional e fechando-se em seu próprio mundo de enclaves regionais. Como bem sintetiza William Martin,

O milenarismo [...] incluía a crença ingenuamente otimista de que a sociedade americana estava melhorando tão rapidamente que Deus logo traria fim a história comum e inauguraria um milênio de paz e prosperidade, após o qual Cristo voltaria para reinar eternamente com seus santos fiéis. Devido a Segunda Vinda ocorrer após o milênio, essa visão ficou conhecida como *pós-milenarismo*. Os pré-milenaristas rejeitam essa opinião, afirmando que o mundo não está ficando melhor e que a única esperança real para os cristãos está na volta de Cristo para transformar esta perversa criação e pessoalmente inaugurar o milênio.²⁶³

A partir de 1970, assistimos à emergência da estratégia de conquista do mundo, ou seja, a tentativa de assumir o controle daquelas estruturas da sociedade que na percepção dos fundamentalistas dão suporte e fôlego aos seus inimigos, visando com isto alijá-los definitivamente do poder. No caso do fundamentalismo protestante nos Estados Unidos,

²⁶¹ George M. MARSDEN. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, p. 39.

²⁶² O movimento chamado de dispensacionalismo surgiu em meados do século XIX na Inglaterra através de um grupo que levou o nome de *Irmãos* ou *Irmãos de Plymouth*. Seu principal expoente foi John Nelson Darby. Essa nova forma de pré-milenismo foi para os Estados Unidos e ganhou rapidamente a simpatia de muitos líderes das igrejas daquela época dentre os quais Reuben A. Torrey, James M. Gray, C. I. Scofield, William J. Erdman, A. C. Dixon, A. J. Gordon e Dwight L. Moody, este último, fundador do Instituto Bíblico Moody, escola teológica que passou a ser um dos grandes centros de doutrinação dispensacionalista nos Estados Unidos. Outra grande contribuição para a difusão do pensamento dispensacionalista foi a publicação da chamada *Bíblia de Referência de Scofield*, em 1909, a qual já vendeu mais de dois milhões de cópias desde então. Ver: William E. COX. *An Examination of Dispensationalism*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963. Sobre o sistema dispensacionalista ver também, C. I. SCOFIELD. *The Seven Dispensations*. In: Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism*, pp. 60-70.

²⁶³ William MARTIN. *Op. Cit.* p. 7.

dentre os principais inimigos está o próprio estado, enquanto instituição secular e religiosamente neutra, que na avaliação fundamentalista, de acordo com Almond, Sivan e Appleby, “penetra, através de sua burocracia racionalizada, em todas as esferas da vida pela introdução de uma educação secular e/ou pela restrição à religião ou práticas religiosas nas escolas, e pela permissão ou encorajamento de práticas pecaminosas como o divórcio, sexo fora do casamento, homossexualidade, aborto, etc.”.²⁶⁴

De fato, como destaca Karen Armstrong, a década de 1970 testemunhou essa modificação de estratégia no âmbito do movimento fundamentalista norte-americano. Exemplo marcante desse processo foi a fundação, pelo pastor Jerry Falwell, em 1979 da chamada *Maioria Moral*, “instigando os fundamentalistas protestantes a se envolverem na política e a contestarem a legislação estadual e federal que impunha uma agenda ‘humanista secular’”.²⁶⁵ Esse tipo de organização, como também mais tarde a chamada *Nova Direita Cristã*, protagonizaram a busca de uma reforma ético-política com base no literalismo bíblico.

2.2 O ressurgimento criacionista.

Conforme indica Barry Hankins, “em três décadas após o julgamento Scopes, a estratégia dos fundamentalistas muda, passando de antievolução para pró Ciência da Criação”.²⁶⁶ De fato, a década de 1960 foi palco de uma surpreendente reemergência, verdadeiro ressurgimento das crenças e ideias criacionistas. Um dos fatores que certamente contribuiu para esse cenário foi a popularização do livro *The Genesis Flood*, de John Whitcomb e Henry Morris, articulado em torno da chamada “geologia do dilúvio”.²⁶⁷

Foi nessa década que John Whitcomb Jr. e Henry Morris criaram o Instituto para Pesquisa Criacionista (*Institute for Creation Research – ICR*) e desenvolveram uma teoria

²⁶⁴ Gabriel A. ALMOND, Emmanuel SIVAN, e R. Scott APPLEBY. *Fundamentalisms Genus and Species*. In: Martin E. MARTY and R. Scott APPLEBY. *Op. Cit.* p. 411.

²⁶⁵ Karen ARMSTRONG. *Op. Cit.* p. 374-375; D.G. HART, *That old time religion in modern America: Evangelical Protestantism in the Twentieth century*. Chicago: Ed. Ivan R. Dee Publishers, 2002, pp. 115-171.

²⁶⁶ Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism*, p. 97.

²⁶⁷ No livro *The Genesis Flood*, seus autores defendem a teoria de que a criação realizou-se em seis dias, literalmente, além de apresentar argumentos pretendendo provar que, de fato, houve uma inundação geologicamente significativa em todo o mundo. Os cientistas da criação atribuem os registros fósseis ao breve período após o dilúvio (Cf. Gênesis 7). Eles acreditam que a maioria das plantas e animais foram sequencialmente enterrados nas rochas estratificadas. A essa perspectiva deu-se o nome de “geologia do dilúvio” (*flood geology*) tendo como principais referências as obras de George McCready Price, *New Geology*, publicadas em 1923 e de John C. Whitcomb, Jr. e Henry Morris, *The Genesis Flood*, em 1961. Ver: Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 273. Ver também: Ronald NUMBERS. *Creationism in 20th-Century America*, p. 541 e *The Creationists*, p. 8.

que ficou conhecida como “ciência da criação” (*creation science*), proposta justamente como uma alternativa à teoria evolucionista darwinista.²⁶⁸ Como nos faz saber François Euvé,

Em 1963 Henry Morris lança o “criacionismo científico”. Esse criacionismo não coloca em oposição a religião e a ciência, mas uma ciência contra a outra. Esses novos criacionistas têm tentado mostrar que a teoria darwiniana não possuiu o estatuto de rigor científico que ela pretende ter. Todas as suas limitações e as vulnerabilidades são exploradas, a começar por aquelas que os defensores do darwinismo relutam em admitir.²⁶⁹

Como já assinalado em linhas gerais, a Teoria da Criação Especial (TCE) postula que Deus criou o universo e tudo o que há nele, incluindo a humanidade, através de um ato ou de uma série de atos especiais. Nesse sentido, no âmbito dessa teoria, Deus é visto como um ser separado e aparte da criação, mas ao mesmo tempo diretamente envolvido com ela.²⁷⁰

O movimento do criacionismo científico, inaugurado por Whitcomb e Morris, encontra-se em franca sintonia com as perspectivas abertas pela TCE, sendo também reconhecido como “criacionismo da terra jovem” (*young earth creationism*), justamente por defender a ideia segundo a qual a atual estrutura geológica da Terra originou-se há apenas alguns milhares de anos, como resultado da “geologia do dilúvio”. Segundo essa “geologia” o evento registrado no Antigo Testamento conhecido como “dilúvio universal” foi responsável pela atual estratificação geológica, dando a aparência de que a terra é antiquíssima, quando de fato ela tem alguns poucos milhares de anos e foi criada pronta, praticamente na forma como pode ser vista nos dias atuais.²⁷¹ Portanto, de acordo com Ronald Numbers,

Os cientistas criacionistas compreendem a história da vida na Terra em menos do que dez mil anos. Para isso, eles atribuem a maioria dos registros fósseis ao breve período do dilúvio e de suas consequências. Eles acreditam que a maioria das plantas e animais enterrados em sequência nas rochas estratificadas viviam juntos no mundo antediluviano; assim essas relíquias não representam populações sucessivas de flora e fauna que abrangem milhões de anos, como os evolucionistas e a maioria dos outros criacionistas afirmam.²⁷²

Segundo a *National Academy of Sciences* (NAS) dos Estados Unidos,

²⁶⁸ *Creation Science* é comumente traduzido como “Criacionismo Científico”.

²⁶⁹ François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 97.

²⁷⁰ Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 266.

²⁷¹ Sobre *Young Earth Creationism*; ver: Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* pp. 267-269. Sobre *Flood Geology*; ver: Henry MORRIS. *Modern Science and The Flood*. In: *The Bible and Modern Science*, Capítulo 3.

²⁷² Ronald NUMBERS. *The Creationists: from Scientific Creationism to Intelligent Design*, p. 8

Dentre os defensores da “ciência da criação” existem aqueles que afirmam que a Terra e o universo são relativamente jovens, tendo apenas entre 6.000 a 10.000 anos de idade. Esses indivíduos frequentemente acreditam que a presente forma física da Terra pode ser explicada pelo “catastrofismo”, incluindo um dilúvio universal, e que todas as coisas que nela vivem (incluindo os humanos) foram miraculosamente criadas, essencialmente na forma em que se encontram agora.²⁷³

Sendo assim, a ciência da criação (ou criacionismo científico) pode ser caracterizada por quatro fatores preponderantes: (1) por seu literalismo bíblico; (2) pelo uso do discurso científico; (3) pela desqualificação que faz do darwinismo enquanto teoria científica que considera ser pseudociência ou mesmo “religião” e (4) por sua postura de combate ao humanismo secular (no qual está incluído o darwinismo), por entender que ele é um movimento organizado que visa eliminar o primado de Deus na ética, na política, no ambiente social e na própria ciência. Todas essas características serão analisadas pontualmente neste capítulo dedicado à análise do discurso de algumas das obras de Henry Morris e John Whitcomb.

Além do surgimento da ciência criacionista, dois outros fatores igualmente importantes contribuíram para a revivescência do criacionismo a partir da década de 1960. Em primeiro lugar, temos a queda das leis antievolucionistas, em especial após o caso *Epperson vs. Arkansas* (339 U.S. 99 – 1968), no qual a Suprema Corte dos EUA declarou inconstitucional a lei estadual que considerava uma ofensa “ensinar a teoria ou a doutrina de que a humanidade ascendeu ou descendeu de uma ordem mais inferior de animais”; em segundo lugar, temos a nova orientação *tática* do movimento fundamentalista em recorrer às cortes judiciais com vistas a estabelecer legislação estadual, ou mesmo federal, impondo *tratamento igual* à teoria evolucionista e ao criacionismo no ensino levado a cabo nas escolas públicas norte-americanas.²⁷⁴

De acordo com a opinião do sociólogo V. L. Bates, um dos principais fatores que contribuíram para a atitude dos criacionistas em afirmar a legitimidade científica de sua própria causa, foi que “a legitimação teológica da realidade não era mais suficiente para

²⁷³ National Academy of Sciences. *Science and Creationism...*, p. 7. Além dos criacionistas defensores do chamado “*young earth creationism*”, existem também os defensores do chamado “*old earth creationism*”; estes últimos aceitam que a terra, os planetas e as estrelas possam ter vindo à existência há milhões de anos, mas argumentam que os vários tipos de organismos, especialmente os humanos, poderiam ter surgido apenas através de uma intervenção sobrenatural. Dentre as teorias que compõem o *Old Earth Creationism* encontram-se a “teoria do intervalo” (*Gap Theory*), a “teoria do dia-era” (*Day-Age Theory*), a “teoria da criação progressiva”, a “teoria do design inteligente” e as “teorias do evolucionismo teísta”. Ver: Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 267.

²⁷⁴ Sobre o caso *Epperson versus Arkansas*, ver: Phillip E. JOHNSON. *Darwin no banco dos réus*, p. 171. Ver também: <<http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/epperso.htm>>. Acesso em: 08 fev. 2011. Segundo François Euvé as leis antievolucionistas da primeira metade do século XX na década de 1960 são notificadas e eventualmente declaradas inconstitucionais. In: François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 96.

manter seu mundo e transmitir sua visão de mundo para seus filhos”.²⁷⁵ Como afirma George Marsden, em 1981 o movimento criacionista persuadiu as legislaturas dos estados de Arkansas e Louisiana a adotar leis que concedessem um “tratamento balanceado” – *balanced treatment* – ao ensino da teoria da evolução e a ciência da criação, sobretudo no que se refere ao tema da origem da vida e do mundo.²⁷⁶

Por essa razão, o Poder Legislativo de Arkansas aprovou, em 1981, uma lei que determinava que “nos textos e nas aulas de biologia das escolas secundárias, a teoria criacionista e a teoria da evolução fossem ministradas em cargas horárias iguais. A lei especificava que o criacionismo deveria ser apresentado como teoria puramente científica, sem referência a Deus ou à Bíblia”.²⁷⁷

Entretanto, os oponentes da ciência criacionista moveram uma ação na corte federal local para que a lei do estado de Arkansas fosse declarada inconstitucional. O juiz federal William Overton, que julgou o caso, foi do parecer que a ciência da criação não preenchia os critérios essenciais de uma ciência porque apela para o sobrenatural e, portanto, não é testável, falsificável ou explanadora no que se refere à lei natural.²⁷⁸

Ainda que a lei de Arkansas tenha sido declarada inconstitucional na Corte do Distrito Federal e a lei estadual de Louisiana tenha sido derrubada pela Suprema Corte dos EUA, de alguma maneira tais eventos significaram um retorno organizado do criacionismo ao cenário cultural e público norte-americano.²⁷⁹ Todavia, a tática dos criacionistas agora, diferente daquela dos fundamentalistas da década de 1920, não era ir contra o ensino do

²⁷⁵ V. L. BATES. *Christian fundamentalists and the theory of evolution in public school education*. University of California, 1976, p. 98.

²⁷⁶ George M. MARSDEN. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, p. 153. Ian Barbour também reconhece que os adeptos da ciência criacionista afirmaram que existem provas científicas de que o mundo foi criado há uns poucos milênios. Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 30.

²⁷⁷ De acordo com George Webb, o projeto de lei introduzido em 24 de fevereiro de 1981 requerendo tratamento balanceado entre ciência da criação e ciência da evolução foi rapidamente referendado pelo Comitê Judiciário. No Senado o projeto de lei foi destacado por seu caráter de equidade e de liberdade de escolha. Em 13 de março após quinze minutos de debate, o Senado aprovou o Act 590 pelo voto de vinte dois a dois. In: George WEBB. *The Evolution Controversy in America*. Lexington: University of Kentucky Press, 1994, p. 230. Sobre o conteúdo do Act 590 de 1981 do Estado de Arkansas, ver: <http://www.antievolution.org/projects/mclean/new_site/legal/act_590.htm>. Acesso em: 09 mar. 2011.

²⁷⁸ Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* p. 118. Como indicamos anteriormente, de acordo com a *National Academy of Science* (NAS), a ciência é concebida como um caminho particular de conhecimento sobre o mundo. Ela baseia-se em evidências empíricas e consiste na observação de fenômenos estritamente naturais. Ver: *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*, p. 1. Disponível em: <http://www.nap.edu/openbook.php?record_id=6024&page=1#p200064869970001001> Acesso em: 29 set. 2010.

²⁷⁹ “Em 1982, a Corte Federal local derrubou a lei de Arkansas, sobretudo porque ela favorecia uma visão religiosa específica, violando a separação constitucional entre igreja e estado. [...] Em 1987, a Suprema Corte dos Estados Unidos derrubou uma lei criacionista da Louisiana, afirmando que essa lei teria restringido a liberdade acadêmica e beneficiando um ponto de vista religioso específico”. Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* pp. 30 e 31.

evolucionismo, mas, sim, lutar pelo reconhecimento *jurídico* do criacionismo enquanto “ciência” e pelo estabelecimento equalitário do tempo dedicado ao ensino da ciência criacionista e aquele dedicado ao ensino da teoria evolucionista nas escolas públicas norte-americanas.

3. O Criacionismo Científico: uma análise deste discurso

3.1 Metodologia e procedimentos

Diante das muitas formas de analisar um documento ou um texto com o objetivo de extrair o significado dos elementos neles contidos, decidimos adotar como metodologia a chamada análise do discurso, utilizada como instrumento visando reconstruir as linhas gerais de um discurso selecionado, nesse caso o discurso acerca do criacionismo na perspectiva do criacionismo científico. Essa escolha foi feita por entender que esse método oferece melhores recursos para realizar o objetivo desse segmento de nossa dissertação: a compreensão dos argumentos apresentados pelos principais proponentes do criacionismo científico.

Segundo Chizzotti, “a análise do discurso constitui-se como um tipo de análise que ultrapassa os aspectos formais da linguística para privilegiar a função e o processo da língua no contexto interativo e social em que é prolatada, considerando a linguagem, em última análise, como uma prática social”.²⁸⁰ Além disso, na análise do discurso entende-se que um discurso não tem sentido único. “O discurso é a expressão de um sujeito no mundo que explicita sua identidade social e expõe a ação primordial pela qual constitui a realidade”.²⁸¹ Assim, a análise do discurso constitui-se de procedimentos teóricos e metodológicos aplicáveis na análise concreta dos textos a serem analisados nesta pesquisa.²⁸²

Embora o interesse central da análise do discurso seja investigar as propriedades formais da língua (sistema semântico e sistema léxico-gramatical), esse tipo de análise vai mais além, procurando situar o discurso em seu contexto histórico-social, considerando que ele apenas pode ser compreendido se relacionado com o processo cultural, socioeconômico e político nos quais ele acontece crivado pelas relações ideológicas e de poder. O importante, nesse caso, é o sentido elaborado no momento da produção do discurso, com todas as

²⁸⁰ Antonio CHIZZOTTI. *Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Vozes, 2006, p. 113.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 120.

²⁸² A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Análise do discurso em ciências sociais*. São Paulo: Global, 1986, p. 11.

injunções subjetivas: desejos, instintos, determinações sociais; ideologias, contradições e formas linguísticas, incoerências, repetições e omissões.²⁸³

Sabe-se, contudo, que “toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto”.²⁸⁴ Por isso a análise do discurso do criacionismo feita nesta pesquisa também não deixa de ser – como um fazer hermenêutico – produção de um discurso e, por isso mesmo, entende-se que ela é uma análise incompleta e limitada. Incompleta por ser seletiva ao interesse da linha de pesquisa desenvolvida; e limitada por ser uma leitura na perspectiva da ciência da religião e não da teologia, da biologia, ou de qualquer outra disciplina. Assim, como assinala Croatto, “um mesmo texto pode ter uma leitura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literária, teológica e outras mais. Cada uma das leituras do mesmo relato é uma produção de *um discurso* a partir desse texto. Isso é possível porque o discurso coloca em jogo uma pluralidade de códigos que cada leitura seleciona e organiza”.²⁸⁵ No entanto, como declara A. J. Greimas, essa “pluralidade de leituras sugeridas pela prática semiótica não se deve ao fato de que um texto seja ambíguo, mas sim que é suscetível de dizer muitas coisas ao mesmo tempo”.²⁸⁶

Embora exista uma grande quantidade de textos produzidos por defensores do criacionismo científico, os textos selecionados para a análise do discurso foram: *A Terra de Onde Veio?* (John C. Whitcomb); *Criação ou Evolução* (Henry Morris); *Biblical Creationism* (Henry Morris); *The Long War against God* (Henry Morris); *Scientific Creationism* (Henry Morris – Editor); *Science and the Bible* (Henry Morris); e *The Big Three* (Henry Morris III). Esses textos foram selecionados entendendo que são os mais representativos do pensamento criacionista na perspectiva do criacionismo científico.

A análise foi dividida em quatro partes, de acordo com as características preponderantes do criacionismo científico. Na primeira parte, buscamos apresentar e analisar os argumentos segundo os quais o discurso criacionista constitui um discurso científico. Na segunda, buscamos apresentar a consequente desqualificação da teoria evolucionista enquanto ciência. Na terceira, são apresentados os argumentos que indicam o uso de uma leitura literalista dos textos bíblicos servindo como elemento meta-discursivo. E, na quarta e última parte, procuramos avaliar a postura de combate dos atores em pauta nesta análise ao que chamam de humanismo secular.

²⁸³ Antonio CHIZZOTTI. *Op. Cit.* p. 121.

²⁸⁴ Severino CROATTO. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 23.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 24.

²⁸⁶ Grupo de Entrevernes. *Signos y parábolas: semiótica y texto evangélico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 236. Apud: Severino CROATTO. *Op. Cit.* p. 23.

3.2 O Criacionismo Científico: o uso do discurso científico

Como principal referência para análise do discurso do criacionismo nesta pesquisa destaca-se Michel Foucault. Ao analisar os procedimentos de controle dos discursos em sua obra *A Origem do Discurso*, ele destaca a centralidade do que chama de “procedimentos de exclusão”. Na sua opinião, “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. Em uma sociedade como a nossa conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*”.²⁸⁷

Dentre os procedimentos de exclusão, destaca-se a oposição do verdadeiro e do falso, isto é, a vontade de verdade ou a busca pelo discurso verdadeiro. Para Foucault essa *vontade de verdade* apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer uma espécie de pressão e um tipo de poder de coerção sobre outros discursos. Nesse sentido, em sua avaliação, a busca pelo ‘discurso verdadeiro’ a partir do século XVI assume a forma do discurso científico, ou seja, desde o século XVI a ciência ocupa o lugar do ‘discurso verdadeiro’, e como tal, o discurso da ciência é legitimado e justificado a partir da elaboração de uma ‘teoria’ inscrita numa disciplina que funciona como um princípio de controle da produção do discurso.²⁸⁸

A vontade de verdade a qual Michel Foucault se refere, é também um dos moventes do discurso do criacionismo científico. Se, na sociedade ocidental contemporânea, o discurso científico é equivalente ao discurso verdadeiro, então o discurso do criacionismo, que na sua primeira fase (1870-1930) é identificado como discurso religioso é, logicamente, falso.²⁸⁹ Por isso mesmo, na segunda fase do criacionismo assistimos a uma tentativa sistemática de elevá-lo ao *status* de ciência, buscando para isso metamorfosear o discurso criacionista *religioso* em discurso (criacionista) científico. Com a derrubada das leis antievolucionistas a partir da década de 1960, e devido à relativização do próprio discurso científico, após a segunda guerra

²⁸⁷ Michel FOUCAULT. *Op. Cit.* pp. 8 e 9.

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 18-19 e 33-36.

²⁸⁹ A lógica argumentativa que leva a concluir que o criacionismo enquanto religião é falso, é estruturado no modelo *Modus Tollens*. Ver: A. P. MARTINICH. *Ensaio Filosófico: o que é, como se faz?*. São Paulo: Loyola, 1996, p 50.

mundial, os proponentes do criacionismo valeram-se de contraposições do discurso científico como forma de legitimar e justificar seu próprio discurso como o mais “plausível”.²⁹⁰

Tal procedimento pode ser constatado nos próprios textos dos defensores do criacionismo científico como, por exemplo, no prefácio do livro *Scientific Creationism* de Henry Morris, publicado em 1974, onde se defende a tese que o criacionismo, na forma de uma doutrina bíblica ou religiosa, não encontra mais lugar no espaço de uma educação laica devido justamente ao princípio de separação entre igreja e estado e à concepção de ciência na era moderna, e não ao conteúdo mesmo dessa doutrina. Segundo os autores do livro, “em nome da ciência moderna e da separação entre igreja-estado, a Bíblia e a religião teísta foram efetivamente banidas do currículo, e a religião não-teísta do evolucionismo secular tornou-se, para todos os efeitos práticos, a religião oficial de estado promovida nas escolas públicas”.²⁹¹

Essa mesma compreensão é exposta em outro livro do mesmo autor, *Criação ou Evolução*, no qual ele afirma que “nas escolas, os discípulos de John Dewey (e mesmo antes dele, os de Horace Mann), alcançaram notável sucesso em seu empenho por eliminar todas as influências religiosas em nome da *ciência*”.²⁹²

Além disso, os proponentes do criacionismo científico deixam claro que “a criação é uma sólida alternativa *científica* à evolução”.²⁹³ De fato, esse foi o objetivo dos membros da ICR quando escreveram e editaram o livro *Scientific Creationism*: “equipar os professores para tratar de todos os aspectos mais pertinentes do tema das origens apenas com bases científicas *sem referências a Bíblia ou a doutrinas religiosas*, [...] ao mesmo tempo mostrando que o modelo da criação das origens e da história pode ser usado para correlacionar os fatos da ciência, no mínimo, tão eficazmente quanto o modelo da evolução”.²⁹⁴

Como afirma Bourdieu, o campo científico é o lugar de uma concorrência violenta onde o que está em jogo é “o monopólio da autoridade científica, indissociavelmente definida como capacidade técnica e como poder social da competência científica, sendo essa última

²⁹⁰ Nesse processo, diante da própria relativização pós-moderna do discurso científico, os criacionistas abandonaram as tentativas de defender o seu discurso como cientificamente verdadeiro (i.e., uma verdade absoluta), preferindo assumir a condição de um discurso cientificamente plausível. Assumindo os pressupostos teóricos de Karl R. Popper, que rejeitou o empirismo clássico até então adotado pelo método científico, os criacionistas invocaram o seu critério da *falseabilidade* para legitimar seu discurso como cientificamente plausível. Segundo este critério, para ser qualificada como ciência, uma teoria deve ser refutável pela experiência, requisito este que não é cumprido pelo darwinismo. Assim, a formulação de Popper concedeu aos criacionistas uma arma poderosa, que poderia ser utilizada tanto para a desqualificação do evolucionismo como ciência, como para promover o criacionismo como um programa alternativo de pesquisa. Ver: Ronald NUMBERS. *The creationists*, p. 274.

²⁹¹ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*. California: Master Books, 1974, p. iii.

²⁹² Henry MORRIS. *Criação ou Evolução*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 1996, p. 6.

²⁹³ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 2.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 3.

entendida como capacidade de falar e de agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade) em matéria de ciência e que é socialmente atribuída a um agente determinado”.²⁹⁵ Tendo em vista essa avaliação, podemos afirmar que os proponentes do criacionismo científico procuram elaborar sua estrutura argumentativa de modo a sustentar a tese de que no tocante à dimensão das exigências *teóricas* e *lógicas* do discurso científico, o modelo proposto pela ciência da criação é igual ou superior ao modelo proposto pela teoria da evolução no tocante ao tratamento do tema das origens e aos seus correlatos. Implicitamente, isto significa dizer que para os criacionistas a proposta que eles preconizam merece pelo menos o mesmo tratamento e atenção dada por parte da comunidade científica à proposta evolucionista, pois ambas são plausíveis.²⁹⁶

Um bom exemplo de estrutura argumentativa para validar o modelo criacionista enquanto ciência está no livro *Scientific Creationism*, supracitado, cujo primeiro capítulo tem por título uma sentença interrogativa: “Evolução ou criação?”. A partir dessa pergunta inicial o capítulo é organizado de modo a defender a tese segundo a qual o modelo da criação é tão ou mais científico (isto quer dizer, tão ou mais plausível) quanto o modelo da evolução. Todos os demais capítulos do livro (exceto o último) também possuem seu título na forma interrogativa e se estruturam com vistas à defesa de tal plausibilidade.²⁹⁷

Ainda nesse primeiro capítulo do livro de Henry Morris, encontra-se a proposição segundo a qual é impossível estabelecer prova *científica* da teoria das origens das espécies desenvolvida por Darwin. Segundo os autores, “é impossível provar cientificamente a veracidade de qualquer conceito sobre as origens. Isso é evidente pelo fato de que a essência do método científico é a observação experimental e a repetição. Um investigador científico, por mais engenhoso ou brilhante que seja não pode nem observar, nem reproduzir as origens!”.²⁹⁸ Com tal postulado, procura-se estabelecer uma relação de equivalência estrutural entre o discurso criacionista e evolucionista sobre a origem e a evolução das espécies. Ao mesmo tempo, esse argumento serve para rebater as críticas feitas ao modelo criacionista pelo

²⁹⁵ Pierre BOURDIEU. *Le champ scientifique. Actes de la recherche em sciences sociales*. Paris: Ed. du Seuil, 1976 p. 89. Apud: Dominique MAINGUENEAU, *Novas Tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes Editora, 1993, p. 57.

²⁹⁶ Como anteriormente mencionado, o movimento realizado pelos proponentes do criacionismo científico no campo legislativo foi justamente o de requerer um tratamento balanceado entre criacionismo e evolucionismo, exigindo igual tempo nas aulas de biologia para ambas as teorias. Um exemplo dessa ação política dos criacionistas foi o Act 590 de 1981 do Estado de Arkansas.

²⁹⁷ Importante destacar neste momento que os termos “plausibilidade” e “verdade” não significam a mesma coisa. A lógica argumentativa dos “cientistas da criação” busca estabelecer a plausibilidade de um modelo (teórico) da origem e não a sua veracidade, já que é impossível, na opinião deles, uma prova científica, empírica, dos eventos originários.

²⁹⁸ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 4.

establishment científico, que não o considera discurso científico, mas, sim, religião, justamente por falta de provas *empíricas* que legitimem o modelo da criação.

Uma vez que a comunidade acadêmica e científica reconhece a proposta evolucionista como verdade e como ciência, por que também não aceitar a proposta criacionista da mesma forma, já que ambas carecem de provas científicas empíricas e conclusivas? Essa é de fato a grande indagação dos defensores do criacionismo científico.

Partindo-se desse questionamento, podemos verificar a construção do argumento em defesa da legitimidade da ciência da criação na forma de um silogismo hipotético, assim estabelecido: uma proposição para ser considerada ‘científica’ precisa ser provada; se provada, então científica; não provada, então não científica. Uma vez que tanto a evolução quanto a criação não podem ser provadas, então ambas não são, logicamente, propostas ‘científicas’.²⁹⁹ Apesar disso, a evolução tem recebido o respaldo da comunidade científica que legitima o seu discurso como ciência, sendo por isso chamada de “teoria evolucionista”, enquanto que o discurso criacionista não tem recebido esse mesmo respaldo.³⁰⁰

No entanto, os próprios defensores do criacionismo científico reconhecem que a proposta da criação não pode ser empiricamente provada, pois, no seu parecer,

(1) A criação não está acontecendo agora, tanto quanto pode ser observado. Uma vez que foi realizada em algum momento do passado é, portanto, inacessível ao método científico. (2) É impossível conceber um experimento científico para descrever o processo de criação, ou mesmo para verificar se esse processo pode ocorrer. O Criador não cria para satisfazer o capricho de um cientista.³⁰¹

Todavia, na avaliação dos criacionistas, essa mesma ausência de provas empíricas é também típica da teoria da evolução, pois

(1) Se a evolução está acontecendo hoje, opera-se muito devagar para ser mensurável e, portanto, está fora do domínio da ciência empírica. Para transmutar uma forma de organismo para uma forma maior de organismo presumivelmente levar-se-iam milhões de anos, e nenhuma equipe de observadores científicos está disponível para fazer medições em qualquer tipo de experimento como esse. (2) As pequenas variações em organismos que são observados acontecendo hoje são irrelevantes para essa questão, já que não há maneira de provar que essas mudanças dentro das espécies presentes, eventualmente, mudariam essas espécies em diferentes espécies superiores. Pois pequenas variações (incluindo mutações) são tão esperadas no modelo da criação, como no modelo da evolução, assim elas não têm qualquer valor para estabelecer uma diferença entre os dois modelos. (3)

²⁹⁹ A. P. MARTINICH. *Op. Cit.* pp. 50-55.

³⁰⁰ Conforme posição da *National Academy of Sciences* (NAS). In: *Science and Creationism*, p. 1.

³⁰¹ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 5.

Mesmo que os cientistas modernos pudessem realmente realizar uma criação artificial da vida a partir da não-vida, ou de formas superiores a partir das formas inferiores de vida, em laboratório, isso não provaria de modo algum que tais alterações ocorreram em algum lugar no passado por processos naturais aleatórios.³⁰²

Como visto, de acordo com o argumento apresentado pelos proponentes do criacionismo científico, nem a evolução nem a criação, no sentido próprio do termo, podem ser consideradas uma teoria ou hipótese *científica*, uma vez que “uma hipótese científica válida, deve ser capaz de ser formulada experimentalmente, de modo que os resultados experimentais confirmem ou rejeitem a sua validade”.³⁰³

Diante da constatação da impossibilidade de provas científicas sobre as origens, e para resolver o problema da legitimidade científica, tanto da evolução quanto da criação, os defensores do criacionismo científico propõem a utilização da terminologia “modelo científico” para elevar o criacionismo ao nível do discurso científico plausível. Dessa maneira, não se pensaria em uma “teoria da evolução” e nem mesmo numa “teoria da criação”, mas sim em um “modelo da evolução” e um “modelo da criação”.³⁰⁴ Tal como argumenta Henry Morris,

Um modelo é um conceito estrutural, um sistema ordenado de pensamento, no qual se procura correlacionar os dados observáveis, e até mesmo a prever dados. Quando existem modelos alternativos, eles podem ser comparados por suas respectivas capacidades de correlação entre esses dados. Quando, como nesse caso, não pode ser provado, a decisão entre os dois não pode ser unicamente objetiva. Normalmente, em tal caso, o modelo que correlaciona o maior número de dados, com o menor número de dados contraditórios não resolvidos, seria aceito como o modelo provavelmente mais correto.³⁰⁵

Com base nessa concepção de “modelo” para tratar a ideia de criação, Morris desenvolve todo o seu livro *Scientific Creationism* por meio de comparações entre esses dois

³⁰² Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 5-6. A fim de tornar sólido e legitimar tais argumentos, Morris recorre à autoridade de proeminentes evolucionistas que também atestam essa afirmação, tais como, Theodosius Dobzhansky, Paul Ehrlich, Peter Medawar e Thomas Huxley.

³⁰³ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 9.

³⁰⁴ Posição que difere da posição da NAS que reconhece a proposta da evolução como de fato uma “Teoria da Evolução”. Em ciência o termo ‘teoria’, “refere-se a bem sustentada explanação dos aspectos do mundo natural que pode incorporar fatos, leis, inferências, e hipóteses”. In: *Science and Creationism*, p. 2.

³⁰⁵ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 9.

modelos, buscando sempre legitimar a plausibilidade científica do criacionismo ante o evolucionismo.³⁰⁶

Uma vez estabelecido o critério da comparação entre os diferentes modelos, um fato chama a atenção já nos títulos dos capítulos, ou seja: o uso do conectivo proposicional disjuntivo ‘ou’, como por exemplo, “Evolução ou Criação?”, “Caos ou Cosmos?”, “Acidente ou Plano?”.

Nesse tipo de silogismo disjuntivo, ocorre logicamente um procedimento de exclusão. Assim sendo, pode-se verificar a construção do argumento apresentado no título “Evolução ou Criação?” da seguinte forma:

Evolução ou Criação.

Criação.

Logo, não-evolução.³⁰⁷

Essa estrutura lógica definida pelos proponentes do criacionismo científico para apresentar argumentos favoráveis às suas considerações e para sustentar sua legitimidade científica, é indicativa de uma postura de oposição em relação ao evolucionismo. De certa forma, essa estrutura de argumentação, utilizada pelos defensores da ciência da criação para legitimar a plausibilidade de suas teorias, sugere não apenas um novo modo de rejeição do evolucionismo. Sugere também o procedimento teórico utilizado para tentar *reinsserir* o criacionismo no âmbito das discussões acadêmicas e do debate cultural, sobretudo após a derrubada das leis antievolucionistas, na década de 1960.³⁰⁸ Nesse novo cenário, como estamos tentando demonstrar, a “ciência da criação” constitui um modo que se quer mais efetivo de oposição/rejeição da teoria evolucionista.

3.3 O Criacionismo Científico e a desqualificação da teoria evolutiva darwinista

Seguindo as indicações de Greimas e Landowski, entendemos que o discurso do criacionismo científico pode ser analisado tomando por base a *estrutura polêmica* que o

³⁰⁶ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p.10.

³⁰⁷ Logicamente poder-se-ia pensar também: evolução ou criação; evolução; logo, não-criação. Ou ainda: evolução ou criação; não-evolução; logo, criação.

³⁰⁸ Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 273.

reveste, seja através do *desdobramento sintagmático* que configura esse discurso cognitivo, seja pela *projeção paradigmática* de um antissujeito que também vigora nos textos dos proponentes do criacionismo. Isto significa dizer que o discurso do criacionismo é construído referindo-se constantemente a outros discursos, nesse caso os do evolucionismo em geral e do darwinismo em particular, ausentes do texto criacionista, mas suscetíveis de sustentá-lo.³⁰⁹ Além disso, o discurso do criacionismo científico é um discurso que se consolida em função de uma crítica, de uma tentativa de invalidação recorrente dos argumentos apresentados pelo discurso do evolucionismo. Conclui-se daí que o discurso do criacionismo é *determinado* pelo discurso do evolucionismo, ou seja, o discurso criacionista na perspectiva adotada pelo criacionismo científico se estabelece como uma espécie de *contradiscurso* do discurso evolucionista.

Pode-se, assim, verificar que além de buscar posicionar o discurso do criacionismo no âmbito do discurso da ciência (isto é, do “discurso verdadeiro”), os proponentes do criacionismo científico tentam também desqualificar o caráter científico do discurso evolucionista darwinista, buscando, dessa forma, provar que ele não é verdadeiro. Esse movimento pode ser percebido de dois modos. Primeiro, pela invalidação dos argumentos que sustentam a teoria evolucionista através de contra-argumentos supostamente científicos que a invalidariam. Segundo, pela caracterização do darwinismo mesmo como “religião”.

Em seu livro *Criação ou Evolução* Henry Morris deixa clara a sua posição, segundo a qual as principais teses da teoria evolucionista carecem de legitimidade científica. Dentre outros argumentos por ele apresentado, a primeira lei da termodinâmica invalidaria a tese da evolução em termos de processos atuais, ao estabelecer que nada está sendo criado no presente; da mesma forma, a segunda lei da termodinâmica (conhecida também com *lei da entropia*) invalidaria a tese que pressupõe no universo a presença de uma tendência constitutiva para o progresso, para a ordem crescente e para a complexidade, uma vez que, segundo essa lei, no universo há uma tendência para a desordem e a decadência.³¹⁰

³⁰⁹ A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Op. Cit.* p. 45. *Sintagma* em linguística, refere-se a combinação de duas formas ou unidades linguísticas elementares em que uma, funcionando como *determinante*, cria um elo de subordinação com outra, dita *determinada*. In: <<http://www.dicionariodeportugues.com/significado/sintagma-42584.html>>. Acesso em 17 mar. 2011. Sobre a organização sintagmática e o modelo paradigmático, veja o texto: E. LONDOWSKI. *Do Político ao Politológico*. In: A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Op. Cit.* pp. 117-143.

³¹⁰ Henry MORRIS. *Criação ou Evolução*, p. 28. Assim como Henry Morris, Aduino Lourenço é da opinião de que essa visão de um universo que está morrendo não é coerente com a teoria da evolução proposta por Darwin. Ver também a discussão sobre “a cosmologia da morte do universo” e sobre termodinâmica. Ver: Aduino LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 71-72.

Esses mesmos argumentos e outros são apresentados também no livro *Scientific Creationism*.³¹¹ Como mencionamos anteriormente, ao adotar o modo dualista de análise contrapondo os dois modelos (“modelo da criação” e “modelo da evolução”), o discurso do criacionismo estrutura-se em oposição sistemática aos argumentos evolucionistas. Segundo os proponentes do criacionismo científico o modelo da criação opõe-se diametralmente ao modelo da evolução.³¹² Assim sendo, conforme indica Adauto Lourenço, os dois modelos são, nas suas proposições básicas, e do ponto de vista científico, irreconciliáveis.³¹³ Por isso, ao afirmar que o mundo foi dado à existência através de um ato criador *intencional*, o modelo da criação nega que o mundo tenha vindo à existência nos moldes da proposta evolucionista, isto é, evoluído gradualmente através de longas eras por um processo puramente natural e aleatório.

Em outro texto intitulado *The Meaning of Evolution*, Henry Morris também desqualifica as chamadas evidências básicas da evolução. No seu entendimento, as evidências da classificação, da anatomia comparada, da embriologia, da bioquímica e da fisiologia que, segundo os defensores do evolucionismo, comprovariam a teoria da evolução, não passam de evidências de semelhanças de um tipo ou de outro. Em sua opinião, essas semelhanças podem certamente ser entendidas em termos da criação através de um criador comum, melhor ainda do que em termos de parentesco evolutivo.³¹⁴ Esse e outros argumentos desse tipo reforçam a ideia dos proponentes do criacionismo científico segundo a qual os argumentos em favor da teoria criacionista sempre serão melhores (argumentos “verdadeiros”) do que os argumentos favoráveis a evolução (argumentos “falsos”).

O segundo modo de invalidação do discurso da teoria evolucionista enquanto ciência levado a cabo pelos cientistas da criação é qualificar o darwinismo mesmo como “religião”. Um exemplo dessa atitude pode ser verificado na afirmação de Henry Morris, para quem

Os próceres do pensamento evolucionista rejeitam a ideia de que esse processo [evolutivo] é superintendido por Deus. Pelo contrário, insistem em que, visto que a evolução pode explicar o mundo independente de Deus ou da criação, a crença em um Criador divino é desnecessária e anticientífica. Mas, como temos ressaltado repetidamente, a verdadeira ciência só pode lidar com o presente; nada pode falar das origens. A evolução não é ciência; é fé – e que fé ingênua e crédula!³¹⁵

³¹¹ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 24-25 e 37-46.

³¹² *Ibidem*, p. 11.

³¹³ Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 33.

³¹⁴ Henry MORRIS. *The Meaning of Evolution*. In: *Evolution and The Modern Christian*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, p. 14.

³¹⁵ Henry MORRIS. *Criação ou Evolução*, p. 28.

Nessa sua declaração, além de deixar bem claro que a evolução não é ciência, Morris também a caracteriza como uma crença religiosa. John Whitcomb, outro importante proponente do criacionismo científico, procede da mesma forma, pois no seu entendimento,

Ao mesmo tempo, com toda honestidade, o cientista não-cristão precisa reconhecer que ele também chega aos fenômenos reais observáveis a partir de uma série de hipóteses e pressuposições assumidas, que refletem um profundo “compromisso de fé”. Nenhum cientista da atualidade esteve presente quando o mundo veio à existência; e nenhum de nós tem o privilégio de assistir à criação de mundos, hoje! Por conseguinte, o testemunho de evolucionista honesto poderia ser formulado em termos do mesmo trecho de Hebreus 11.3, como segue: “Pela fé, eu, um evolucionista, entendo que o Universo não foi feito pela palavra de Deus algum, de maneira que o visível, na verdade, veio a existir de coisas visíveis preexistentes e menos complexas, por processos puramente naturais, no decorrer de bilhões de anos”.³¹⁶

Desse modo, segundo Whitcomb, a questão *não* deve ser formulada em termos de “fatos da ciência” *versus* “fé dos cristãos”, mas sim em “fé no evolucionismo” ou “fé na Bíblia” enquanto palavra de Deus. Essa estratégia discursiva de identificar o evolucionismo e o criacionismo como “fé”, igualando-os, é uma constante no livro intitulado *The Big Three*, escrito por Henry Morris III (filho de Henry Morris), no qual encontram-se referências que seguem a mesma estratégia de qualificar o darwinismo como crença religiosa, o que implica sua desqualificação como “ciência empírica”.

De fato, no terceiro capítulo de seu livro, “*Science, evolution, and hybrids*”, Morris III afirma que a teoria da evolução não é uma ciência experimental. Segundo ele, “alguns têm sugerido que a evolução é apenas o humanismo vestido de jaleco. A própria evolução é ela mesma, um sistema de crença filosófica (o naturalismo), um completo paradigma ou uma visão de mundo, uma religião alternativa que busca explicar a origem, a história, e o significado do universo sem qualquer referência a um Deus Criador transcendente”.³¹⁷

Interessante observarmos outra declaração de Henry Morris III, segundo a qual não existe uma batalha entre Bíblia e ciência, mas entre a Bíblia e evolução. Esse argumento é importante, pois indica que, na opinião dos cientistas da criação, não há conflito entre a Bíblia (religião) e ciência (ciência criacionista), mas entre diferentes perspectivas religiosas, a da Bíblia e a da teoria da evolução. Assim sendo, “a batalha não é entre a Bíblia e ciência; mas

³¹⁶ John C. WHITCOMB. *A terra de onde veio?* São José dos Campos: Ed. Fiel, 1992, p. 48. “Pela fé, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem.” (Hebreus 11,3). Conforme 2ª Edição Revista e Atualizada (RA).

³¹⁷ Henry MORRIS III. *The Big Three: major events that changed history forever*. California: Master Books, 2009, p. 50.

entre Bíblia e evolução. Ciência não é inimiga da fé Cristã. Na verdade, a ciência é aliada do Cristianismo em sua batalha contra a evolução”.³¹⁸

Outro importante ator nesse cenário da controvérsia atual entre o criacionismo e o evolucionismo é Phillip Johnson. Muito embora não esteja incluído no rol dos proponentes do criacionismo científico, já que é um dos mais destacados proponentes do *Design Inteligente*, Johnson é também favorável à identificação do darwinismo como um sistema religioso. Em sua opinião,

A literatura do darwinismo está cheia de conclusões antitéticas, tais quais – o universo não foi planejado e não tem propósito, e que nós humanos somos o resultado de processos naturais cegos que não se importam conosco. [...] Outro fator que faz da ciência evolucionista parecer muito como religião é o zelo evidente dos darwinistas em evangelizar o mundo, insistindo que até pessoas que não são cientistas aceitem a verdade da teoria deles como uma questão de obrigação moral.³¹⁹

Segundo Phillip Johnson, a lei de Louisiana de 1981 que garantia o tratamento balanceado entre o ensino da “ciência da evolução” e da “ciência da criação” nas escolas públicas, bem como leis semelhantes, elaboradas em outros estados da federação norte-americana, surgiram dos esforços de muitos anos dos cristãos fundamentalistas em reafirmar a vitalidade científica da narrativa bíblica da criação contra sua rival darwinista. E não apenas isso: “Os cientistas da criação”, escreve Johnson, “argumentavam também que o ensino da evolução em si tinha um objetivo religioso, isto é, desacreditar a ideia de que um ser sobrenatural criou a humanidade”.³²⁰

Apesar de todos os argumentos apresentados pelos proponentes do criacionismo científico, desqualificando a teoria evolucionista enquanto ciência e tratando-a como uma crença religiosa baseada no naturalismo/ateísmo, a Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos definiu que a chamada “ciência da criação” não é, de fato, ciência. Isso porque falha em apresentar a característica mais básica da ciência: confiança nas explicações naturalistas. Em vez disso, os proponentes da ciência da criação sustentam que a criação do

³¹⁸ Henry MORRIS III. *The Big Three: major events that changed history forever*, p. 50. Nessa mesma linha de raciocínio, encontra-se a tese de Roberto Ramos em reconhecer que o darwinismo não é ciência, mas religião. Ao se referir ao chamado neodarwinismo, Ramos afirma que este “é uma pequena seita religiosa do século XX, dentro da fé religiosa geral da biologia anglo-saxônica”. Roberto RAMOS. *Op. Cit.* p. 13.

³¹⁹ Phillip JOHNSON. *Op. Cit.* p. 20.

³²⁰ *Ibidem*, p. 16, 19.

universo, a terra, as coisas vivas e o ser humano, foi realizada através de meios sobrenaturais inacessíveis à compreensão humana.³²¹

Como verificamos até o momento, o discurso do criacionismo científico é um discurso que se quer como universalmente plausível, quando não verdadeiro. Para tanto utiliza-se da linguagem da ciência, pois, como sugere Foucault, o “discurso verdadeiro” no mundo atual é identificado com o “discurso da ciência”. Além disso, o discurso do criacionismo científico se quer único (*monocrático*). Por isso coloca-se em oposição conflitante com o discurso concorrente, isto é, o darwinismo, questionando a validade científica de suas teses e identificando-o com uma crença religiosa, o que equivale a considerá-lo como não-científico.

Ao lado desses dois componentes – o uso do discurso científico e a desqualificação da teoria evolutiva darwinista – outros dois ainda podem ser verificados no discurso do criacionismo na perspectiva do criacionismo científico: a ênfase na leitura literal da Bíblia como elemento meta-discursivo e a postura de combate ao humanismo secular.

3.4 O criacionismo científico e sua perspectiva do literalismo bíblico

Como indicamos, no discurso elaborado pelo criacionismo científico existem ainda outros componentes básicos a serem avaliados. O primeiro deles é a ênfase na leitura literal da Bíblia. Em função de tal ênfase, podemos mesmo considerar que o discurso do criacionismo científico constitui um *metadiscurso* dos relatos bíblicos acerca da criação.

Por definição, um *metadiscurso* é essencialmente um “discurso sobre o discurso”.³²² Por isso sua elaboração é determinada pela existência de outro discurso, denominado *discurso-objeto*. Nesse sentido, a existência do discurso-objeto é a condição necessária da existência de um metadiscurso.³²³ No caso específico do discurso do criacionismo científico, podemos perceber sua condição metadiscursiva devido as constantes referências aos textos bíblicos (*discurso-objeto*) feitos por seus enunciadores em sua perspectiva literalista. Assim

³²¹ Phillip JOHNSON. *Op. Cit.* p. 19.

³²² Metadiscurso é essencialmente “o texto sobre o texto” ou “o discurso sobre o discurso”. Naonuel TOUMI. *A model for the investigation of reflexive metadiscourse in research articles*. University of Reading: Language Studies Working Papers, Vol. 1, 2009, p. 64. Para mais informações sobre ‘metadiscurso’ ver: Ken HYLAND. *Metadiscourse: exploring interaction in writing*. New York: Continuum, 2005. E também: A. CRISMORE and R. FARNSWORTH. *Metadiscourse in popular and professional science discourse*. In: W. NASH (ed.). *The Writing Scholar: Studies in Academic Discourse*. Newbury Park, CA, 1990, pp. 118-36.

³²³ S. ALEXANDRESCU. *A Crítica Literária: metadiscurso e teoria da explicação*. In: A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Op. Cit.* p. 233.

sendo, por exemplo, ao defender a proposição segundo a qual a terra foi dada à existência sem o recurso à elementos preexistentes e instantaneamente, John Whitcomb recorre ao *discurso-objeto* bíblico de Hebreus 11,3 e Gênesis 1,3-13 para elaborar seu *próprio discurso*, que em nossa análise identificamos como *metadiscurso* em relação aos referidos textos. Na tabela abaixo, portanto, temos representado na coluna da esquerda o discurso-objeto do texto bíblico e na coluna da direita, o metadiscurso elaborado por John Whitcomb:

Discurso-Objeto (Texto Bíblico)	Metadiscurso (Texto de John Whitcomb)
<p>“Pela fê, entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem.” (Hebreus 11,3)</p>	<p>Tal como os céus, a Terra foi criada sem o uso de materiais preexistentes (Hebreus 11,3), o que claramente implica que foi criada instantaneamente, como uma entidade dinâmica e altamente complexa.</p>
<p>“Disse Deus: Haja luz; e houve luz. E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. Chamou Deus à luz Dia e às trevas, Noite. Houve tarde e manhã, o primeiro dia. [...] Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca. E assim se fez. À porção seca chamou Deus Terra e ao ajuntamento das águas, Mares. [...] Houve tarde e manhã, o terceiro dia.” (Gênesis 1,3-5;9;13).</p>	<p>Ela já estava em rotação sobre seu eixo, porque, em referência à fonte de luz localizada, criada no primeiro dia (Gênesis 1,3), ela passou por três ciclos de noite-dia. Sua crosta era fria, pois estava coberta de água em estado líquido. A crosta, entretanto, não apresentava características significativas, tais como continentes, montanhas ou bacias oceânicas, pois esses só foram formados no terceiro dia.³²⁴</p>

Não é somente por esse tipo de referência direta aos textos bíblicos que o discurso do criacionismo científico se constitui um metadiscurso do criacionismo bíblico.³²⁵ Outro fator igualmente importante a ser considerado é o fato de o criacionismo científico pressupor a existência de um agente sobrenatural (identificado claramente como o *Deus* da tradição judaico-cristã) que criou e ordenou o mundo e, ainda, pelo fato de considerar o relato bíblico da criação registrado em Gênesis como sendo empiricamente preciso.

Esse último fator pode ser verificado em um dos textos de Henry Morris onde defende sua proposição acerca da origem do homem. Segundo Morris, “no que concerne à origem do homem, não existe nenhum tipo de *evidência real* que desaprove a *revelação bíblica* de que Adão foi o primeiro ser humano e que ele foi formado por *Deus* com o

³²⁴ John C. WHITCOMB. *Op. Cit.* p. 52.

³²⁵ O termo *criacionismo bíblico* refere-se a “proposição segundo a qual a natureza foi trazida à existência através de um ato criador de Deus, segundo o relato bíblico encontrado no primeiro capítulo do livro de Gênesis, da Bíblia”. Ver: Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 275.

emprego de matéria química do solo, havendo sido também criado espiritualmente à imagem de Deus”.³²⁶

De fato, em todos os textos escritos pelos proponentes do criacionismo científico selecionados para esta pesquisa, verifica-se a produção de um *metadiscorso* ou de um *discurso interpretativo* na forma de um literalismo das referências bíblicas da criação.

O livro *Biblical Creationism*, de Henry Morris, é uma clara expressão do caráter metadiscursivo do discurso criacionista científico. Em sua introdução, o autor afirma que o propósito de seu livro

É realizar um completo levantamento de todas as passagens bíblicas que mencionam a criação ou outros eventos da história do mundo primitivo, a fim de desenvolver um compreensivo entendimento dessa doutrina fundamental. Embora ela seja frequentemente mal interpretada, e mais frequentemente ignorada, não existe doutrina mais importante, pois a criação é a base para toda a realidade.³²⁷

Como fica claro nessa citação, Morris sublinha a importância das narrativas sobre a criação na Bíblia por serem, em sua opinião, a base fundamental para a compreensão de toda a realidade. Como não poderia deixar de ser, essa concepção está em sintonia com a aceitação da inerrância bíblica e de uma perspectiva literalista de interpretação bíblica. Como o próprio Morris nos faz saber, ele está

Convencido de que a Bíblia é a Palavra de Deus, inspirada e inerrante em cada palavra. [...] A Bíblia ensina claramente e explicitamente que todas as coisas foram feitas por Deus em seis dias. Não havia espaço para evolução ou para longas eras geológicas ou outras coisas semelhantes. Além disso, o dilúvio foi universal em extensão e cataclísmico em efeito, destruindo todos os homens e animais exceto aqueles que estavam na arca de Noé. Isso também deverá ser claramente evidenciado nos dados da ciência e da história, se for verdadeiro. Essa “interpretação” literal é a única que satisfaz todos os dados bíblicos, e assim é a única apresentada nesse livro e defendida pelos cientistas do *Institute for Creation Research*.³²⁸

Como podemos perceber nessa passagem, a leitura e interpretação literal da Bíblia servem como base de sustentação para as principais teses da teoria da criação especial na forma do criacionismo científico, conforme já havíamos sugerido mais de uma vez. Essa

³²⁶ Henry MORRIS. *Criação ou Evolução*, p. 29 (os itálicos são nossos).

³²⁷ Henry MORRIS. *Biblical Creationism: what each book of the Bible teaches about creation and the flood*. California: Master Books, 2000, p. 13.

³²⁸ *Ibidem*, p. 13-14.

constatação nos permite reafirmar o caráter metadiscursivo do criacionismo científico, pois “a função principal de um metadiscorso é explicar o *discurso-objeto*”.³²⁹ Assim, na estrutura do discurso do criacionismo científico verifica-se o uso tanto de citações dos textos bíblicos quanto a defesa do sentido originário de seus relatos.

Na opinião de Henry Morris, todos os dados científicos que supostamente provaram a evolução e uma longa era da terra foram mal interpretados. Em sua avaliação todos os dados científicos podem ser melhor compreendidos em termos de uma criação recente – de onde a teoria chamada *young earth creationism* – e de um dilúvio universal – de onde a teoria chamada *flood geology*.³³⁰ Mais uma vez, verifica-se, também nesse caso, a estrutura metadiscursiva do discurso criacionista, pois, como assinala Alexandrescu, “o fragmento do discurso-objeto não é integrado no metadiscorso para receber desse um novo significado, mas, ao contrário, para emprestar-lhe o seu significado inicial, como apoio persuasivo à argumentação do enunciador do metadiscorso”.³³¹ De fato, isso pode ser observado, por exemplo, quando verificamos que as linhas gerais do discurso do criacionismo científico nada mais são do que a reprodução mesma do relato bíblico da criação em sua aceitação literal correlacionado com as atuais *evidências* (ditas) *científicas*. Tal como declara Henry Morris em seu livro *Scientific Creationism*: “Mais do que tradições ou crenças antiquadas, como muitos críticos alegam, os capítulos de Gênesis sobre a criação são *maravilhosos e precisos relatos dos eventos reais da história primitiva do universo*. Eles fornecem dados e informações muito além do que a ciência pode determinar, e ao mesmo tempo fornecem também uma estrutura intelectualmente satisfatória para interpretar os fatos que a ciência pode determinar”.³³²

Em uma nova edição deste livro, o qual, na opinião de seu próprio autor, trata de importantes aspectos da questão criação-evolução do ponto de vista estritamente *científico*, sem referências à Bíblia ou outra literatura religiosa, podemos verificar outras referências metadiscursivas ao relato bíblico da criação. Nela Morris incluiu um novo último capítulo, intitulado *Creation According to Scripture*. Segundo Morris,

Scientific Creationism (General Edition) é essencialmente idêntico à edição dirigida à escola pública, exceto pela adição de um capítulo completo que coloca as evidências científicas em seu próprio contexto bíblico e teológico. Essa seção,

³²⁹ S. ALEXANDRESCU. *A Crítica Literária: metadiscorso e teoria da explicação*. In: A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Op. Cit.* p. 234.

³³⁰ Henry MORRIS. *Biblical Creationism*, p. 13-14.

³³¹ S. ALEXANDRESCU. *A Crítica Literária: metadiscorso e teoria da explicação*. In: A. J. GREIMAS e E. LANDOWSKI. *Op. Cit.* p. 237.

³³² Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. 203 (o itálico é nosso).

“Criação de acordo com as Escrituras”, contém uma profunda exposição dos relatos de Gênesis da criação, o Dilúvio e outros importantes eventos do início da história. [...] Com esse livro, o professor cristão tem ambas informações, bíblicas e científicas, nas mãos para mostrar aos estudantes as falácias da evolução e as fortes evidências da criação.³³³

O que seria uma “profunda exposição dos relatos do Gênesis”, na realidade, em nosso entendimento, apenas confirma o caráter metadiscursivo do “modelo da criação”, pois este capítulo não faz mais do que sugerir a correspondência entre o *modelo da criação* e o *modelo bíblico*. Essa afirmação é evidenciada, por exemplo, na seguinte passagem:

Em resumo, o modelo bíblico da história da Terra ocorre em torno de três grandes eventos em nível mundial: (1) um período de seis dias da criação especial e da formação de todas as coisas, a conclusão e permanência as quais estão agora manifestos na Lei da Conservação da Energia; (2) a rebelião do homem e a resultante maldição de Deus em todos os domínios do homem, formalizado agora na Lei do Aumento da Entropia; e (3) O Dilúvio que destruiu o mundo nos dias de Noé, deixando o novo mundo em grande parte sob o domínio de uniformidade natural.³³⁴

Em outro livro, *A Terra, de onde veio?*, também pode-se constatar mais uma vez o mesmo caráter metadiscursivo do discurso do criacionismo científico em relação ao discurso-objeto do criacionismo estritamente bíblico. Seu autor, John C. Whitcomb, durante praticamente todo o seu texto integra os elementos do criacionismo bíblico em sua argumentação em defesa do criacionismo científico.

Baseado nas narrativas bíblicas, John C. Whitcomb, argumenta que a criação possui três características básicas: (1) A criação foi sobrenatural; (2) a criação foi repentina; e (3) a criação envolveu uma aparência superficial de antiguidade histórica. Essas três características apresentadas por Whitcomb fazem parte da espinha dorsal do discurso do criacionismo científico. Assim sendo, em relação à primeira característica, afirma-se que,

Em oposição direta a todos os esforços para explicar a origem do mundo em termos de processos puramente naturais, a Bíblia declara que Deus criou todas as coisas de forma sobrenatural. Em outras palavras, o mundo veio à existência de modo totalmente diverso de qualquer coisa que se possa observar no Universo atual. Hoje, absolutamente nada está sendo criado diretamente ou à parte de materiais

³³³ Henry MORRIS. *Scientific Creationism*, p. iv-v.

³³⁴ *Ibidem*, p. 215.

preexistentes, e os cientistas exprimem essa verdade básica nos termos da primeira lei da termodinâmica.³³⁵

Nessa passagem fica clara a relação simétrica entre a narrativa bíblica e as leis científicas, relação na qual, segundo Whitcomb, a ciência (através da primeira lei da termodinâmica) confirma o caráter sobrenatural da criação.

Ainda com referência ao aspecto sobrenatural da criação, Whitcomb declara que o fato de a criação ter sido sobrenatural implica a necessidade de uma submissão incondicional à autoridade da Palavra de Deus e, conseqüentemente, na recusa de toda proposta que entenda a origem do universo em termos de processos meramente naturais.³³⁶ Portanto, a teoria geral da evolução, entendida por ele como uma “fé antiteísta”, deve ser descartada, pois, em sua opinião, ela vem sendo cada vez mais contestada pelos fatos da própria ciência. Por isso, declara Whitcomb, “os cristãos que aceitam o testemunho claro das Escrituras quanto ao caráter sobrenatural da criação original, estão certos de que os verdadeiros fatos da ciência, embora muitas vezes suprimidos e mal-interpretados pelos evolucionistas, finalmente serão vistos em harmonia com a Bíblia”.³³⁷

No que diz respeito à afirmação segundo a qual a criação foi repentina, John Whitcomb recorre mais uma vez a uma interpretação literalista dos textos bíblicos para dela inferir conclusões sobre o modelo evolucionista e sobre a ciência empírica. Na sua avaliação,

A criação do Universo astronômico não foi apenas *ex nihilo*, mas também, por essa mesma razão, foi instantânea. A origem da massa/energia universal e dos vários campos de força (como a gravidade) não pode, portanto, ter sido espontânea ou autoativada. O conceito evolucionista do surgimento gradual dos elementos cada vez mais pesados, ao longo de bilhões de anos, fica claramente excluído pelos pronunciamentos das Escrituras. [...] Hoje há muitos que, respeitando as supostas exigências da ciência empírica, negam esse importante conceito bíblico. Porém, absolutamente nada existe na ciência empírica que impeça o Deus vivo – que detém em suas mãos os processos observáveis e mensuráveis da “ciência empírica”, momento a momento – de mudar seus métodos de vez em quando, a fim de cumprir os seus propósitos eternos para com os homens.³³⁸

³³⁵ John C. WHITCOMB. *Op. Cit.* p. 13.

³³⁶ *Ibidem*, p. 14.

³³⁷ *Ibidem*, p. 18.

³³⁸ *Ibidem*, p. 18 e 19. As referências bíblicas citados por John Whitcomb em sua argumentação do surgimento instantâneo do universo são: Salmos 33.6-9; Salmos 148.1-6; Gênesis 1.3; Romanos 4.17.

Como vemos, a referência direta aos postulados do criacionismo bíblico é que fornece “apoio persuasivo” à argumentação do enunciador, nesse caso, Whitcomb, e aos postulados do criacionismo científico.

Após tratar da característica sobrenatural e repentina da criação, Whitcomb aborda a terceira e última característica básica da criação: a aparência superficial de antiguidade do universo. Ao abordar esse tema ele recorre a outro livro escrito por ele mesmo, em parceria com Henry Morris, *The Genesis Flood*, no qual se busca afirmar e defender, dentre outras coisas, a *criação recente* do universo conforme delineada nos relatos bíblicos, e ao mesmo tempo fornecer uma explicação sobre o que considera a *aparente antiguidade histórica do universo*. Segundo Whitcomb,

Se, afinal, Deus realmente criou alguma coisa, mesmo os átomos mais simples, esses átomos ou outras criações iriam necessariamente ter a aparência de alguma idade. Não poderia haver uma genuína criação, de nenhum tipo, sem que nela houvesse uma inerente aparência inicial de idade. E [pela aparência] seria possível entender-se que a matéria recém-criada tivesse passado por algum tipo de história evolucionária anterior. E se Deus pode criar material atômico com aparência de idade – em outras palavras, se Deus existe! –, então não há razão por que Ele não pudesse, em plena conformidade com seus atributos, criar um Universo plenamente desenvolvido.³³⁹

Diante do grande número de passagens encontradas nos textos dos proponentes do criacionismo científico que fazem alusão direta aos textos bíblicos ou aos seus princípios gerais, espera-se que as passagens apresentadas até o momento sirvam como amostragem para evidenciar nossa hipótese, segundo a qual o discurso da teoria da criação especial na perspectiva do criacionismo científico constitui-se, de fato, como um metadiscurso da narrativa original do criacionismo bíblico.

Essa constatação leva-nos a considerar o último aspecto preponderante do discurso do criacionismo científico, ou seja, sua postura de combate ao que seus atores chamam de “humanismo secular”.

3.5 O Criacionismo Científico e sua postura de combate ao humanismo secular

Uma vez que os proponentes do criacionismo científico reconhecem que a criação é o produto de um ato sobrenatural de Deus, conforme estritamente delineado no texto bíblico

³³⁹ John C. WHITCOMB e Henry M. MORRIS. *The Genesis Flood*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961, p. 238.

de Gênesis, a negação do criacionismo, em sua sintonia com as linhas gerais explicitado nas Escrituras, seja pela aceitação do evolucionismo darwinista ou pela aceitação de qualquer tipo de evolucionismo teísta, é visto por esses proponentes como um ato de apostasia e rebeldia contra Deus mesmo. Mais do que isso: nessa perspectiva, toda a teoria evolucionista culmina por ser vista como uma grande “conspiração” maligna contra a verdadeira religião representada pelo cristianismo, levada a cabo pelo *establishment* científico, e como um movimento organizado que visa eliminar Deus da esfera ética, política, científica e social.³⁴⁰

Diante da suposta constatação de que o relato bíblico da criação está em harmonia com evidências ditas científicas, o que, segundo os defensores do criacionismo, torna mais plausível a aceitação da teoria da criação do que da teoria da evolução, a conclusão a que eles chegam é que todo tipo de evolucionismo constitui, de fato, uma clara negação da existência de Deus. Conforme declara Henry Morris, “é absolutamente impossível acreditar na Bíblia como a completa e literal *Palavra de Deus* e acreditar na teoria da evolução. E, mais do que isso, é quase impossível acreditar em um Deus pessoal de qualquer tipo, quando se acredita na evolução”.³⁴¹

Por isso, na concepção dos criacionistas, o contexto não é apenas o de uma disputa científica entre duas teorias, mas, sim, o de uma batalha entre, de um lado, o “criacionismo teísta” e, do outro, o “evolucionismo ateísta” e o que tudo isto implica em termos de um conflito entre diferentes concepções sobre o ético-político e o social. Consequentemente, verifica-se uma ofensiva por parte do movimento do criacionismo científico contra toda forma de secularismo, humanismo, naturalismo e ateísmo (incluindo nesta categoria o darwinismo), pois esses, na opinião dos criacionistas, estariam influenciando negativamente a cultura e a sociedade dos Estados Unidos, em particular, e o mundo, em geral. Nesse sentido podemos falar em uma passagem do “diálogo cultural” do fim do século XIX, quando a *mainstream* protestante evangélico buscou dialogar com o darwinismo, para uma “guerra de culturas”, levado a cabo pelo fundamentalismo, tal como sugere James Davison Hunter. No seu entendimento, o eixo dinâmico desse “realinhamento cultural” não está simplesmente no fato de que diferentes concepções possam criar diferentes segmentos de opinião pública. O fato decisivo é que esse processo “reflete a institucionalização e a politização de dois sistemas culturais fundamentalmente diferentes”. Isso significa dizer que cada um desses sistemas culturais opera a partir de dentro de sua própria constelação de valores, interesses e pressupostos. Assim sendo, continua Hunter,

³⁴⁰ Ver: Henry M. MORRIS. *Biblical creationism*, p. 13.

³⁴¹ Henry M. MORRIS. *Science and The Bible*. Chicago: Moody Press, 1951. p. 37.

No centro de cada um desses sistemas existem duas concepções distintas de autoridade moral – duas formas diferentes de apreensão da realidade, de ordenamento da experiência e de elaborar julgamentos morais. Cada lado da divisão cultural, então, fala com um diferente vocabulário moral. Cada lado opera a partir de um modo diferente de debate e persuasão. Cada lado representa as tendências de uma separada e concorrente galáxia moral. De fato, eles são “mundos à parte”.³⁴²

Henry M. Morris, que sabemos ser um dos principais expoentes do criacionismo científico, é categórico ao afirmar que a teoria da evolução, por sua própria natureza, “é materialista, ela nada mais é do que uma tentativa de explicar os fatos da biologia em termos de leis da natureza, sem a necessidade de recorrer à ideia do sobrenatural ou do divino”. E não apenas isso. Além de relacionar o evolucionismo com o ateísmo, Morris chega a caracterizá-lo também como uma doutrina “satânica” causadora de todas as “maléficas” teorias sociais do século XX. No seu entendimento,

O caráter ateu e satânico da doutrina é evidenciado na geração de muitas más doutrinas sociais. Nietzsche e Marx, ambos ateístas radicais, foram profundamente influenciados pelas ideias de Darwin da seleção natural e da sobrevivência do mais apto. Eles levaram para o âmbito social e filosófico o que Darwin tentou aplicar ao reino biológico e inventaram suas filosofias mortais. De Marx, o mundo herdou o socialismo, o comunismo, e o anarquismo. A filosofia de Nietzsche influenciou profundamente o pensamento político alemão e se tornou a intensa base de seu militarismo no último meio-século. Mussolini foi o discípulo mais zeloso de Nietzsche, e o fascismo foi o resultado disso. O nazismo foi criado no mesmo esgoto. A evolução é também a base de muitos tipos de doutrinas imorais, sendo agora ensinada no campo da psicologia por Freud, Russel e outros. Os evangelhos das trevas (*gloom*) conhecidos como *determinismo* e o *behaviorismo* têm o mesmo fundamento. Parece impensável que uma teoria pudesse ter tal alcance e efeitos tão mortais como a teoria da evolução.³⁴³

Do ponto de vista da análise de discurso, vale ressaltar as aproximações semânticas dos termos utilizados por Morris para classificar a teoria da evolução: “ateísta”, “satânico”, “mau”, “mortal”, “esgoto”, “imoral”, “escuridão”. Todos esses vocábulos extremos nos indicam a dimensão da aversão moral alimentada pelos proponentes do criacionismo científico em relação ao evolucionismo e os seus supostos efeitos morais e sociais. Essa concepção acerca da teoria da evolução tem acirrado ainda mais a “guerra de culturas” em que

³⁴² James D. HUNTER. *Op. Cit.* p. 128.

³⁴³ Henry M. MORRIS. *Science and The Bible*, p. 38. Em seu livro *The long war against God*, Morris também afirma que uma forte presença do satanismo pode ser notada no simultâneo desenvolvimento do marxismo e do comunismo em geral apoiado pelo darwinismo. Ver: Henry M. MORRIS. *The long war against God*. California: Master Books, 2000, p. 199.

se tornou a controvérsia entre o criacionismo e evolucionismo nos Estados Unidos. De fato, como aponta Hunter, como consequência da luta para institucionalizar o discurso do criacionismo no cenário cultural norte-americano, verifica-se um esforço da corrente criacionista em neutralizar o discurso em oposição, isto é, o discurso do evolucionismo darwinista através da estratégia de ridicularizar, escarnecer e insultar seu oponente, objetivando dessa forma, comprometer a credibilidade *moral* desse discurso perante a opinião pública.³⁴⁴

Em diversas obras produzidas pelos proponentes do criacionismo científico pode-se verificar esse mesmo posicionamento de combate e desqualificação do humanismo secular.³⁴⁵ Todavia existe uma obra que é realmente a mais incisiva nesse sentido. Trata-se de outro livro de Henry Morris, *The Long War against God*. Nessa obra, Morris faz ataques contundentes contra toda a forma do que considera humanismo secular.

No capítulo intitulado *Evolutionist Religion and Morals*, Morris é suficientemente claro ao afirmar que o materialismo evolucionista tem aplicações na vida moral e espiritual.³⁴⁶ Dessa forma, em sua opinião, ele emerge como um substituto do cristianismo bíblico e de toda forma de monoteísmo em geral, assumindo a forma de uma religião humanista, isto é, uma religião “centrada na humanidade como pináculo da evolução e como medida de todo significado, rejeitando por completo o conceito de um Criador transcendente”.³⁴⁷

Contrário a qualquer crítica à sua compreensão de humanismo, Morris segue afirmando que o humanismo é uma religião ou uma filosofia religiosa, ou mesmo um sistema religioso que fundamentalmente rejeita a ideia de Deus.³⁴⁸ Como exemplo ele cita o *I Manifesto Humanista* publicado pela *American Humanist Association*, em 1933, que em sua opinião é claramente orientado por diretrizes evolucionistas. Os dois princípios do humanismo relacionados com o evolucionismo destacados por Morris são: “Primeiro: os religiosos humanistas consideram o universo como autoexistente e não criado. Segundo: O humanismo considera que o homem é parte da natureza e que ele emergiu como o resultado de um processo contínuo”.³⁴⁹ Essas referências tomadas por Morris são utilizadas para apoiar

³⁴⁴ James D. HUNTER. *Op. Cit.* Kindle Book, Locations 1,791-96-5,465.

³⁴⁵ Ver por exemplo o livro de Henry M. MORRIS. *The twilight of evolution*. Grand Rapids: Baker Book House, 1963.

³⁴⁶ De fato, como indica a antropóloga Eugenie Carol Scott, muitos cristãos conservadores, que são fortemente literalistas, temem que, seus filhos aprendam o evolucionismo, e conseqüentemente deixem de acreditar em Deus. Sem Deus para guiá-las, as crianças vão crescer e se tornar pessoas más. Além disso, perdendo a fé em Deus, perderam também a sua salvação. Ver: Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 264.

³⁴⁷ Henry M. MORRIS. *The long war against God*, p. 113.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 114 e 115.

³⁴⁹ American Humanist Association. *Humanist Manifesto I*. Citado por Henry MORRIS em *The long war against God*, p. 115.

sua tese de que o humanismo é nocivo à sociedade em geral por desconsiderar completamente o lugar de Deus e de sua palavra em seu sistema de valores, além, é claro, de ter sido fundado sobre as bases do evolucionismo e do anti-criacionismo, o que em seu parecer entra em contradição direta com a verdadeira religião, ou seja, o cristianismo.³⁵⁰

No quinto capítulo, intitulado *The conflict of the ages*, Morris ressalta a influência do evolucionismo sobre todas as esferas do conhecimento humano e da sociedade em geral. Em sua opinião “toda disciplina moderna está agora contaminada e controlada pelo evolucionismo. [...] E mais, todos os devastadores movimentos político-econômicos do último século, incluindo as grandes guerras, foram motivadas pela filosofia evolucionista”.³⁵¹ Em consonância com essa afirmação, Morris apresenta uma série de argumentos que indicam, segundo a sua opinião, a existência de movimentos organizados que visam a promover a filosofia evolucionista, dentre os quais a maçonaria, os jesuítas e a suposta organização conhecida como *illuminati*! Assim, em sua opinião, a decadência moral e a ampla apostasia religiosa contemporâneas estão diretamente fundadas nas racionalizações acerca da teoria da evolução.³⁵²

Como não poderia deixar de ser, em contraposição a esses e outros movimentos que Henry Morris considera como promotores da filosofia evolucionista e de todo tipo de humanismo secular, ele defende aquilo que assume como sendo o outro lado do conflito: “a verdade do criacionismo teísta”, o discurso que em sua opinião não é apenas o mais plausível, mas é o único *verdadeiro*. Assim sendo, nessa que está se tornando uma guerra de culturas, “a verdade do criacionismo teísta” continua a valer apesar de todos os ataques sofridos através das eras. Segundo Morris,

As profecias das Escrituras indicam que o Criador deve, eventualmente, triunfar e derrubar toda a rebelião e engano de Satanás, mas porque Satanás e seu exercito (formado por homens e demônios) recusam a acreditar na Palavra de Deus, o conflito continua. De fato, as profecias da Escritura indicam que em breve será estabelecido um governo global, humanista, e totalitário, sobre o controle do “grande dragão, que é a antiga serpente, chamada de Diabo, e Satanás” (Apocalipse 12,9; cf. 20,2).³⁵³

³⁵⁰ Henry M. MORRIS. *The long war against God*, p. 117. Como exemplo destes princípios, Morris cita o *II Manifesto Humanista* de 1973.

³⁵¹ Henry M. MORRIS. *The long war against God*, p. 197.

³⁵² *Ibidem*, p. 198.

³⁵³ *Ibidem*, p. 261.

Nessa passagem fica evidenciada, mais uma vez, a opinião dos proponentes do criacionismo científico de que o evolucionismo, por se opor a doutrina bíblica da criação e conseqüentemente excluir Deus de todos os aspectos da vida humana, é uma arma utilizada por Satanás na sua longa guerra com o seu Criador.³⁵⁴ A utilização dessas imagens religiosas extremas encaixam-se dentro da perspectiva de uma oposição moral e não científica como poderia se esperar. Dessa forma, a controvérsia criacionismo-evolucionismo, ultrapassa a esfera de uma mera discussão entre hipóteses científicas e assume como já sugerimos uma estrutura do que pode ser considerada, de fato, como uma guerra de culturas.

4. Considerações finais sobre a TCE

Como observamos neste capítulo, a disseminação massiva da concepção criacionista ao longo do século XX esteve e continua intimamente relacionada com a expansão do movimento fundamentalista protestante nos Estados Unidos. Assim como o fundamentalismo, a perspectiva criacionista, representada, sobretudo pela teoria da criação especial (TCE), funda-se em uma interpretação inerrantista e literalista das Escrituras, reafirmando a doutrina da criação conforme as linhas gerais encontrada no livro da Gênese, colocando-se, portanto, em franca oposição aos princípios da teoria darwinista e da teologia liberal.

O reconhecimento da existência de vínculos entre o criacionismo e o movimento fundamentalista protestante implica em considerarmos que, assim como o fundamentalismo, o movimento criacionista que esteve inicialmente preocupado com questões teológicas e de apologética, tornou-se paulatinamente um movimento teológico-político. Esse momento, que se deu entre os anos de 1870 a 1930, como vimos, tem sido considerado por alguns analistas como a primeira fase do movimento criacionista.

Outra importante consideração apontada ao longo deste capítulo refere-se aquela que é considerada a segunda fase do movimento criacionista. Essa segunda fase, que se deu a partir da década de 1960 e que assumiu a forma de um debate teológico-científico, solidificou uma vertente do criacionismo que ficou conhecida como *criacionismo científico*. De fato, a década mencionada foi testemunha de um surpreendente e contínuo ressurgimento da crença no criacionismo, sustentado, desta feita, pela chamada geologia do dilúvio, elaborada

³⁵⁴ Henry M. MORRIS. *The long war against God*, p. 260.

inicialmente por George McCready Price e que se tornou popular entre fundamentalistas norte-americanos a partir da publicação do livro *The Genesis Flood*, de John Whitcomb e Henry Morris.

Embora o discurso elaborado pelos proponentes do criacionismo científico continue a vigorar ainda hoje, o foco de atenção, no âmbito da controvérsia criacionismo-evolucionismo, desloca-se para um novo discurso. Assim sendo, o próximo capítulo é destinado ao estudo e análise de uma nova forma de antievolucionismo conhecida como teoria do *design* inteligente (TDI), considerada por alguns, como a terceira fase do movimento criacionista.

CAPÍTULO 3: A TEORIA DO *DESIGN* INTELIGENTE

Numa pesquisa como esta, cujo objetivo principal é verificar o surgimento e o desenvolvimento do criacionismo bem como suas reações diante das teses do evolucionismo darwinista a partir do final do século XIX nos Estados Unidos, incluir todo um capítulo dedicado exclusivamente a tratar da Teoria do *Design* Inteligente (TDI), por si só, é o suficiente para suscitar todo o tipo de crítica, tanto da parte dos adeptos e proponentes da TDI quanto por parte dos defensores do criacionismo, principalmente na forma do criacionismo científico.

Isso, em certa medida, deve-se ao fato de que uma das grandes questões que mobilizam as discussões em torno da TDI no âmbito da controvérsia criação-evolução é o seu relacionamento *ou não* com o movimento criacionista. Sem dúvida, existem pontos em comum entre a TDI e a TCE. Entretanto, os pontos conflitantes estabelecem, talvez, mais distanciamento entre essas duas teorias do que aproximação, exceto por uma questão chave e fundamental: a suposição de uma causa sobrenatural para a origem e desenvolvimento da vida na forma de um *criador*, por um lado, ou na forma de um *designer*, por outro. Assim sendo, pergunta-se: seria a TDI uma nova fase do movimento criacionista? Seria, então, a TDI um criacionismo disfarçado? Ou apenas mais uma teoria no âmbito da controvérsia criação-evolução? E, por outro lado, será que a TDI nega a inerrância e suficiência das Escrituras? Ou, será que ela se aproxima mais de uma concepção evolucionista? Ou seria ainda, um *sistema híbrido* que busca aliar pressupostos criacionistas e evolucionistas?

Como afirmamos anteriormente, uma das hipóteses levantada nesta pesquisa é que a TDI é uma proposta *desconstrutiva* da teoria da evolução,³⁵⁵ pois enquanto a teoria darwiniana da evolução funda-se na aceitação de causas/processos naturais para explicar a origem e o desenvolvimento da vida, a TDI parte do princípio de que a vida teve origem e se desenvolve a partir de *causas inteligentes*.

Ao longo deste capítulo pretendemos verificar a emergência da TDI a partir da década de 1980 e seu desenvolvimento até o presente. Pretendemos também verificar os principais argumentos dessa teoria tal como elaborados por seus proponentes, estudados pelos

³⁵⁵ Ver: Capítulo 1: *Cristianismo e Darwismo*, p. 54-56.

seus analistas e confrontados pelos seus críticos. Isso nos permitirá verificar quais as relações da TDI com a ciência, bem como a existência ou não de vínculos com pressupostos religiosos, mais especificamente com os pressupostos do criacionismo cristão.

1. O *design* inteligente: seu surgimento e desenvolvimento

Como nos indica o historiador Ronald Numbers, embora o *criacionismo científico* continue a vigorar neste início de um novo milênio, o foco de atenção, no âmbito da controvérsia criacionismo-evolucionismo, voltou-se para uma nova forma de *antievolucionismo* conhecida como *Intelligent Design*.³⁵⁶

A ideia de *design* remonta a Sócrates e Platão, enquanto que em William Paley encontramos o desenvolvimento detalhado de argumentos a favor do *design* em seu livro *Natural Theology*, publicado em 1802. Já o termo *design inteligente* foi empregado pela primeira vez em 1897 pelo pesquisador da Universidade de Oxford F. C. S. Schiller, em seu ensaio intitulado *Darwinism and Design Argument*, para designar uma teoria alternativa e oposta à teoria da evolução.³⁵⁷ Baseado nesses dados, Jonathan Witt, um dos pesquisadores do *Discovery Institute*, de Seattle – instituição destinada ao estudo e divulgação da TDI – publicou, em 2007, um artigo destinado à apresentação da origem e desenvolvimento da teoria do *design* inteligente, no qual expõe o que considera ser uma breve história dessa teoria. De acordo com Witt, embora os críticos dessa teoria afirmem que a TDI é uma versão reelaborada do criacionismo, que teve início após a Suprema Corte dos Estados Unidos vetar

³⁵⁶ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 373. Conforme indica David H. Bailey, mesmo após a Suprema Corte dos EUA, em 1987, decidir que a lei de Louisiana, a qual requeria “tempo balanceado” entre o ensino do criacionismo e do evolucionismo, era inconstitucional, o movimento criacionista continuou a exercer considerável influência tanto nos Estados Unidos, como em outros lugares. Ver: David H. BAILEY. *Creationism and Intelligent Design: Scientific and Theological Difficulties*, 2010, p. 2.

³⁵⁷ Sobre os argumentos do *design* elaborados por Sócrates e Platão, ver: Xenophon, *Memorabilia of Socrates*, Book I, chapter 4; Platão, *As Leis*, Livro X. Sobre o argumento do *design* proposto por William Paley, ver: Roberto Hofmeister PICH. *Teologia Natural: debates na filosofia moderna*. In: Eduardo R. da CRUZ. *Teologia e ciências naturais*, pp. 87-101. Sobre a utilização do termo *design inteligente* em 1897, ver: F. C. S. SCHILLER. *Darwinism and Design Argument*, In: SCHILLER, *Humanism: Philosophical Essays*. New York: The Macmillan Co., 1903.

o ensino do criacionismo em 1987, no caso *Edwards v. Aguillard*, a ideia do *design* inteligente remonta a tempos mais longínquos.³⁵⁸

No entanto, embora estejamos de acordo com essa avaliação de Jonathan Witt, segundo a qual o argumento básico que informa que a TDI tem raízes antigas no pensamento religioso e filosófico do ocidente, é necessário observar, em consonância com a avaliação de Steven Engler, que a apresentação e defesa do argumento do *design* inteligente como estritamente *científico* é uma posição assumida na década de 1990, a partir de argumentos elaborados no século XIX.³⁵⁹

De fato, segundo argumenta a antropóloga e crítica da TDI, Eugenie Scott, a teoria contemporânea do *design* inteligente pertence, sem dúvidas, a uma linhagem que remonta aos argumentos do *design* apresentado por William Paley no início do século XIX, para quem a existência de Deus pode ser provada pelo exame de seus trabalhos.³⁶⁰ Conforme sugere Adauto Lourenço, o retorno contemporâneo às propostas de um *design* na natureza ocorre efetivamente a partir dos anos de 1980.³⁶¹ Segundo esse autor, “os avanços na biologia começaram a convencer um número cada vez maior de biólogos, químicos, matemáticos, filósofos da ciência e outros cientistas de que a teoria darwiniana era totalmente inadequada para explicar a complexidade impressionante encontrada nos seres vivos”.³⁶²

De fato, podemos considerar que a teoria contemporânea do *design inteligente*, surgiu realmente com a publicação de dois livros: *The Mystery of Life's Origin*, em 1984, escrito pelo químico Charles Thaxton, o engenheiro mecânico Walter Bradley e pelo geoquímico Roger Olsen, todos protestantes; e *Evolution: A Theory in Crisis*, escrito pelo biologista molecular Michael Denton, em 1986. No livro escrito por Thaxton e seus

³⁵⁸ Jonathan WITT. *The origin of Intelligent Design*, p. 1. Disponível em: <<http://www.discovery.org/a/3207>>. Acesso em 07 jul. /2011. Barbara Forrest, uma das principais críticas do movimento do *design* inteligente é clara ao relacionar a origem da TDI com a derrubada da lei que garantia tratamento balanceado entre o ensino da ciência da criação e da ciência da evolução nas escolas públicas. Ver: Barbara FORREST. *Understanding the intelligent design creationist movement*. Washington D. C.: Center for Inquiry, 2007, p. 7. Disponível em: <<http://www.centerforinquiry.net/uploads/attachments/intelligent-design.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2011.

³⁵⁹ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 238. Sobre o argumento do *design*, ver: William PALEY. *Natural theology*, 1802.

³⁶⁰ Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 279.

³⁶¹ Embora pareça haver uma discordância entre diferentes autores em relação ao momento efetivo de emergência da teoria contemporânea do *design* inteligente, isto é, 1980 ou 1990, essa aparente discordância varia em função de dois diferentes pontos de vista. Se considerarmos a TDI como uma teoria que propõe um método de verificação do *design* na natureza, a emergência da TDI ocorre na década de 1990 com o método de verificação proposto por Michel Behe, em 1996, conhecido como “complexidade irreduzível” e com o método proposto por William Dembski, em 1998, conhecido como “complexidade especificada”. Contudo se considerarmos a TDI como uma proposta que defende tão somente a ideia de um *design* na natureza, sem necessariamente apresentar um método de verificação para detectá-lo, podemos mesmo considerar, como veremos, a emergência da TDI na década de 1980, com a publicação dos livros *The Mystery of Life's Origin*, de 1984, e *Evolution: A Theory in Crisis*, de 1986.

³⁶² Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 43.

associados, a complexidade dos processos de origem da vida é atribuída a um *divino criador*.³⁶³ Já em seu livro, Michael Denton questiona a validade do neodarwinismo, argumentando a favor da evidência de um *projeto divino* na natureza em contraposição à “síntese evolucionista”.³⁶⁴ Na perspectiva dos autores dessas duas obras, conforme indica Jonathan Witt, a teoria do *design* inteligente não se baseia em pressupostos religiosos ou em uma tradição religiosa específica. A TDI simplesmente afirma que a existência de uma *causa inteligente* constituiu um argumento que melhor explica certas características do mundo natural.³⁶⁵ Assim sendo, de acordo com o posicionamento de Denton, “a inferência do *design* é estritamente uma indução *a posteriori* baseada em uma consistente aplicação da analogia lógica. A conclusão pode ter implicações religiosas, mas não depende de pressuposições dessa ordem”.³⁶⁶ Estas duas obras – *The Mystery of Life’s Origin* e *Evolution: A Theory in Crisis* – conclui Ronald Numbers, ajudaram a estabelecer as bases intelectuais para o movimento do *design* inteligente na década de 1990.³⁶⁷

Outra importante publicação que merece destaque neste momento de nossa análise é o livro-texto de ciências produzido para o ensino médio intitulado *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, publicado em 1989.³⁶⁸ Escrito pelos criacionistas, o biólogo Dean H. Kenyon (quem prefaciou o livro *The Mystery of Life’s Origin*) e o zoólogo Percival William Davis, foi editado pela *Foundation of Thought and Ethics* com a contribuição de Charles Thaxton.³⁶⁹ Segundo Numbers, Kenyon e Davis conceberam originalmente seu livro dentro de uma perspectiva *criacionista*. Entretanto, diante da decisão negativa da Suprema Corte dos EUA, de 1987, em relação ao ensino da ciência da criação, eles rapidamente revisaram seus manuscritos, substituindo os termos “criação” e “criacionismo”, objetos de disputa jurídica, pelos termos “*design* inteligente” e “*design*

³⁶³ Charles B. THAXTON, et. al. *The Mystery of Life’s Origin: Reassessing Current Theories*. Dallas, Texas: Lewis and Stanley, 1984.

³⁶⁴ De acordo com Michael Behe, em meados do século XX os líderes dos diversos ramos da biologia (genética, sistemática, paleontologia, anatomia comparada, embriologia, entre outras) organizaram uma série de encontros interdisciplinares, com vistas a fundir suas opiniões em uma teoria coerente da evolução baseada em princípios darwinianos. O resultado disso foi chamado de “síntese evolutiva”, e a teoria foi denominada de neodarwinismo. Assim, o neodarwinismo forma a base do pensamento evolutivo contemporâneo. Ver: Michael BEHE. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 34.

³⁶⁵ Jonathan WITT. *Op. Cit.* p. 3.

³⁶⁶ Michael DENTON. *Evolution: a theory in crisis*. Great Britain: Burnett Books, 1997, p. 341.

³⁶⁷ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 374.

³⁶⁸ Percival DAVIS and Dean H. KENYON. *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*. Dallas: Haughton Publishing Co., 1993.

³⁶⁹ *A Foundation of Thought and Ethics* (FTE), localizada no Texas, é uma organização dedicada à promulgação do evangelho cristão e a defesa da moralidade judaico-cristã. Para maiores informações sobre a FTE ver: <<http://www.fteonline.com/about.html>>. Acesso em 10 jul. 2011.

proponentes”.³⁷⁰ Assim sendo, o livro que inicialmente receberia o título *Biology and Creation* passou a ser intitulado *Of Pandas and People*. Nele seus autores estabelecem uma comparação entre as explicações darwinistas e as explicações do *design* inteligente (ou criacionistas, nesse caso) para verificar qual delas se aproxima mais dos dados científicos.

Como visto, embora a década de 1980 presencie os primeiros passos daquela que seria conhecida como a teoria contemporânea do *design* inteligente, é na década de 1990, que esse movimento lança de forma mais objetiva suas bases teórico-metodológicas. Phillip Johnson, Michael Behe e William Dembski, figuram na lista dos principais proponentes e teóricos da TDI, segundo a avaliação de François Euvé. Além desses, vale também destacar a principal instituição de pesquisa e divulgação da TDI, o *Discovery Institute of Seattle*.³⁷¹

Phillip Johnson é, sem dúvida, um dos mais destacados atores no cenário da TDI; publicou, em 1991, o livro *Darwin on Trial*, uma agressiva crítica à teoria darwinista e uma defesa da tese segundo a qual o darwinismo é apenas uma aplicação da filosofia materialista.³⁷² Segundo afirma Ronald Numbers, em *Darwin on Trial* “Johnson procurou expor as fragilidades estruturais do darwinismo através do exame crítico das teses apresentadas por Richard Dawkins em seu livro *The Blind Watchmaker*”.³⁷³ Muito embora nesse livro Johnson não ofereça um referencial teórico para o *design* inteligente, ele propõe, todavia, um amplo questionamento da teoria *neodarwiniana* da evolução com base na suposta incapacidade dessa teoria para explicar a complexidade de certas estruturas dos seres vivos.³⁷⁴

Como indicamos, outro importante proponente do *design* inteligente é o bioquímico Michael Behe. Segundo suas próprias considerações, até a década de 1980 a teoria darwiniana fornecia-lhe uma boa e completa explicação sobre a vida. No entanto, quando leu o livro de Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, começou a questionar, como nunca antes, a validade da teoria darwiniana. Nesse momento, afirma Behe, “comecei a pensar que ela [a teoria darwiniana] não poderia ser uma adequada explanação científica, tanto quanto fora alegado; e nesse ponto, eu comecei a pensar mais sobre esses pontos e a pensar sobre o

³⁷⁰ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 375-6.

³⁷¹ François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 105. Outros proponentes da TDI são relacionados por Karl Giberson: Paul Nelson, Stephen C. Mayer, Jonathan Wells, Michel Denton, Dean Kenyon, J. P. Moreland, Charles B. Thaxton, and Hubert Yockey. Ver: Karl GIBERSON & Donald A. YERXA. *Species of Origins: America's search for a creation story*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 201.

³⁷² Karl GIBERSON, Donald YERXA. *Op. Cit.* p. 201. O livro de Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial*, foi traduzido e publicado no Brasil pela Editora Cultura Cristã com o título: *Darwin no Banco dos Réus*, 2008.

³⁷³ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 374.

Richard DAWNKINS. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton, 1986.

³⁷⁴ Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* pp. 43-53.

tema do *design* inteligente também”.³⁷⁵ Mais tarde, Behe descobriu o livro de Johnson, *Darwin on Trial*, que confirmou as suas dúvidas crescentes sobre a “adequação da evolução naturalista para explicar a vida molecular”.³⁷⁶

Dentro desta perspectiva, Michael Behe lançou, em 1996, seu livro *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* – uma crítica à teoria neodarwinista à luz da bioquímica – no qual argumenta que “a bioquímica levou a teoria de Darwin aos seus últimos limites, ao abrir a última caixa preta, a célula, permitindo que compreendêssemos como a vida funciona”.³⁷⁷ Behe apresenta em seu livro um dos principais elementos constitutivos da TDI, o conceito de “complexidade irreduzível”, com o qual, como veremos adiante, busca desconstruir a teoria darwiniana da evolução.³⁷⁸ Para o autor de *Darwin's Black Box*, a seleção natural falha, por não conseguir explicar os sistemas biológicos irreduzivelmente complexos.³⁷⁹

Outro importante proponente, talvez o mais proeminente no momento, é o matemático e filósofo William A. Dembski.³⁸⁰ Em 1998 Dembski publicou, pela editora da Universidade de Cambridge, sua tese doutoral intitulada *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, na qual estabelece o critério para se detectar o *design* na natureza, indicando, a exemplo de Michael Behe, a existência de uma complexidade própria dos sistemas biológicos que não pode ser explicada satisfatoriamente pela tese da seleção natural, que dá corpo à teoria darwiniana da evolução. Assim sendo, a complexidade encontrada na natureza não pode, em sua opinião, ser explicada através de causas propriamente naturais, mas, sim, pela orientação promovida por um “agente inteligente”.³⁸¹ Esse critério é estabelecido pelo argumento que Dembski chama de “complexidade especificada”, segundo o qual é improvável o surgimento de organismos decorrente de um acidente ou acaso. Dembski apresenta esse argumento em sua tese e o desenvolve em outros tantos livros que ele mesmo tem escrito ou editado, tais como, *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, de 1999; *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be*

³⁷⁵ Disponível em: <<http://www.talkorigins.org/faqs/dover/day10am.html#day10am103>>. Acesso em: 18 jul. 2011.

³⁷⁶ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 383.

³⁷⁷ Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 25. [Versão em Inglês: Michael BEHE. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, p. 15]

³⁷⁸ Allene PHY-OLSEN. *Evolution, Creationism, and Intelligent Design*. Santa Barbara, California: Greenwood, 2010, p. 65.

³⁷⁹ Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 48.

³⁸⁰ William A. DEMBSKI. *The End of Christianity*. Tennessee: B & H Publishing Group, 2010, (contracapa).

Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 384.

³⁸¹ William A. DEMBSKI. *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. New York: Cambridge, 1998, pp. 36ss.

Purchased without Intelligence, publicado em 2002; e uma coleção de ensaios editada junto com o filósofo agnóstico Michael Ruse, *Debating Design: From Darwin to DNA*, de 2004.³⁸²

Como indica Eugenie Scott, a literatura que expõe os argumentos da TDI é mais sofisticada do que a relacionada com o criacionismo científico. Para Scott, isto se deve ao fato dessa literatura ser geralmente direcionada para um público universitário, mais do que para o público em geral.³⁸³ Vale ressaltar também que, diferentemente dos criacionistas, os pesquisadores do *design* inteligente, incluindo Michael Behe, William Dembski, Phillip Johnson e Jonathan Well, têm respeitáveis credenciais acadêmicas e frequentemente aceitam a narrativa científica em geral, a linguagem e os protocolos científicos e a concepção da criação como processo de longo tempo.³⁸⁴

Por fim, mas não por último, não podemos deixar de ressaltar, como indicamos, o papel do *Discovery Institute*. Localizada em Seattle, essa organização, fundada em 1990 pelo político graduado em Harvard, Bruce Chapman, abriga e financia a maior parte dos trabalhos desenvolvidos pelos defensores da TDI. Na ocasião de sua fundação, dedicava-se apenas a tratar de questões tais como a melhoria do transporte e da comunicação no noroeste dos EUA. De acordo com Numbers, quando Bruce Chapman soube do interesse do filósofo da ciência, Stephen C. Meyer, em estabelecer um centro de pesquisa científica, interesse que já vinha sendo objeto de conversações entre o cientista político John G. West e o próprio Chapman, este último convidou Meyer e West para criar uma unidade dentro do *Discovery Institute*. Essa unidade chamada *Center for the Renewal of Science and Culture* (CRSC), foi inaugurada em 1996. Com a formação da CRSC, o núcleo inaugural de trabalho sobre a TDI estava formado, tendo Stephen Meyer and John G. West, Jr., como co-diretores; William Dembski, Michael Behe, Jonathan Wells, and Paul Nelson, como pesquisadores em tempo integral, e Phillip Johnson como conselheiro. Com essa formação, assinala Numbers, “seus membros

³⁸² Para uma lista completa dos livros e artigos de Dembski, ver: <http://www.designinference.com/documents/PDF_Current_CV_Dembski.pdf>. Acesso em 18 jul. 2011.

³⁸³ Eugenie C. Scott. *Op. Cit.* p. 280. Disponível em: <http://bio.classes.ucsc.edu/bioe109/Old/Pre%202010%20Evo%20Website%20Materials/reading/Scott_1997.pdf>. Acesso: 18 jul. 2011.

³⁸⁴ David H. BAILEY. *Op. Cit.* p. 2. Geralmente a proposta do *design* inteligente é classificada como “criacionismo da terra antiga” em contrastes com a proposta do criacionismo científico que é classificada como “criacionismo da terra jovem”. Assim, a proposta do *design* inteligente aproxima-se mais dos atuais dados científicos que consideram a idade da terra em milhões ou bilhões de anos. Ver: Eugenie C. SCOTT. *Op. Cit.* p. 267 e 269.

poderiam dedicar-se a derrubar o *materialismo científico* e fomentar aquilo que consideravam ser uma revolução científica e cultural”.³⁸⁵

De fato, conforme indica Barbara Forrest, e como bem reconhecem seus próprios membros, o *Discovery Institute*, através do CRSC, visa “derrotar o materialismo científico e seus destrutivos legados moral, cultural e político”. Mas não só, visa também “substituir as explicações materialistas pelo entendimento teísta de que a natureza e os seres humanos são criados por Deus”, bem como, atuar de modo a “ver a teoria do *design* inteligente permear os aspectos religioso, cultural, moral e político de nossas vidas”.³⁸⁶

2. A teoria do *design* inteligente

A TDI pode ser mais bem avaliada quando tentamos responder a duas perguntas simples: (1) O que é esta teoria? e (2) O que ela afirma? Embora sejam perguntas simples, as respostas, por sua vez, podem ser bastante complexas e controversas, principalmente no que se refere à primeira pergunta. Isso se deve ao fato de que podemos observar a existência de pelo menos três tipos de discursos elaborados com vistas a conceituar e/ou definir a TDI. Sendo assim, temos um discurso elaborado pelos seus próprios proponentes, teóricos e adeptos; o segundo discurso provém dos críticos do *design* inteligente; por fim, temos o discurso elaborado por aqueles que podem ser considerados como “analistas”, ou seja, por autores que não se reconhecem como adeptos e nem críticos, e que se propõem ao estudo do movimento do *design* inteligente de forma mais distanciada da acalorada discussão que cerca a própria TDI.

2.1 A teoria do *design* inteligente na visão de seus proponentes

³⁸⁵ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, pp. 381-3. Conforme indica Barbara Forrest, em agosto de 2002, o CRSC muda seu nome, passando-se chamar simplesmente *Center for Science and Culture*. Ver: Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*. Oxford University Press, 2004, p. 13 e 20.

³⁸⁶ Barbara FORRESTER. *Understanding the intelligent design creationist movement*, p. 1. Discovery Institute. *The Wedge Strategy. Center for the Renewal of Science & Culture*. Disponível em: <<http://www.public.asu.edu/~jmlynch/idt/wedge.html>>. Acesso em: 17 de jul. 2011. David H. BAILEY. *Op. Cit.* p. 3.

A fim de responder a essas duas questões, destacamos, dentre os proponentes do *design* inteligente, aqueles que têm sido apontados como os seus principais teóricos: Michael Behe e William Dembski.³⁸⁷

Em seu conhecido livro, Michael Behe apresenta um conceito com o qual pretende invalidar a teoria da evolução gradual e verificar se determinado sistema biológico é resultado ou não de um planejamento inteligente.³⁸⁸ Esse conceito é o de *sistema irredutivelmente complexo*, também conhecido como *complexidade irredutível*. Segundo Michael Behe, tal sistema é

Um sistema único composto de várias partes compatíveis, que interagem entre si e que contribuem para sua função básica, caso em que a remoção de uma das partes faria com que o sistema deixasse de funcionar de forma eficiente. Um *sistema irredutivelmente complexo* não pode ser produzido diretamente (isto é, pelo melhoramento contínuo da função inicial, que continua a atuar através do mesmo mecanismo) mediante modificações leves, sucessivas, de um sistema precursor, porque qualquer precursor de um sistema irredutivelmente complexo ao qual falte uma parte é, por definição, não-funcional.³⁸⁹

Partindo desse conceito, Michael Behe argumenta, então, que existe uma limitação da teoria darwiniana para explicar a base molecular da vida, pois no seu entendimento nenhum processo bioquímico complexo pode ser explicado à maneira darwiniana. Isto significa que nenhum sistema bioquímico complexo poderia ser formado de maneira gradual.³⁹⁰ Como alternativa ao *gradualismo* darwiniano, Behe propõe a teoria segundo a qual muitos sistemas bioquímicos foram “desenhados não por leis da natureza, pelo acaso ou pela necessidade, na verdade foram *planejados*. O planejador sabia qual aparência os sistemas teriam quando completos e tomou medidas para torná-los realidade em seguida. A vida na

³⁸⁷ Segundo Karl Giberson, o movimento do *design* inteligente inclui um grupo com impressionante formação acadêmica em diferentes áreas do conhecimento, dentre os quais os mais importantes da lista são Behe e Dembski. Ver: Karl GIBERSON, Donald YERXA. *Op. Cit.* p. 203.

³⁸⁸ O termo “evolução gradual” ou simplesmente “gradualismo”, que dá conta de uma ideia já presente no pensamento de Darwin, designa uma concepção de evolução segundo a qual a evolução ocorre através da acumulação de pequenas modificações ao longo de várias gerações. Ver: Diogo MEYER e Charbel N. EL-HANI. *Evolução: o sentido da biologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 88.

³⁸⁹ Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 48.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 190. Segundo Jean Gayon, “é darwiniana toda interpretação da evolução como modificação gradual das espécies, orientada de maneira predominante por um processo de seleção natural que opera num campo de variação intrapopulacional”. Jean GAYON. *Darwin et l’après-Darwin. Une histoire de l’hypothèse de sélection naturelle*. Paris: Kimé, 1992, p. 1. Como indica Barbour, Michael Behe argumenta que a “complexidade irredutível” dos sistemas bioquímicos demonstra que eles não podem ser produto de evolução gradual. Por isso Behe sugere que a informação necessária aos sistemas planejados talvez tenha sido introduzida nas primeiras células isoladas e permanecido latente por bilhões de anos, ou talvez tenha sido acrescentada mais tarde para produzir um sistema bioquímico complexo. Ver: Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 127.

terra, em seu nível mais fundamental, em seus componentes mais importantes, é produto de atividade inteligente”.³⁹¹

A partir dessa concepção da vida como resultante de um planejamento consciente, Michael Behe segue definindo, então, o termo “planejamento”. Planejamento, afirma o bioquímico, “é tão somente o arranjo intencional das partes”. Porém, como Behe mesmo sugere, existe um problema científico na afirmação de que a vida é resultado de um planejamento. O problema é justamente como estabelecer que alguma coisa foi planejada ou como identificar o plano com absoluta certeza. Em face dessa indagação, ele mesmo apresenta uma via de solução. Em seu parecer, “no caso de sistemas físicos separados – se não houver um *caminho gradual* para sua produção – o plano é evidente quando certo número de componentes separados, interatuantes, é organizado de maneira a realizar uma função que está além da capacidade dos componentes isolados”. Logo, continua Behe, “quanto maior for a especificidade dos componentes necessários para produzir a função, maior será nossa confiança na conclusão da existência de um plano”.³⁹² Além disso, Michael Behe sugere ainda que “aumentando o número ou a qualidade das partes de um sistema interatuante, nossa conclusão sobre a existência de um plano também aumenta e pode chegar à certeza”.³⁹³

Com o conceito de complexidade irreduzível, Michael Behe fornece à TDI um critério, um método de verificação, que em sua opinião é capaz de determinar se um dado sistema biológico é ou não resultado de um planejamento. Em seu parecer, uma vez que o darwinismo não consegue explicar a complexidade irreduzível de máquinas moleculares dotadas de múltiplas partes funcionalmente integradas e precisamente coordenadas, sua conclusão é a de que os sistemas bioquímicos foram *planejados* por um *agente inteligente*.³⁹⁴

Outra importante consideração a ser levada em conta em uma avaliação da teoria do *design* inteligente é apresentada por um de seus principais teóricos, William Dembski. Em diversos livros e artigos, Dembski apresenta uma explanação geral acerca da TDI enfatizando sua natureza e seus principais argumentos.

³⁹¹ Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 195.

³⁹² *Ibidem*, p. 196-7.

³⁹³ *Ibidem*, p. 201.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 206. Segundo nos indica John Haight, Behe diz que os mecanismos celulares são “irreduzivelmente complexos”, isto é, não podem ser reduzidos a peças ou estágios montados aos poucos ao longo do tempo. Assim, é difícil imaginar como uma enzima ou um mecanismo de coagulação do sangue, por exemplo, poderiam trabalhar sem que vários de seus componentes estivessem presentes ao mesmo tempo. Uma vez que o mecanismo celular não é produto de uma acumulação gradual de pequenas mudanças, conclui Behe, a explicação darwiniana da vida é comprovadamente errada. E a única alternativa é o “projeto inteligente”. Ver: John F. HAUGHT. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*, p. 18. Para mais informações sobre complexidade irreduzível ver o artigo de William A. DEMBSKI. *Irreducible Complexity Revisited*. Disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2004.01.Irred_Compl_Revisited.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2011.

No prefácio de seu livro *Intelligent Design: The Bridge between Science & Theology* publicado em 1999, William Dembski apresenta uma clara e concisa definição na qual afirma que *o design inteligente* é três coisas: ele é “um programa de pesquisa científica que investiga os efeitos de causas inteligentes; um movimento intelectual que desafia o darwinismo e seu legado naturalista; e um caminho para o entendimento da ação divina”.³⁹⁵

Nessa definição verificamos os três aspectos fundamentais da TDI. O primeiro indica que essa teoria é francamente *antievolucionista* e *antinaturalista*. O segundo sugere o auto-reconhecimento da TDI como uma empreitada científica. E o terceiro, o reconhecimento de que, de certa forma, muito embora seja vista como teoria científica, a TDI possui implicações religiosas ou teológicas. Mais precisamente, nas palavras do próprio Dembski, “o *design inteligente* é, portanto, um ponto de intercessão entre ciência e teologia”.³⁹⁶ Todavia, embora reconheça que o *design inteligente* possui implicações teológicas, Dembski segue afirmando que isto não faz dessa teoria um empreendimento teológico. A TDI, em sua opinião, é um emergente programa de pesquisa científica.³⁹⁷

Além da definição apresentada, no livro *Intelligent Design*, Dembski qualifica a TDI como uma *teoria da informação*. Nessa perspectiva, a TDI não é apenas o estudo de causas inteligentes em si mesmas, mas também o estudo da trajetória ou da transmissão da informação provocada pelas causas inteligentes.³⁹⁸ Em um de seus artigos, Dembski reitera essa perspectiva conceitual afirmando que o “*design inteligente* é a ciência que estuda os sinais de inteligência”.³⁹⁹ Assim definida, continua Dembski, a TDI incluiria áreas como a arqueologia, a criptografia e a pesquisa de inteligência extraterrestre (SETI). Como resultado dessa concepção segundo a qual o *design inteligente* é a ciência que estuda os sinais de inteligência, Dembski conclui que, “uma vez que a TDI busca detectar a inteligência sem especular acerca da natureza da inteligência, ela não pressupõe ou indica nem um criador nem a ocorrência de milagres”.⁴⁰⁰ Dentro dessa perspectiva, ele sugere em seu livro *The Design*

³⁹⁵ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 13.

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ William A. DEMBSKI. *The Design Revolution*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2004, p. 45.

³⁹⁸ Segundo indica Adauto Lourenço, a TDI é uma *teoria da informação* para a qual a informação é simultaneamente o indicador confiável do *design* e objeto da investigação científica. Assim sendo, a TDI é a teoria destinada a detectar informação e o modo como é transmitida. Aplicado à biologia, a TDI sugere que a origem da informação contida na complexidade da vida não resulta de processos naturais espontâneos. Ver: Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 42.

³⁹⁹ William A. DEMBSKI. *Ten Questions to ask your Biology Teacher about Design*, p. 1. Disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2004.01.Ten_Questions_ID.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2011.

⁴⁰⁰ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 107. Na opinião de Adauto Lourenço, a TDI é uma teoria científica com consequências empíricas e, portanto, desprovida de qualquer compromisso religioso. Além disso, afirma também que a TDI não identifica nem propõe a existência de um *designer* ou *criador*. Ver: Adauto LOURENÇO. *Op. Cit.* p. 42.

Revolution, de 2004, que a TDI, enquanto programa de pesquisa científica, investiga os efeitos da inteligência e não a inteligência mesma. Assim definida, a TDI parece, todavia, bastante inócua. A questão polêmica e controversa do *design* inteligente, entretanto, é o fato de essa teoria se propor a encontrar sinais de inteligência nos sistemas biológicos, conclui Dembski mesmo.⁴⁰¹

Assim sendo, enquanto uma teoria das origens e do desenvolvimento biológico, a principal afirmação do *design* inteligente é que somente causas inteligentes explicam adequadamente as estruturas biológicas complexas e ricas em informações e que tais causas são empiricamente detectáveis. Ao afirmar que essas causas inteligentes possuem uma dimensão empírica detectável, Dembski sugere que existem métodos bem definidos que, com base em características observáveis do mundo, podem distinguir e estabelecer, de forma confiável, as diferenças existentes entre as causas inteligentes e orientadas e as causas naturais que são dadas ao acaso.⁴⁰²

O “método bem definido” ao qual William Dembski se refere é exposto principalmente em sua tese doutoral intitulada *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, publicada em 1998. Desde então, Dembski tem proposto e defendido em diversos outros livros e artigos, um método para detectar causas inteligentes, o qual segue o critério conhecido como *complexidade especificada* que, ao lado do critério da *complexidade irreduzível* esboçado por Michael Behe, figura como principal referencial metodológico da teoria do *design* inteligente.⁴⁰³

Segundo William Dembski, para inferirmos o *design inteligente* de um objeto qualquer, esse objeto deve preencher três critérios: *contingência* (ou possibilidade), *complexidade* e *especificação*. Segundo Dembski, “a *contingência* assegura que o objeto em questão *não é* o resultado de um processo automático e sem inteligência que não teve opção em sua produção. A *complexidade* garante que o objeto *não é* tão simples a ponto de ser facilmente explicado pelo acaso e a *especificação* assegura que o objeto exhibe o tipo de padrão característico de inteligência”.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ William A. DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 33. Lembramos ao leitor que a aplicação da teoria do *design* inteligente aos sistemas biológicos é feita, sobretudo, pelo bioquímico Michael Behe ao detectar o *design* biológico através do conceito de complexidade irreduzível. Para Behe, a complexidade irreduzível é um claro indicador de design. Ver: Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 48-51.

⁴⁰² William A. DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 34.

⁴⁰³ Os proponentes do *design* inteligente argumentam que eles agora formularam um preciso critério capaz de confiavelmente inferir a inteligência, o critério da *complexidade especificada*. Ver: William A. DEMBSKI. *Ten Questions to ask your Biology Teacher about Design*, p. 2.

⁴⁰⁴ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 128.

Utilizando-se tais critérios, pode-se afirmar, de acordo com Dembski, que um evento, objeto ou estrutura, é resultado de uma causa inteligente se esses fatores responderem positivamente aos três critérios em questão, isto é, ser *concomitantemente* contingente, complexo e específico.⁴⁰⁵

Além disso, Dembski afirma que, quando explicamos um evento, objeto ou estrutura, temos que escolher um dentre três modos concorrentes de explicação. Vamos atribuir tais eventos, objetos ou estruturas à *regularidade (necessidade)*, ao *acaso* ou ao *design* (planejamento)?⁴⁰⁶ Segundo Dembski, atribuir um evento à *regularidade* significa dizer que ele sempre acontece. Tipicamente, essas regularidades são concebidas como leis naturais. Atribuir um evento ao *acaso*, significa dizer que há *probabilidades* que determinam a ocorrência do evento e também que, de certa forma, o evento poderia ter ocorrido de outra maneira, ou seja, o evento poderia ter ocorrido aleatoriamente. Algo que acontece por acaso é também algo que não se explica por determinação precedente, ou seja, não apresenta regularidade. E para atribuir um evento ao *design* ou planejamento, significa dizer que ele não pode razoavelmente ser referido à regularidade ou ao acaso. O *design* pode ser definido então como o conjunto teórico complementar da disjunção “regularidade-ou-acaso” que garante que os três modos de explicação são mutuamente exclusivos e exaustivos, tornando-se por isso objeto da TDI.⁴⁰⁷

Assim sendo, um evento exibe *complexidade especificada* se ele for *contingente*, no sentido de ser uma de várias possibilidades; se ele for *complexo*, no sentido de permitir muitas alternativas e, portanto, não ser facilmente reduzido ao acaso; e se for *especificado*, no sentido de exibir um determinado padrão.⁴⁰⁸

De acordo com Dembski, a teoria do *design* inteligente, vista como estudo sistemático de causas inteligentes e, mais especificamente, dos efeitos e sinais deixados por tais causas, permite deduzir que uma causa inteligente é responsável por um efeito se e somente se este efeito for simultaneamente *complexo* e *específico*. A fim de elucidar sua proposição, Dembski faz uso de um exemplo, afirmando que uma simples letra do alfabeto é específica sem ser complexa. Uma longa sentença de letras aleatórias é complexa sem ser específica. Um poema de Shakespeare é complexo e específico. Dessa forma, no parecer de

⁴⁰⁵ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 133.

⁴⁰⁶ Em alguns momentos Dembski utiliza os termos: “*necessity, chance, and design*” como pode ser verificado em seus livros *Intelligent Design*, p. 134; *The Design Revolution*, p. 87; *No Free Lunch*, p. 1. Em outros utiliza os termos: “*regularity, chance, and design*”, tal qual pode ser verificado em seu livro *The Design Inference*, p. 36.

⁴⁰⁷ William A. DEMBSKI. *The Design Inference...*, p. 36.

⁴⁰⁸ William A. DEMBSKI. *Ten Questions to ask your Biology Teacher about Design*, p. 2.

William Dembski, através da TDI podemos inferir o *design* pela identificação da *complexidade especificada*.⁴⁰⁹

2.2 A teoria do *design* inteligente na visão dos analistas

Quando voltamos nossa atenção para as obras que constituem análises sistemáticas do criacionismo e da TDI, percebemos que elas possuem um elo comum. O historiador Ronald Numbers, por exemplo, em seu conhecido livro que se tornou referência para os estudos sobre essas correntes de pensamento, afirma categoricamente que a TDI constitui uma “nova forma de antievolucionismo”. Segundo Numbers,

A TDI tem chamado a atenção por sua ousada tentativa de reescrever as regras básicas da ciência e por sua pretensão de ter encontrado provas irrefutáveis da existência de Deus. No entanto, os proponentes insistem que a base dessa ideia não é religiosa, mas uma evidência baseada em uma teoria científica sobre a origem da vida, uma teoria que desafia as visões estritamente materialistas da evolução.⁴¹⁰

Por sua vez, Steven Engler considera a teoria do *design* inteligente um desenvolvimento do criacionismo, sendo por ele classificado como “a terceira grande onda do criacionismo norte-americano na década de 1990”.⁴¹¹ Essa opinião também é compartilhada por Barry Hankins para quem “o movimento do *design* inteligente, seguindo os passos do criacionismo científico, é um desenvolvimento do criacionismo”. Segundo Hankins, “os proponentes da TDI não argumentam contra a evolução *per se*, mas contra a evolução como uma teoria adequada para explicar a origem da vida. Antes, reivindicam que algumas formas de vida mostram evidências de terem sido *planejadas* intencionalmente”.⁴¹²

Segundo outros dois analistas da TDI, Karls Giberson e Donald Yerxa, o *design* inteligente é uma coalizão de pensadores, que se organizaram em um movimento cuja perspectiva é antievolucionista. No parecer de ambos, os líderes do movimento do *design* inteligente são em sua maioria profundamente religiosos, sendo que alguns deles são

⁴⁰⁹ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 47. Para tornar mais clara a identificação do *design* pelo critério da complexidade especificada, William Dembski faz uso de um fluxograma que convencionou chamar de *filtro explanatório*. Ver: William DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 88. (veja o anexo 1 desta pesquisa).

⁴¹⁰ Ronald NUMBERS. *The creationists: from Scientific Creationism to Intelligent Design*, p. 374.

⁴¹¹ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 244.

⁴¹² Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism, a documentary reader*, p. 103 e 104.

fundamentalistas bíblicos. Ainda assim, Giberson e Yerxa reconhecem que considerações estritamente religiosas estão ausentes na apresentação dos argumentos da TDI, os quais tratam apenas do *design* (planejamento) de forma dissociada de qualquer consideração acerca de um *designer* (planejador). Dessa forma, continuam esses analistas, os proponentes da TDI deixam as pessoas livres para inferir sua noção teológica particular, com ou sem a bagagem do literalismo bíblico.⁴¹³

Concordando com Giberson e Yerxa em relação ao pertencimento religioso dos líderes da TDI, David H. Bailey segue afirmando que tanto os criacionistas como a maioria dos proponentes do *design* inteligente estão intimamente ligados com o cristianismo evangélico. Assim sendo, como parte do mundo evangélico, muitos dos proponentes da TDI concordam que a evolução darwiniana é fundamentalmente incompatível com as Escrituras e a fé cristã. De fato, podemos verificar, conforme afirma Bailey, que em geral “esses proponentes insistem que muitas características da vida na terra são muito complexas para serem explicadas pela evolução natural” e que, portanto, a inferência de um *design* na natureza é mais plausível.⁴¹⁴

Por sua vez, a *American Association for Advancement of Science* (AAAS), é do parecer que o *design* inteligente configura-se como uma proposta criacionista que se quer científica e que possui o claro objetivo de opor-se à teoria da evolução. Assim, de acordo com AAAS, uma vez que os tribunais estadunidenses deixaram claro que não permitiriam a possibilidade de qualquer doutrina religiosa ditar o conteúdo de ciências nas salas de aula e, por não haver obstáculos legais ao ensino de teorias científicas alternativas à evolução, alguns daqueles que se opuseram à evolução por motivos religiosos deixaram de empregar em seu vocabulário o termo “criacionismo”, começaram a evitar referências religiosas e a formar seus argumentos em linguagem mais acadêmica e científica. Nesse contexto, então, teria surgido a teoria do *design* inteligente na década de 1990.⁴¹⁵

Podemos perceber, por meio dessas diferentes considerações, que, na visão dos analistas, o *design inteligente* consiste numa teoria e num movimento formado por pensadores de diversas áreas do conhecimento, unidos numa perspectiva estritamente antievolucionista, uma vez que para eles a explicação oferecida pela teoria darwiniana da evolução não é tão plausível quanto o argumento do *design* inteligente. Além dos elementos até aqui

⁴¹³ Karl GIBERSON & Donald A. YERXA. *Op. Cit.* p. 197.

⁴¹⁴ David H. BAILEY. *Op. Cit.* p. 11.

⁴¹⁵ Advancing Science. Serving Society. *The Evolution Dialogues*, p. 32. Disponível em: <http://www.aaas.org/spp/dser/images_Doser/Publications/evol_dialogue_study_guide.pdf> Acesso em: 06 out. 2011. Essa opinião é compartilhada pela crítica da TDI Eugenie C. SCOTT. *Evolution vs. Creationism: an introduction*. University of California Press, 2005, p. 114.

apresentados pelos analistas, veremos ainda outros de igual importância na sequência deste capítulo quando, então, trataremos de forma mais objetiva a relação da TDI com a ciência e com o criacionismo.

2.3 A teoria do *design* inteligente na visão dos críticos

A teoria contemporânea do *design* inteligente, desde seu surgimento ainda na década de 1980, e, principalmente a partir de seu estabelecimento teórico-metodológico na década de 1990, tem sido alvo de diversas críticas. Essas críticas dizem respeito principalmente à identidade do movimento, como bem sintetiza a pergunta feita por Ronald Numbers: “o *design* inteligente é um novo e revolucionário paradigma científico ou meramente a mesma antiga *bobagem* criacionista vestida com nova roupagem?”⁴¹⁶ Como vimos, desde o início de seu movimento, os proponentes da TDI insistem que sua teoria não é um fundamentalismo com uma nova aparência, uma vez que, em seu parecer, suas proposições “não estão associadas com as crenças do fundamentalismo cristão, tais como uma terra jovem, um dilúvio global, ou até mesmo a existência do Deus cristão”.⁴¹⁷

Sendo assim, se por um lado os proponentes e adeptos da TDI buscam afirmar o distanciamento entre sua teoria e a clássica expressão do fundamentalismo cristão – o criacionismo – os críticos do *design* inteligente, por outro lado, depreciam-na como a mais recente manifestação do criacionismo mesmo.⁴¹⁸

Essa é, por exemplo, a opinião de uma das principais críticas da TDI, a antropóloga Eugenie C. Scott, diretora do anti-criacionista *National Center for Science Education*, que se autodenomina “evangelista da evolução”. Em seu parecer a proposta do *design* inteligente nada mais é do que um *pseudo-criacionismo*.⁴¹⁹ Em sua opinião, a TDI substituiu o criacionismo científico como uma proposta “científica” à evolução, justamente após essa variante do criacionismo ter sido qualificado como uma visão religiosa pela Suprema Corte dos EUA, em 1987 e, por isso, banida dos currículos escolares daquele país. Assim sendo, o *design* inteligente “refere-se ao movimento que teve início poucos anos antes e que solidificou-se poucos anos após a decisão *Edwards*”. De acordo com Scott, a TDI, tal como o criacionismo científico, é apresentada como uma “alternativa científica à evolução”, mas,

⁴¹⁶ Ronald NUMBERS, *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 379.

⁴¹⁷ Percival DAVIS e Dean H. KENYON. *Of Pandas and People...*, p. 161.

⁴¹⁸ Ronald NUMBERS, *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 380.

⁴¹⁹ Idem.

obviamente, com menos referências religiosas. Como consequência, a TDI tem atraído a atenção e feito adeptos entre parte dos cristãos que não se identificam como literalistas bíblicos.⁴²⁰

Essa opinião é também compartilhada por outra expoente crítica da TDI, a filósofa Barbara Forrest, para quem o movimento do *design* inteligente é a mais recente versão do criacionismo. Para essa autora, “o movimento do *design* inteligente nada mais é do que um mal camuflado criacionismo”, denominado, por ela, de “*neocriacionismo*”.⁴²¹ Em seu parecer, “até alguns anos atrás, o criacionismo científico foi liderado por literalistas bíblicos tais como Duane Gish and Henry Morris. [...] Agora, esses velhos tempos têm sido ofuscados pela presença de um novo tipo de criacionistas. Esses *new boys* são os promotores do *design* inteligente, principalmente aqueles associados com o *Center for Science and Culture* (CRSC), localizado em Seattle, Washington”.⁴²²

Já o biólogo Richard Dawkins que defende a ideia segundo a qual não existe nenhum propósito ou *design* no universo, mas apenas forças físicas cegas e replicações genéticas, vai um pouco além.⁴²³ No prefácio que escreveu para o livro *God, the Devil and Darwin*, de Niall Shanks, ele declara considerar o *design* inteligente uma subespécie do criacionismo. Mas, além disso, afirma que a “*teoria do design inteligente é um pernicioso absurdo que precisa ser neutralizado antes que danos irreparáveis sejam feitos à educação americana*”.⁴²⁴

Assim como Dawkins, Niall Shanks considera a TDI uma espécie de criacionismo e também acredita que esse movimento oferece perigo real à ciência, à política, à educação e à sociedade em geral, pois no seu entender a TDI não é apenas uma estratégia para reintroduzir a religião nos currículos escolares, mas sim uma ampla estratégia que visa desafiar as fundações do Estado moderno secular.⁴²⁵ Assim sendo, em sua opinião,

Uma guerra de culturas está sendo travada nos Estados Unidos por extremistas religiosos que esperam ajustar o relógio da ciência de volta à época medieval. O ataque atual visa, sobretudo, instituições educacionais e o ensino de ciências em particular. Contudo, há nessa pequena ação, uma mais larga rejeição do secular, do

⁴²⁰ Eugenie C. SCOTT. *Evolution vs. Creationism: an introduction*, p. 113-116. A Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Edwards v. Aguillard* (482 U.S. 578, 1987) decidiu que a lei do estado de Louisiana, aprovada em 1981, que requeria o ensino do criacionismo científico nas escolas públicas daquele estado, juntamente com a teoria da evolução, era inconstitucional, por ser ela uma lei especificamente destinada para promover uma religião em particular. Ver: Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* p. 15 e 170.

⁴²¹ Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, p. 6. Barbara FORREST. *Understanding the Intelligent Design Creationism Movement*, p. 27.

⁴²² Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, p. 7.

⁴²³ Richard DAWKINS. *River out of Eden*. New York: HarperCollins, 1996, p. 133.

⁴²⁴ Niall SHANKS. *God, the Devil and Darwin: A critique of intelligent design theory*. Oxford University Press, 2004, (prefácio) p. x.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 7

racional e dos democráticos ideais do iluminismo sobre o qual os Estados Unidos foram fundados. A principal arma nessa guerra é uma versão do criacionismo científico conhecida como *teoria do design inteligente*.⁴²⁶

Para Shanks, os ataques à ciência promovidos pelos proponentes da TDI e pelo criacionismo em geral, são fragmentos de uma larga rejeição do secularismo que permeiam as sociedades democráticas ocidentais.⁴²⁷

Outro crítico da TDI é Lenny Flank que, em sintonia com os demais críticos, afirma ser o *design* inteligente “um bem definido movimento *político*, com objetivos *políticos teocráticos* cuidadosamente selecionados e com uma bem-financiada estratégia deliberadamente planejada para implementá-los”. Em sua opinião, “o *design* inteligente/criacionismo (juntamente com seus companheiros da *Religious Right*) representa, em suas tentativas de re-moldar toda a sociedade americana de acordo com suas próprias estreitas crenças sectárias, a maior ameaça à liberdade e à democracia nos Estados Unidos hoje”.⁴²⁸ Além disso, Flank reforça o coro dos críticos que concebem a TDI apenas como uma versão *aguada* do criacionismo que tenta evitar conflitos jurídicos e acadêmicos ao remover a menção aos princípios básicos do criacionismo. Assim sendo, o *design* inteligente é apenas “um criacionismo em *smoking* barato”, conclui Flank.⁴²⁹

Como podemos perceber, os críticos da TDI têm levantado sérias questões acerca da própria natureza e caráter desse movimento. Primeiramente, vale destacar a associação estabelecida por todos os críticos entre o *design* inteligente e o movimento criacionista. Isto de certa forma implica considerar o *design* inteligente uma proposta religiosa antes que científica. Em segundo lugar, assim como os analistas e mesmo os proponentes, os críticos também afirmam ser a TDI uma teoria antievolucionista. Sem dúvida, a TDI pretende ser uma teoria substituta da teoria evolucionista darwinista. Por fim, vale destacar o posicionamento dos críticos em considerar a TDI, bem como o criacionismo em geral, uma ameaça pública à ciência e à sociedade em geral.

Essas e outras considerações dos críticos da TDI serão ainda verificadas com maior propriedade no decorrer desta pesquisa quando passaremos a tratar de dois pontos

⁴²⁶ Niall SHANKS. *God, the Devil and Darwin: A critique of intelligent design theory*, p. xi.

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ Lenny FLANK, *Deception by Design: The Intelligent Design Movement in America*. St. Petersburg, Flórida: Red and Black Publishers, 2007, pp.7-8 (o itálico é nosso).

⁴²⁹ Ibidem, p. 152.

controversos relacionados ao *design* inteligente: (a) sua adequação ao campo da ciência e (b) sua relação com o movimento criacionista.⁴³⁰

3. O *Design* Inteligente e as relações “religião-ciência” e com o movimento criacionista

3.1 O *design* inteligente: religião ou ciência?

Como visto anteriormente, uma das grandes questões que marcam as recentes discussões em torno da proposta do *design* inteligente, e talvez a mais fundamental, é se esse é de fato um empreendimento científico.

Uma possível resposta para essa questão decorre, obviamente, da concepção de ciência que se adote. Podemos verificar, no contexto dessa controvérsia, dois conceitos para a qualificação de ciência. De um lado, o conceito defendido pelos proponentes da TDI segundo o qual a ciência é “um método sistemático de investigação contínua que usa observações, testes de hipóteses, mensuração, experimentação, argumentos lógicos e construção de teorias para apresentar mais adequadamente as explicações dos fenômenos naturais”.⁴³¹ Com esse conceito de ciência em vista, os proponentes da TDI buscam validar o argumento do *design* inteligente como *estritamente científico*. Por outro lado, há a perspectiva de ciência como uma tentativa de explicar os fenômenos da natureza sem recorrer às instâncias externas ao âmbito dos protocolos e objetos particulares de cada ciência. Essa perspectiva pode ser claramente verificada no conceito apresentado pela *National Science Teachers Association* (NSTA), em sua defesa sistemática do ensino do evolucionismo contra o criacionismo, como o mais adequado e importante conceito científico das ciências naturais. Segundo essa associação norte-americana, a ciência

É um método de explicar o mundo natural. Ela assume que o universo opera de acordo com regularidades e que através da investigação sistemática, podemos entender essas regularidades. A metodologia da ciência enfatiza o teste lógico de

⁴³⁰ Para mais artigos que mostram essa mesma perspectiva, ver o site do *Committee for Skeptical Inquiry* (CSI). Disponível em: <<http://www.csicop.org/intelligentdesignwatch/articles>>. Acesso: 17 jul. 2011.

⁴³¹ Definição de ciência defendida por Michael Behe no caso *Kitzmiller v. Dover*, em 2005. Disponível em: <<http://www.talkorigins.org/faqs/dover/day10am.html#day10am103>>. Acesso em 17 jul. 2011.

Veja também: Barbara FORREST. *Understanding the Intelligent Design Creationism Movement*, p. 30. E, Barbara FORREST. *The “Vise Strategy” Undone: Kitzmiller et al. v. Dover Area School District*, 2006. Disponível em: <http://www.csicop.org/specialarticles/show/vise_strategy_undone_kitzmiller_et_al._v._dover_area_school_district/>. Acesso 17 jul. 2011.

explicações alternativas dos fenômenos naturais em relação aos dados empíricos. Porque a ciência está limitada a explicar o mundo natural por meio de processos naturais, não pode usar *causação sobrenatural* em suas explicações. Da mesma forma, a ciência é impedida de fazer declarações sobre as forças sobrenaturais porque estão fora de sua competência. A ciência tem aumentado nosso conhecimento por causa dessa insistência na busca de causas naturais.⁴³²

Esse conceito de ciência apresentado pela NSTA, que representa as linhas gerais da perspectiva de ciência que tem sido adotado pelo *mainstream* acadêmico, invalida a TDI enquanto uma teoria estritamente científica ao negar a possibilidade de uma *causação sobrenatural* para a explicação do mundo natural. Uma vez que um dos postulados da TDI é a afirmação segundo a qual não é possível que as transmissões entre espécies (macro evolução) resultem apenas de forças naturais ou da própria natureza e, conseqüentemente ao apelar para uma inteligência fora dessa mesma natureza (isto é, uma inteligência que estaria além da matéria, da energia e de suas relações), o *design* inteligente, de acordo com a concepção *naturalista de ciência*, defendida pela NSTA, não pode, obviamente, ser aceito enquanto um empreendimento que se quer científico, tal como advogam muitos de seus críticos, os quais consideram o *design* inteligente um empreendimento teológico-político disfarçado de ciência.⁴³³

Em decorrência desse tipo de crítica é que os proponentes da TDI questionam a validade exclusiva do paradigma naturalista da ciência moderna. Esse posicionamento pode ser verificado, por exemplo, no livro *Darwin no Banco dos Réus*, no qual o cerne da crítica feita pelo seu autor, Phillip E. Johnson, é justamente o questionamento das concepções que advogam que (a) o naturalismo constitui o único caminho ou, pelo menos, o mais legítimo para se fazer ciência, e que (b) somente os fenômenos naturais ou materiais são reais. Segundo Johnson,

Os darwinistas identificam a ciência com uma doutrina filosófica conhecida como *naturalismo*. O naturalismo supõe que todo o domínio da natureza seja um sistema fechado de causas e efeitos materiais, que não podem ser influenciados por nada do “exterior”. O naturalismo não nega explicitamente a mera existência de Deus, mas nega que um ser sobrenatural possa de algum modo influenciar os eventos naturais, tal como a evolução, ou se comunicar com as criaturas naturais como nós mesmos.

⁴³² *Teaching About Evolution and the Nature of Science*, p.124. Disponível em: <http://books.nap.edu/openbook.php?record_id=5787&page=124>. Acesso em: 05 out. 2011. (o itálico é nosso).

⁴³³ François EUVÉ, *Op. Cit.* p. 106-7. De acordo com Steven Engler o “cientificismo” sinaliza, primordialmente, uma lealdade intelectual à filosofia do “materialismo científico”. Essa perspectiva ideológica, continua Engler, afirma que não existe uma substância ou dimensão espiritual e que a ciência é a única maneira verdadeira de entender e explicar este universo estritamente material. Ver: Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 233.

O naturalismo científico usa o mesmo argumento começando com a suposição de que a ciência, que estuda somente o natural, é o nosso único caminho confiável ao conhecimento. Um Deus que não pode nunca fazer algo que faça uma diferença, e de quem não podemos ter conhecimento confiável, não é de importância para nós.⁴³⁴

De fato, como afirma um dos principais proponentes do *design* inteligente, William Dembski, no livro *Debating Design: from Darwin to DNA*, “o *design* inteligente é a hipótese segundo a qual para explicar a vida, é necessário supor a ação de uma inteligência não-evolutiva”. Uma vez que não se consegue explicar os organismos, meramente por causas normais ou mecanismos materiais, continua Dembski, “a alegação é simplesmente que deve haver algo mais do que as comuns causas naturais ou mecanismos materiais, isto é, deve haver algo superior, inteligentemente capaz de conduzir esses organismos”.⁴³⁵ Entretanto, no parecer de Dembski e de seus parceiros, isso não retira da teoria do *design* inteligente seu caráter científico. Para eles, o problema não está propriamente na TDI, mas na mentalidade *materialista* ou *naturalista* que se encontra na *sociedade moderna* como um todo e, conseqüentemente, em sua concepção de ciência.⁴³⁶ Na realidade, afirma Dembski, “a ciência de acordo com o *establishment* darwinista, exclui por definição todas as coisas, exceto o material e o natural. Segue-se, daí, que toda proposta de um propósito, *design* e inteligência está proibida desde o início”.⁴³⁷

Todavia, para os proponentes e adeptos da TDI, tal como nos faz saber Ian Barbour, um “planejamento inteligente é mais compatível com os dados da ciência do que o *acaso* sem

⁴³⁴ Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* p. 120. De acordo com Johnson, existe uma variedade de termos usados na literatura para designar a posição filosófica que ele mesmo preferiu denominar de naturalismo científico. Para Johnson, os termos naturalismo científico, naturalismo evolucionista, materialismo científico e cientismo, podem ser considerados equivalentes. Neste estudo sobre a TDI que aqui realizamos, verificamos que os proponentes dessa teoria usam os termos “naturalismo científico” e “materialismo científico” de modo equivalente. Ambos os termos “implicam considerar que a investigação científica é o caminho exclusivo para o conhecimento ou pelo menos o caminho mais confiável, e que somente os fenômenos naturais ou materiais são reais. Em outras palavras, o que a ciência não pode estudar é efetivamente irreal”. Ver: Phillip E. JOHNSON. *Op. Cit.* p. 120. Em sintonia com Johnson, para Steven Engler o materialismo científico – junto com posições relacionadas, por exemplo, o naturalismo científico, o materialismo evolucionário ou o secularismo científico – é uma perspectiva ideológica que afirma a não existência de uma substância ou dimensão espiritual e que a ciência é a única maneira verdadeira de entender e explicar este universo estritamente material. Ver: Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 233. Segundo destaca Ronald Numbers, desde as últimas décadas do século XX, o método naturalista reina supremo dentro da comunidade científica e até mesmo cientistas cristãos devotos mal sonhavam em apelar para o sobrenatural quando estavam realmente fazendo ciência. Mesmo os fundadores do criacionismo científico que rejeitaram grande parte do conteúdo da ciência moderna, afirma Numbers, comumente reconhecem o naturalismo como método legítimo da ciência. Ver: Ronald NUMBERS, *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 376.

⁴³⁵ William A. DEMBSKI & Michael RUSE (ed.). *Debating Design: from Darwin to DNA*. New York: Cambridge, 2004, p. 3.

⁴³⁶ William A. DEMBSKI. *The End of Christianity*, pp.1-3.

⁴³⁷ William A. DEMBSKI. *What Every Theologian Should Know about Creation, Evolution, and Design*. Disponível em: < <http://www.freerepublic.com/focus/fr/603551/posts> >. Acesso em: 17 jul. 2011.

sentido e a *seleção natural*". A conclusão assumida por tais adeptos não poderia ser outra senão afirmar que "o neodarwinismo entre os biólogos é mais produto de suas pressuposições naturalísticas do que de provas científicas claras".⁴³⁸ Por isso mesmo, ao considerar o mundo como um sistema fechado de causa e efeito, o darwinismo e sua condição de possibilidade, o modernismo, não podem aceitar a ideia de um planejador ou mesmo de Deus agindo no mundo mediante sinais, critica Dembski. Ao contrário, os adeptos da TDI afirmam que "Deus é o fundamento da existência do mundo ou a condição de possibilidade do mundo. A relação de Deus com o mundo é, portanto, *não causal*, isto é, Deus não age dentro do mundo, mas *ontologicamente*, ou seja, Deus dá ao mundo sua existência". Nessa perspectiva, Dembski defende uma visão *pré-moderna* de mundo (em contraste com uma visão *moderna* ou mesmo *pós-moderna*), pois, em sua avaliação, o mundo não deve ser visto como um sistema fechado de causas naturais, e a ação de um "agente inteligente" ou mesmo uma ação divina não deve ser vista como uma violação das leis naturais. No seu parecer, conseqüentemente, as causas naturais e as causas inteligentes podem operar em harmonia e co-constitutivamente, sem violar a ciência e a teologia.⁴³⁹

Em um artigo intitulado *In defense of intelligent design*, William Dembski defende de forma mais ampla o caráter científico da teoria do *design* inteligente. Um dos argumentos que ele apresenta aqui, em resposta aos seus críticos, postula que devido simplesmente ao fato de uma ideia ter implicações religiosas, filosóficas, ou políticas, não significa que ela não seja científica. Assim como a própria teoria darwinista tem implicações religiosas, tal como podemos deduzir da afirmação de Richard Dawkins, para quem "Darwin tornou possível ser um ateu intelectualmente realizado", da mesma forma, sugere Dembski, as implicações religiosas da TDI não a tornam *não científica*.⁴⁴⁰

Esse mesmo argumento também é apresentado por Dembski em seu livro *The Design Revolution*, onde se lê que, "o *design* inteligente tem implicações teológicas, mas isto não faz dele um empreendimento teológico". Assim sendo, o *design* inteligente seria um "emergente programa de pesquisa científico" cujos adeptos tentam enquadrar no universo da prática

⁴³⁸ Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 25. Dentre os dados científicos utilizados pelos defensores do *design* que parece fornecer um apoio ao seu argumento é o que se denomina "Princípio Antrópico" da cosmologia. Segundo esse princípio, a vida no Universo teria sido impossível se os valores de algumas constantes físicas e de outras condições, no Universo inicial, tivessem sido diversos, ainda que ligeiramente. Assim, segundo os astrofísicos, o universo parece ajustado em "sintonia fina" para a possibilidade de vida. Ver: Ian G. BARBOUR. *Op. Cit.* p. 45. Para maiores detalhes sobre o Princípio Antrópico, ver: B. J. CARR e M. J. REES, *The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World*, Nature 278 (1979): 605-612.

⁴³⁹ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 45 e 46.

⁴⁴⁰ William A. DEMBSKI. *In Defense of Intelligent Design*, p. 1.

Richard DAWKINS. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. New York: W. W. Norton, 1986, p. 6.

científica, demonstrando seus méritos sem, no entanto, “apelar à autoridade religiosa”.⁴⁴¹ Da mesma forma, Michael Behe afirma que “a conclusão sobre o *design* inteligente segue-se de modo natural dos próprios dados – não de livros sagrados ou crenças sectárias”.⁴⁴²

William Dembski argumenta ainda que os críticos da TDI, ao afirmarem que essa não é uma teoria científica, fazem-no *não* em consequência da confrontação às evidências e à lógica pelas quais os teóricos do *design* inteligente apresentam suas conclusões, mas, em vez disso, em função da definição fechada e absoluta que eles possuem de ciência. Na sua avaliação, portanto, o dispositivo pelo qual a TDI é mantida afastada do território institucional da atividade científica é, como já sabemos, o princípio normativo que conhecemos como *naturalismo* ou *materialismo metodológico*. Uma vez que o *design* inteligente rejeita esse princípio, seus críticos afirmam que ele está comprometido com uma forma de *sobrenaturalismo* e, conseqüentemente, a TDI constitui uma forma de crença religiosa.⁴⁴³ Todavia Dembski segue respondendo que, enquanto as típicas explicações sobrenaturais implicam a invocação de milagres e, portanto, não podem ser entendidas cientificamente, as explicações que invocam as *causas inteligentes* não precisam recorrer à concepção de milagres, uma vez que são *reduzíveis* à natureza. Na opinião dos teóricos da TDI, a causação inteligente é perfeitamente natural, desde que a natureza seja entendida corretamente.

Dessa forma, o problema encontra-se, em última instância, na concepção que se tem de natureza. Tal como concebida pelos críticos do *design* inteligente, a *natureza* consiste em entidades materiais governada por leis fixas de interação, muitas vezes referidas como “leis naturais”. Essas leis podem ser deterministas ou não-deterministas, razão pela qual alguns cientistas referem-se à natureza como sendo governada pelo “acaso ou necessidade”.⁴⁴⁴ Entretanto, os proponentes da TDI argumentam que essa explicação naturalista (ou materialista) é incompleta, pois que, causas naturais ou materiais não podem explicar *todas* as características do mundo natural.⁴⁴⁵ Para eles, como visto anteriormente, além do acaso e da necessidade (ou regularidade) deve-se considerar também o *design* (planejamento) agindo na natureza.

Nessa perspectiva, a TDI procura mostrar que existem configurações de entidades materiais em biologia, tais como argumenta Behe, que não podem ser adequadamente explicadas apenas em termos de condições materiais antecedentes e de processos mecanicistas

⁴⁴¹ William A. DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 45.

⁴⁴² Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 195.

⁴⁴³ William A. DEMBSKI. *In Defense of Intelligent Design*, p. 8.

⁴⁴⁴ Essa concepção pode ser vista, por exemplo, em Jacques MONOD. *Chance and Necessity*. New York: Vitage, 1972.

⁴⁴⁵ William A. DEMBSKI. *In Defense of Intelligent Design*, p. 9.

evolutivos. Contudo, Dembski argumenta, mais uma vez, que isso não vincula o *design* inteligente ao sobrenaturalismo e, conseqüentemente, a algum tipo de proposta religiosa. Na realidade, os teóricos da TDI estão longe de aceitar a crítica materialista segundo a qual a ideia de uma inteligência interagindo com a matéria seja algo sobrenatural. Ao contrário, “as investigações feitas pelos teóricos do *design* inteligente têm demonstrado que essa interação é perfeitamente natural – que a natureza não pode ser apropriadamente entendida aparte da atividade de um projeto inteligente”, portanto, para Dembski e para os demais proponentes da TDI, a crítica do sobrenaturalismo contra o *design* inteligente não pode ser sustentada.⁴⁴⁶

Para combater o presente legado do materialismo científico, Phillip Johnson formulou uma estratégia denominada “*The Wedge*”. Como ele mesmo explica,

As conseqüências sociais do materialismo têm sido devastadoras. Como sintomas, essas conseqüências certamente merecem ser tratadas. Entretanto nós estamos convencidos de que, a fim de derrotar o materialismo, devemos cortá-lo, separá-lo de sua fonte. Essa fonte é o materialismo científico. Essa é precisamente nossa estratégia. Se nós vemos o predominante materialismo científico como uma árvore gigante, nossa estratégia destina-se a atuar como uma “cunha” que, embora relativamente pequena, pode dividir o tronco quando aplicada em seus pontos mais fracos.⁴⁴⁷

Assim sendo, para Johnson, a teoria do *design* inteligente seria justamente essa “cunha” (*wedge*) que funcionaria como uma positiva alternativa científica a toda perspectiva materialista e não apenas ao materialismo científico. Assim sendo, em seu parecer a TDI promete reverter o sufocante domínio da visão de mundo materialista e substituí-la por uma ciência consonante com o *cristianismo e com as convicções teístas*.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ William A. DEMBSKI. *In Defense of Intelligent Design*, p. 11-12. Barbara Forrest afirma que uma das razões pelas quais o design inteligente não mostra evidências de ser uma proposta científica é devido a sua afirmação de que a natureza opera de acordo com ambos: as leis naturais e os periódicos atos de criação especial de Deus em criar formas de vida progressivamente mais complexas. Ver: Barbara FORREST. *Understanding the Intelligent Design Creationism Movement*, p. 3.

⁴⁴⁷ In: Center for the Renewal of Science & Culture. *The Wedge Strategy, five year strategic plan summary*. Disponível em: <<http://www.public.asu.edu/~jmlynch/idt/wedge.html>>. Acesso em: 12 jul. 2011. Veja também: Phillip E. JOHNSON. *The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism*. Para uma análise histórica da “*The Wedge Strategy*”, ver: Ronald NUMBERS, *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 377. Para uma análise crítica, ver: Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, pp. 3-47.

⁴⁴⁸ Assim como o materialismo foi uma “solução científica” para o idealismo, a TDI seria, na opinião de seus proponentes, a “solução científica” para o materialismo. Assim sendo, podemos concluir que a TDI seria uma variação do cientificismo moderno e, portanto, tão “irracional” quanto o próprio cientificismo e a religião. Sobre o cientificismo, ver: Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 233-235. Sobre o idealismo e o materialismo, ver: J. Ferrater MORA. *Dicionário de Filosofia*. Volume 2, p. 1423 ss. Volume 3, p. 1899 ss.

Em plena sintonia com Johnson, Dembski, chega mesmo a afirmar, em seu livro *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, que

O naturalismo é a patologia intelectual de nossa época. Ele restringe artificialmente a vida da mente e desliga a investigação acerca do transcendente. Todos os doutores da modernidade foram infectados com ele, notavelmente, Darwin, Marx, Freud e Nietzsche. O princípio fundamental do naturalismo no Ocidente é a suficiência das causas naturais não direcionadas para explicar toda a realidade. A única maneira de o naturalismo ser falso é se de fato a realidade for um lugar muito mais rico do que o naturalismo considera. [...] O naturalismo é a doença. O *design* inteligente é a cura. O *design* inteligente é uma abordagem que age em duas frentes para erradicar o naturalismo. Por um lado, o *design* inteligente apresenta uma crítica científica e filosófica ao naturalismo. [...] Por outro, ele é um positivo programa científico.⁴⁴⁹

Em resposta aos argumentos desse tipo apresentados pelos teóricos do *design* inteligente, o crítico Robert Pennock observa que,

Uma vez que tais explicações sobrenaturais fossem permitidas, elas poderiam ser usadas em química e em física tão facilmente como os criacionistas têm usado em biologia e geologia. Na verdade, toda a investigação empírica puramente descritiva poderia cessar. O naturalismo metodológico não é uma ideologia dogmática que simplesmente se coloca sobre os princípios do método científico, mas ele é essencial para as normas básicas das evidências empíricas.⁴⁵⁰

Apesar de todo o esforço de seus proponentes para promover a TDI como uma legítima alternativa à ciência moderna naturalista e à teoria darwiniana ensinadas nas aulas de ciência das escolas públicas, o fato é que, em 2005, o juiz federal dos EUA, John E. Jones III, no Caso *Tammy Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.*, avaliou que “a esmagadora quantidade de evidências apresentada durante o julgamento estabeleceu que o *design* inteligente é uma perspectiva religiosa, o criacionismo com novo rótulo, e não uma teoria científica”. O parecer do Juiz Jones se deu, principalmente, por ele reconhecer que “os escritos dos líderes e proponentes do *design* inteligente revelam que o *designer* postulado por seus argumentos é o Deus do cristianismo” – razão pela qual o ensino da TDI nas escolas públicas foi considerado inconstitucional nos termos da Cláusula de Estabelecimento da Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos e do Art. I, §3 da Constituição da

⁴⁴⁹ William A. DEMBSKI. *Intelligent Design: the bridge between science & theology*, p. 120.

⁴⁵⁰ Robert T. PENNOCK, ed., *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. MIT Press, Cambridge, 2001, p. 89-90.

Pensilvânia.⁴⁵¹ Como indica Steven Engler, assim como acontecera com o criacionismo científico em 1987 (*Edwards v. Arkansas*, 482 U.S. 578), “o avanço desse novo criacionismo foi bloqueado pelos tribunais estadunidenses”.⁴⁵²

Conforme constata o cientista político Peter Irons, o fato da TDI ser identificada como algo ligado ao cristianismo, implicou não apenas dizer que muitos de seus proponentes sejam cristãos, mas que a doutrina cristã constitui a base da proposta do *design* inteligente e que o reconhecimento de uma “inteligência superior” por trás da criação especial da espécie humana é essencial para os postulados da TDI.⁴⁵³ Essa constatação nos leva a considerar outro aspecto importante do movimento do *design* inteligente, ou seja, a sua ligação *ou não* com o movimento criacionista.

3.2 O *design* inteligente e sua relação com o movimento criacionista

Outro ponto relevante nas discussões em torno da TDI é se ela e o movimento que a anima podem ou não ser considerados como uma *nova* etapa ou fase do movimento criacionista.⁴⁵⁴

Tal como avaliada pelos autores identificados como analistas, o *design* inteligente configura-se como uma nova etapa do movimento criacionista, efetivamente. Essa é, por exemplo, a opinião do pesquisador francês François Euvé, para quem o *design* inteligente é mesmo a *terceira etapa* do movimento criacionista, ainda que, em sua maioria, seus protagonistas não se reconheçam como criacionistas no sentido clássico.⁴⁵⁵ Concordando com essa opinião, Steven Engler segue afirmando que “a *terceira grande* onda do criacionismo norte-americano resultou do desenvolvimento da teoria do *design* inteligente na década de

⁴⁵¹ *Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.* (400 F. Sup. 2d 707, Docket nº 4cv2688), p. 43 e 3. Disponível em: <http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf> . Acesso em: 20 jul. 2011. Para maiores informações sobre o caso *Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.*, ver: Ronald NUMBERS, *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, pp. 391-394. E, Peter IRONS. *Disaster in Dover: the trials (and tribulations) of intelligent design*. In: *Montana Law Review*, vol. 68. 2007, pp. 59-87.

⁴⁵² Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 238.

⁴⁵³ Peter IRONS. *Op. Cit.* p. 65.

⁴⁵⁴ Como descrito no capítulo 2 desta pesquisa, a primeira fase do criacionismo ocorre no início do século XX como um movimento *teológico* e *teológico-político*, associado às cruzadas antievolucionistas protagonizadas por William Bryan. A segunda fase, caracterizada como *teológico-científica*, ocorre a partir de 1960 com a proposta do chamado criacionismo científico, de Henry Morris e John Withcomb.

⁴⁵⁵ François EUVÉ. *Op. Cit.* p. 105.

1990 e de sua entrada nas salas de aula, mais uma vez a partir da afirmação de que se trataria de uma teoria científica comparável à teoria da evolução”.⁴⁵⁶

Dentro dessa mesma linha de avaliação, Ronald Numbers afirma que “a partir dos meados da década de 1990 o foco de atenção entre criacionistas e evolucionistas foi deslocado para uma nova forma de antievolucionismo chamado de *design inteligente*”.⁴⁵⁷

Por outro lado, os proponentes da TDI, discordando dessa associação, afirmam que existem diferenças fundamentais entre a proposta do *design inteligente* e a do criacionismo, principalmente em relação à proposta defendida pelos proponentes daquele que se configura como a segunda fase do movimento criacionista: o criacionismo científico.

Em seu livro *The Design Revolution*, William Dembski afirma que se deve fazer uma distinção entre o *design inteligente* e o *criacionismo científico*. Em sua opinião, “a mais óbvia diferença está no fato de que o criacionismo científico possuiu prévio compromisso religioso, enquanto que o *design inteligente*, não”. Para ele, “o criacionismo científico está comprometido com dois pressupostos religiosos e interpreta os dados da ciência de forma a adequá-los aos seus pressupostos”. O *design inteligente*, pelo contrário, “não tem compromissos religiosos prévios e interpreta os dados da ciência com base em princípios científicos geralmente aceitos e, em particular, não depende do relato bíblico da criação”.⁴⁵⁸

Mas isso não é tudo. William Dembski apresenta ainda outras distinções que em sua opinião são importantes para distinguir *design inteligente* e criacionismo científico. Enquanto o criacionismo científico afirma que o relato bíblico da criação registrado em Gênesis é empiricamente exato, os adeptos da TDI afirmam que a conclusão do *design* constitui uma *inferência* de dados, e não uma dedução de autoridade religiosa. Além disso, enquanto o criacionismo científico pressupõe a existência de um *agente sobrenatural* que cria e ordena o mundo, “o *design inteligente* não busca identificar a causa inteligente responsável pelo *design* na natureza, nem fixar antecipadamente a sequência de eventos pela qual essa causa inteligente teve que agir”, afirma Dembski.⁴⁵⁹

Em outro texto, intitulado *Why President Bush Got It Right about Intelligent Design*, Dembski continua a traçar distinções entre o criacionismo e o *design inteligente*. Aqui ele afirma claramente, por sua vez, que “o *design inteligente*, diferentemente do criacionismo, é

⁴⁵⁶ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 244.

⁴⁵⁷ Ronald NUMBERS. *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 373

⁴⁵⁸ William DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 41. Os dois pressupostos religiosos aos quais, de acordo com Dembski, o *criacionismo científico* está comprometido, mas o *design inteligente* não, são: (1) a existência de um agente sobrenatural que criou e ordena o mundo; e (2) a exatidão científica do relato bíblico da criação registrado em Gênesis.

⁴⁵⁹ William DEMBSKI. *The Design Revolution*, p. 42.

uma ciência por si só e pode se fixar sobre seus próprios pés”.⁴⁶⁰ Além disso, continua Dembski,

O *design* inteligente deveria ser entendido como a evidência que Deus nos colocou na natureza para mostrar que o mundo físico é o produto inteligente e não simplesmente o resultado de forças materiais irracionais. Essa evidência está disponível para todos além da revelação especial de Deus na história da salvação registrada na Escritura. O criacionismo, pelo contrário, tem uma interpretação particular do Gênesis (ou seja, ele interpreta os dias da criação de seis dias consecutivos de 24 horas, ocorridos cerca de 6.000 anos atrás) e então tenta harmonizar a ciência com essa interpretação. [...] Em nossa visão, a evidência da cosmologia e da geologia confirmam um universo que não tem milhares, mas bilhões de anos.⁴⁶¹

Além de William Dembski, outro proponente da TDI enfático em apontar a dissociação entre o *design* inteligente e o criacionismo no que tange à idade da terra é Michael Behe. Para ele, existe uma confusão entre a teoria de que a vida foi inteligentemente planejada e a teoria de que a terra é jovem. Sem dúvida, afirma Behe, “uma vez que grupos religiosos, que defendem ambas as ideias, andaram ocupando as manchetes nas últimas décadas, grande parte do público pensa que elas são necessariamente ligadas”. Todavia, protesta Behe, “a ideia de que o *designer* (planejador) criou a vida recentemente não faz parte da teoria do *design* inteligente”.⁴⁶²

Existe ainda outro importante fator a ser considerado nas distinções entre *design* inteligente e criacionismo. Enquanto o criacionismo científico faz ataques ao evolucionismo por seu suposto envolvimento com o que considera ser *humanismo secular*, os proponentes do *design* inteligente, por sua vez, fazem críticas tão somente ao naturalismo ou materialismo científico enquanto forma de cientificismo, mas não afirmam ser essa ideologia um plano “diabólico” arquitetado para expulsar Deus do mundo.⁴⁶³ Os proponentes do *design* inteligente como visto, simplesmente acreditam que esse “cientificismo” anula a possibilidade de se compreender que a vida seja resultado de *causas inteligentes* e não somente de *causas*

⁴⁶⁰ William DEMBSKI. *Why President Bush Got It Right about Intelligent Design*, In: Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism*, p. 105. Disponível também em: <http://www.designinference.com/documents/2005.08.Commending_President_Bush.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2011.

⁴⁶¹ Idem. Esse artigo de Dembski também está disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2005.08.Commending_President_Bush.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2011.

⁴⁶² Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 229.

⁴⁶³ Eugenie C. SCOTT. *Antievolution and Creationism in the United States*, p. 282.

Sobre o posicionamento dos proponentes do criacionismo científico em relação ao humanismo secular, ver: Henry MORRIS. *The Long War Against God*, pp. 109-121.

naturais. Além disso, consideram também que toda forma de naturalismo mesmo é uma patologia intelectual. Assim, o naturalismo não seria um “plano diabólico”, mas uma “doença” que deve ser erradicada pela teoria do *design* inteligente.

Já os principais críticos do *design* inteligente são enfáticos ao qualificar a TDI e o movimento afim como criacionismo. Barbara Forrest é contrária à opinião, quase que generalizada, de que a TDI não está baseada na Bíblia, “essa teoria é tão baseada na Bíblia quanto o criacionismo que a precedeu”. No seu parecer, “os líderes do movimento definiram o *design* inteligente em termos abertamente religiosos, identificando o *designer* como o Deus da Bíblia e referindo-se a si mesmos como criacionistas”.⁴⁶⁴ Esta constatação pode ser verificada, por exemplo, afirma Forrest, em um artigo de Walter Bradley, um dos membros fundadores do *Center for the Renewal of Science and Culture* (CRSC), no qual fala abertamente de Deus ao tratar do chamado “criacionismo progressivo”.⁴⁶⁵ Segundo Bradley, “o criacionista progressivo (termo com o qual se autoidentifica), vê Deus trabalhar através de uma combinação de milagres e processos naturais”.⁴⁶⁶ Além de Bradley, Forrest chama atenção para as declarações de Phillip E. Johnson, para quem a proposta do *design* inteligente exige a realidade de Deus. “Meus colegas e eu”, declara Johnson, “falamos de *realismo teísta* como o conceito que define o nosso movimento. Isso significa que nós afirmamos que Deus é objetivamente real como Criador, e que a realidade de Deus está tangivelmente registrada nas evidências acessíveis à ciência, particularmente na biologia”.⁴⁶⁷

Como podemos perceber, os críticos da TDI são incisivos ao relacionar a TDI ao movimento criacionista. Mais uma vez essa afirmação pode ser verificada na crítica feita por Barbara Forrest, em seu texto *Understanding the Intelligent Design Creationist Movement: Its True Nature and Goals*. Como o próprio título sugere, para Forrest a TDI está intrinsecamente ligada ao movimento criacionista. No seu entendimento,

O movimento do *design* inteligente (que, pelas razões apresentadas a seguir, será designado como *movimento do design inteligente criacionista*) [...] é a versão mais recente do criacionismo norte-americano. Ao promover a “teoria do *design* inteligente” – um termo que é essencialmente código para a crença religiosa em um criador sobrenatural – como uma suposta alternativa científica à teoria da evolução, o movimento do *design* inteligente continua o que foi tentado pelos criacionistas

⁴⁶⁴ Segundo Forrest, embora os proponentes da TDI não usem o livro do Gênesis como base para sua teoria, eles constantemente apelam para o Evangelho de João no Novo Testamento, em especial João 1,1-3.

Barbara FORREST. *Understanding the Intelligent Design Creationist Movement*, p. 3-4.

⁴⁶⁵ Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse...*, p. 276.

⁴⁶⁶ Walter L. BRADLEY. *The Trustworthiness of Scripture in Areas relating to Natural Science*. Disponível em: <<http://www.leaderu.com/offices/bradley/docs/trustworthiness.html>>. Acesso em: 06 out. 2011.

⁴⁶⁷ Barbara FORREST. *Creationism's Trojan Horse...*, p. 314.

através das décadas, minimizar o ensino da evolução ou ganhar igual tempo para outra forma de criacionismo nas escolas públicas norte-americanas.⁴⁶⁸

Esse mesmo posicionamento crítico pode também ser verificado, mais uma vez, nos textos da antropóloga norte-americana Eugenie C. Scott. Segundo essa autora, após a queda das leis que garantiam o ensino do criacionismo científico nas aulas de biologia em tempo equiparado ao ensino da teoria da evolução, outros termos sinônimos para ciência da criação foram cunhados, dentre os quais a *teoria do design inteligente*.⁴⁶⁹

Para Scott esse é um novo *momentum* do processo do criacionismo que ela denomina *neocriacionismo*. No seu entendimento, a publicação do livro-texto para as aulas de biologia do ensino médio chamado *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, em 1989, introduziu o termo *design inteligente* e significou, também, o crescente aumento da influência do *criacionismo da terra antiga* no âmbito do *neocriacionismo*.⁴⁷⁰ Nessa perspectiva, tanto Scott como os demais críticos e mesmo os analistas da TDI buscam validar a hipótese segundo a qual o *design inteligente* é um novo tipo de criacionismo, ou uma nova fase do movimento criacionista.

Diante dos argumentos apresentados tanto pelos proponentes da TDI quanto pelos seus analistas e críticos, caso ainda reste alguma dúvida em classificar o *design inteligente* como uma nova fase do movimento criacionista, essa dúvida pode desaparecer se considerarmos dois aspectos igualmente importantes:

Primeiramente, consideremos o *design inteligente* como uma proposta antievolucionista. Mesmo tentando evitar um reducionismo lógico (criação *ou* evolução), podemos previamente afirmar que a TDI tem em comum com o criacionismo científico o fato de ser também antievolucionista e não apenas antimaterialista. Isto é, a TDI se aproxima do criacionismo desde o momento em que questiona o evolucionismo darwinista como explicação da origem e desenvolvimento da vida.

Esse fato é reconhecido até mesmo pelos defensores do criacionismo científico, os quais são extremamente críticos em relação à própria teoria do *design inteligente*. Um bom exemplo disso encontra-se no livro *The Big Three* no qual seu autor, Henry Morris III, afirma que os proponentes da TDI são de fato antievolucionistas. Segundo Henry Morris III, “os proponentes do *design inteligente* citam vários exemplos de ordem biológica que refutam

⁴⁶⁸ Barbara FORREST. *Understanding the Intelligent Design Creationism Movement*, p. 1.

⁴⁶⁹ Eugenie C. SCOTT. *Antievolution and Creationism in the United States*, p. 277.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 279. P. DAVIS, D.H. KENYON, eds. *Of Pandas and People*. Dallas, TX: Haughton, 1989.

especificamente as explicações evolucionistas baseadas no tempo, acaso, luta e morte, e sustentam em vez disso os processos criativos com base num *design* inteligente”.⁴⁷¹

Não pode ser negado também que mesmo entre os teóricos da TDI existe uma postura crítica em relação à teoria darwiniana da evolução. Como evidência, basta considerarmos as obras desses teóricos onde são questionados os princípios do evolucionismo darwinista, dentre as quais, as já citadas obras de Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, publicada em 1986; a obra de Phillip Johnson, *Darwin on Trial*, publicada em 1991; e a obra de Michael Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, publicada em 2000.

O segundo aspecto a ser considerado é o parecer do juiz John E. Jones III, em sua decisão de 2005, que rejeitou a imposição da TDI no currículo escolar no estado da Pensilvânia. Segundo consta nos autos do processo, embora os proponentes do *design* inteligente evitem relacionar explicitamente o *designer* com Deus, o juiz Jones concluiu que a TDI é de fato um tipo de criacionismo cristão. Sua tomada de decisão baseou-se em razões como a que segue:

É notável que nenhum especialista que se colocou em defesa da TDI foi capaz de explicar como a ação sobrenatural sugerida pelo *design* inteligente poderia ser outra coisa distinta de uma proposição intrinsecamente religiosa. Nesse sentido vemos que a natureza religiosa do *design* inteligente seria ainda mais evidente para o nosso observador objetivo, porque envolve diretamente um *designer* sobrenatural. Um “hipotético observador”, adulto ou criança, que está “consciente da história e do contexto comunitário” presume também que o *design* inteligente é uma forma de criacionismo. [...] As evidências nesse julgamento demonstram que a TDI é nada menos do que o descendente do criacionismo.⁴⁷²

3.5 Considerações finais sobre a TDI

Segundo o parecer do bioquímico Michael Behe, contrariamente à evolução darwiniana, a teoria do *design* inteligente é algo novo e, por isso mesmo, “há uma série de perguntas que precisam ser respondidas e ainda resta muito trabalho pela frente”.⁴⁷³ Não há dúvida de que os pesquisadores do *design* inteligente possuem respeitáveis credenciais acadêmicas, que suas críticas ao neodarwinismo são bem contundentes e que, além disso, seus argumentos são da mesma forma, válidos, sólidos e muitas vezes convincentes. No entanto,

⁴⁷¹ Henry MOORIS III. *Op. Cit.* p. 60.

⁴⁷² *Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al.* (400 F. Sup. 2d 707, Docket nº 4cv2688), p. 31

⁴⁷³ Michael BEHE. *Op. Cit.* p. 232

como afirma David H. Bailey em artigo publicado em 2010, eles ainda não produziram um sólido corpo de hipóteses científicas quantitativas e falsificáveis acerca de sua própria teoria.⁴⁷⁴

Acreditamos também que existam implicações teológico-políticas no movimento do *design* inteligente, uma vez que esse movimento se vê de fato numa frente de batalha de uma verdadeira guerra cultural contra a “doença social” do materialismo (cf. p. 142). Porém, uma vez que identificamos a TDI como *a terceira fase do movimento criacionista*, é necessário frisar que esse é de fato outro tipo de criacionismo, bem diferente daquele defendido por William Jennings Bryan na década de 1920 e do criacionismo científico de Henry Morris e John Whitcomb, elaborado nas últimas décadas do século XX. Isto porque a TDI configura-se atualmente mais organizada e sistematizada do ponto de vista teórico-metodológico e menos relacionada com uma interpretação literalista e inerrantista dos textos da Bíblia cristã, tal como propunham seus antecessores.

Tais características têm reconhecidamente proporcionado, por exemplo, uma aproximação de cientistas, filósofos, teólogos ou leigos ligados a outras tradições religiosas à TDI, que não somente a tradição do cristianismo evangélico fundamentalista, e fornecido ao movimento criacionista em geral uma expansão geográfica para além das fronteiras dos Estados Unidos da América. Conforme nos faz saber Steven Engler,

A globalização do criacionismo tem duas faces. Primeiro, o criacionismo cristão, primariamente o criacionismo científico, cresce fora dos EUA. O criacionismo científico e o *design* inteligente têm uma presença nítida, se não forte, no Brasil, no México, na Rússia, no Canadá, na Austrália, na Nova Zelândia, na Europa, na África, e na Coreia do Sul. [...] A segunda face da globalização do criacionismo é o surgimento de criacionismos não cristãos. [...] O *criacionismo islâmico* está crescendo rapidamente, sobretudo na Turquia, onde o escritor influente Harun Yahya tem produzido um número prodigioso de livros, filmes, etc. sobre o assunto.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ David H. BAILEY. *Op. Cit.* p. 7.

⁴⁷⁵ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 246 e 247. Sobre o avanço global do criacionismo, ver: Ronald NUMBERS. *The Creationists: from scientific creationism to intelligent design*, pp. 399-431. Sobre o escritor islâmico Harun Yahya, ver: <<http://www.harunyahya.com/>>. Acesso em 17 jul. 2011.

CONCLUSÃO

*Pela fé entendemos que o universo foi formado
pela palavra de Deus, de modo que o que
se vê não foi feito do que é visível.*
Hebreus 11.3 - NVI

Criação divina ou evolução? Todas as discussões que têm marcado decisivamente os confrontos entre criacionismo e darwinismo, tendo o espaço público e cultural norte-americano, na realidade giram em torno de uma questão fundamental e das consequências intrínsecas à sua resposta: “A vida é resultante do ato de um criador pessoal e sobrenatural ou o resultado de um longo, gradual e aleatório processo de evolução?”.

Diante dessa questão duas respostas são possíveis. A primeira é a assumida pela vertente criacionista. Ao constatar a perda de influência do cristianismo na dinâmica da vida social em geral e nos EUA, em particular, essa vertente tem realizado esforços com vistas à reinserção e revalidação da tradicional crença na existência de um Deus criador e suporte de toda vida. Nesse processo a suposição de um Deus criador assume dimensão epistêmica na elaboração de seus argumentos ditos científicos, além daqueles filosóficos, éticos e políticos, sobretudo quando se visa legitimar social e culturalmente a própria compreensão da realidade. A segunda resposta, a assumida pela vertente evolucionista, fornece uma explicação intelectualmente plausível acerca da origem da vida que não depende de nenhum registro religioso e tampouco recorre a nenhum *ente* sobrenatural como fundamento epistêmico de suas proposições. O evolucionismo, em especial o darwinismo, constitui, assim, uma peça perfeitamente ajustada à concepção naturalista/materialista elaborada no âmbito da cultura moderna, a qual, por definição, recusa toda legitimação religiosa de suas organizações sócio-políticas.⁴⁷⁶

Como indicamos nesta pesquisa, a concepção evolucionista foi adotada pelo *establishment* científico moderno e, conseqüentemente, pelo norte-americano que, por sua

⁴⁷⁶ Como visto nesta pesquisa, muito embora existam algumas tentativas de síntese ou mesmo de conciliação entre as perspectivas de pensamento do criacionismo e do evolucionismo, isto é, alguma tentativa em conciliar a crença na existência em Deus com o processo da evolução, não podemos negar que ainda nesses casos, busca-se, de certa maneira, validar a existência de um *ser* que teria dado origem a toda vida, mesmo que pelo processo da evolução.

vez, assumiu o assim chamado “naturalismo científico” como a única fundação epistêmica sólida de conhecimento. Isso significa em primeiro lugar que, sobretudo para os praticantes das ciências naturais, “não é preciso encontrar forças externas ao mundo natural para explicar fenômenos naturais”.⁴⁷⁷ Isso significa também que, nessa perspectiva, a natureza é considerada um sistema produtor de causas e efeitos materiais cuja dinâmica não depende de nenhuma sobrenatureza, pois somente os fenômenos naturais ou materiais podem efetivamente ser testados. Foi justamente por fundar-se nessa concepção naturalista que a teoria evolucionista darwiniana encontrou boa receptividade no âmbito científico.

Enquanto a concepção evolucionista foi adotada pelo *establishment* científico, a concepção criacionista foi abraçada pelo fundamentalismo cristão norte-americano, o qual defende, como sabemos, a premissa básica do sobrenaturalismo, segundo o qual “existem fenômenos que transcendem o mundo natural e que a razão humana só pode compreender, ou apreender, com a ajuda divina”.⁴⁷⁸

Assim sendo, podemos concluir, em primeiro lugar, que a controvérsia criacionismo-evolucionismo, emerge no contexto do fim, ou da *saída da religião*, ou ainda, no contexto do que pode ser considerado de *pós-cristianismo*. O criacionismo, aqui representado pela TCE e pela TDI, emerge justamente como uma tentativa de retomada da influência cultural e social que o cristianismo protestante norte-americano veio perdendo ao longo do século XX devido ao processo de secularização próprio das sociedades modernas. De fato, como já afirmamos seguidamente, observamos que tanto na TCE quanto na TDI existe uma tendência em recuperar o papel de um *criador* ou de um *designer*, ou, para sermos mais claros, o papel de Deus, não apenas como o fundamento da vida e da existência dos seres, mas também como o fundamento da própria realidade e de toda a vivência social.

Diante da questão “criação divina ou evolução?”, uma vez que existem duas respostas possíveis, concluímos, em segundo lugar, que o cenário de confronto entre criacionismo e evolucionismo revela bem mais que um conflito de representações. Sem dúvida existe um embate entre os discursos elaborados por essas duas representações. Todavia, esse embate revela também o que pode ser considerado um *conflito de culturas* devido justamente às suas implicações políticas e sócio-culturais. De fato, uma vez que movimento criacionista está diretamente relacionado com o fundamentalismo protestante dos EUA, os proponentes do criacionismo – assim como também fazem os próprios

⁴⁷⁷ James A. MARCUM. *Op. Cit.* p. 46.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 47.

fundamentalistas – adotam uma postura de combate às políticas e crenças secularistas que em seu parecer são contrárias às suas perspectivas religiosas. Assim sendo, esse conflito de culturas pode ser verificado em pelo menos quatro momentos na trajetória do movimento criacionista. Primeiro, na sua própria origem, quando ele se opõe às tendências secularistas da teologia liberal. O segundo, com as cruzadas contra o evolucionismo na década de 1920. O terceiro, com a postura de combate ao *humanismo secular* levado a cabo pelo criacionismo científico. E o quarto momento, através do combate ao naturalismo/materialismo científico, visto como “patologia intelectual” infecciosa e como uma “doença” sócio-cultural moderna, embutido no discurso do *design* inteligente.

Diante desse *conflito de culturas*, podemos concluir também que na concepção dos criacionistas em geral, a controvérsia criacionismo-evolucionismo não trata apenas de uma disputa científica entre teorias concorrentes, mas sim de uma batalha entre uma perspectiva teísta (o criacionismo) e uma perspectiva ateuista (o evolucionismo, em especial o darwinista), e o que tudo isso implica em termos do conflito entre diferentes concepções sobre o ético-político e o social. Dessa forma, verifica-se uma ofensiva por parte do movimento criacionista contra toda forma de secularismo, humanismo, naturalismo, materialismo, ateísmo, e sua grande emulação, o darwinismo, que estariam, todos, influenciando negativamente a cultura e a sociedade norte-americana, em particular, e o mundo em geral. Nesse contexto o darwinismo mesmo é considerado como o inimigo a ser combatido, exatamente porque ele poria em dúvida a crença religiosa num Deus pessoal e, ao mesmo tempo, questionaria o papel do divino na criação, organização e manutenção da vida.

Outra consideração importante ainda deve ser mencionada. O movimento criacionista nos Estados Unidos não constitui simplesmente um retorno ao criacionismo bíblico e, assim sendo, constitui-se de fato como um fenômeno moderno. Isto é, a TCE e a TDI são o resultado não só de uma reação a secularidade e a perda da influência da religião, mas o *resultado da apropriação das estruturas discursivas presentes na modernidade cuja maior representante seria a própria ciência*. Em sintonia com esta afirmação, Steven Engler é do parecer que “o criacionismo não consiste na sobrevivência de crenças pré-modernas” ou na “sobrevivência de uma cosmovisão pré-científica”, ao contrário, trata-se de “um fenômeno moderno que se posiciona contra outros fenômenos modernos”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 233 e 239.

Embora a pesquisa tenha se concentrado no estudo da controvérsia criacionismo-evolucionismo nos Estados Unidos, isso não significa que o criacionismo seja um fenômeno restrito àquele país. Ao contrário, o criacionismo espalhou-se para fora dos Estados Unidos. Como tem demonstrado o historiador Ronald Numbers, o antievolucionismo tem se tornado um fenômeno global. A Austrália, por exemplo, tornou-se uma autoridade no movimento antievolucionista desde 1980. Segundo Numbers, nenhum outro país fora dos EUA deu uma recepção tão calorosa ao criacionismo quanto a Austrália.⁴⁸⁰

Além da Austrália, países como a Nova Zelândia, Coreia do Sul, Canadá, Reino Unido, Holanda, Itália, entre outros, possuem um movimento criacionista amplo e ativo, e, em alguns desses países, os ministros da educação vêm defendendo o ensino do criacionismo ou do *design* inteligente, como é o caso da Holanda e da Itália. Caso surpreendente também foi o acolhimento do criacionismo pela Rússia. Segundo Numbers, “com a queda da União Soviética, representantes do Ministério da Educação russo iniciaram o contato com criacionistas americanos convidando-os a escrever livros didáticos e a visitá-los, a fim de aconselhá-los a como ensinar o criacionismo nas escolas russas”.⁴⁸¹

No Brasil, mais do que outro país da América do Sul, existe uma presença marcante do criacionismo. Segundo o pesquisador Steven Engler, “a história do criacionismo no Brasil está fortemente vinculada à Igreja Adventista do Sétimo Dia”. Como porta-vozes do criacionismo brasileiro, continua Engler, os Adventistas “publicaram livros sobre o assunto; enfatizaram a educação científica dos professores de criacionismo em suas escolas (a partir da década de 1980); fundaram, em 1999, o Núcleo de Estudo das Origens (NEO) do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP) e convidaram importantes representantes estadunidenses a dar palestras no Brasil”.⁴⁸²

Além da importância dos adventistas na promulgação do criacionismo no Brasil, vale destacar também o papel da Sociedade Criacionista Brasileira (SCB), fundada em 1972 por Ruy Carlos de Camargo Vieira e da Associação Brasileira de Pesquisa da Criação (ABPC), fundada em Belo Horizonte, em 1979, por Cristiano Pinto da Silva Neto.⁴⁸³ Além dessas, destaca-se também o Núcleo Brasileiro de *Design* Inteligente (NBDI), com base em São Paulo, que tem por representante Enézio E. de Almeida Filho.

⁴⁸⁰ Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 399-401.

⁴⁸¹ Ronald NUMBERS. *Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica*. In: Eduardo R. da CRUZ. *Op. Cit.* p. 208.

⁴⁸² Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 246. Veja também: Ruy Carlos de Camargo VIEIRA. *Primórdios criacionistas da educação adventista no Brasil*, publicado em 2011.

⁴⁸³ Sociedade Criacionista Brasileira <<http://www.scb.org.br>>. Acesso em 21 out. 2011. Associação Brasileira de Pesquisa da Criação <<http://www.abpc.impacto.org>>. Acesso em 21 out. 2011.

Como bem observa Steven Engler, a globalização do criacionismo tem duas faces. Não se trata apenas de uma questão geográfica, o criacionismo expandindo-se a partir dos Estados Unidos em direção a outros países do mundo. Trata-se também de uma segunda face da globalização do criacionismo que se caracteriza pelo surgimento de *criacionismos não cristãos*. Pode-se verificar esse fato pelo desenvolvimento do criacionismo no mundo islâmico, sobretudo na Turquia, onde tem sido chamado de *criacionismo islâmico*. Além do mundo islâmico, essa postura antievolucionista também é encontrada, por exemplo, no mundo judaico, principalmente no âmbito do judaísmo ortodoxo, justamente por considerar a teoria da evolução inconsistente com a leitura rabínica da história da criação. E ainda, por fim, podemos assinalar o surgimento recente do *criacionismo hindu*, o qual “se fundamenta nas escrituras sagradas hindus, primariamente os Vedas, enfatizando frequentemente sua leitura literal”.⁴⁸⁴

Como destacamos na introdução desta dissertação, o objetivo principal de nossa pesquisa foi o de oferecer uma visão analítica das duas principais vertentes antievolucionistas encontradas hoje no contexto da cultura norte-americana: a Teoria da Criação Especial e a Teoria do *Design* Inteligente. Temos consciência de que existem outras questões próprias da controvérsia criacionismo-evolucionismo que não foram intensivamente tratadas aqui ou que o foram de modo sintético. Entre essas questões, como mencionado no capítulo primeiro desta dissertação, devemos considerar a existência de diversas outras teorias ou propostas no âmbito dessa mesma controvérsia que vão além das propostas oferecidas pela TCE e pela TDI e que, sem dúvida, merecem a atenção dos pesquisadores.⁴⁸⁵

Outra questão importante, e pouco desenvolvida nesta pesquisa, diz respeito a um estudo mais apurado e aprofundado das *disputas jurídicas* que envolveram os conflitos entre criacionismo e evolucionismo. Como assinalado nesta dissertação, em diversos momentos a discussão em torno desse tema foi para além de uma questão teológica, filosófica ou científica. Desde a década de 1920, com a aprovação de restrição ao ensino da evolução em diferentes estados federados, até o caso *Dover*, em 2005, relacionado à TDI, passando pelo famoso caso *Scopes*, observamos a existência de uma ampla documentação jurídica na qual é apresentada boa parte dos principais argumentos dos criacionistas bem como dos

⁴⁸⁴ Steven ENGLER. *Op. Cit.* p. 246-250. Sobre os criacionismos não cristãos veja também: Ronald NUMBERS. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*, p. 421-431.

⁴⁸⁵ Como, por exemplo, a proposta de uma teologia evolucionista apresentada por John Haught em sua obra intitulada *Deus após Darwin*, e a proposta de evolução teísta apresentada por Francis Collins em sua obra intitulada *A linguagem de Deus*.

evolucionistas em suas disputas. Acreditamos que essa perspectiva de estudo mereça da mesma forma a atenção dos pesquisadores.

Por último, no que diz respeito ao debates atuais em torno do criacionismo, em especial, do *design* inteligente, vale destacar também a emergência do movimento neo-ateísta na última década a partir dos atentados terroristas do 11 de setembro de 2001, em sua perspectiva neodarwinista e em sua oposição aos fundamentalismos, em especial ao fundamentalismo protestante. Essa é a discussão que pretendemos abordar na tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, buscando dar continuidade e aprofundamento às discussões em torno do criacionismo, um tema controverso, atual e importante nas discussões acerca do papel da religião na era contemporânea.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMMERMAN, Nancy Tatom. *Baptist battles: Social change and religious conflict in the Southern Baptist Convention*. New Jersey: Rutgers University Press, 1995.
- A religião e o desenvolvimento da ciência moderna, de Rejer Hooykaas. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora v. 6, n. 1 (1º semestre 2003. pp. 138-140).
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Trad. H. Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARNOULD, Jacques. *Les Créationnistes*. Paris: Ed. Du Cerf, 1996.
- _____. *A teologia depois de darwin*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- _____. *Dieu vs Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?* Paris: Albin Michel, 2006.
- BAILEY, David H. *Creationism and Intelligent Design: Scientific and Theological Difficulties*. 2010. Disponível em: <<http://www.dhbailey.com/papers/dhb-intell-design.pdf>>. Acesso em 25 jul. 2011.
- BARRERA, Júlio Trebolle. *A bíblia judaica e a bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- BARBOUR, Ian G. *Quando a ciência encontra a religião*. Trad. Paulo Salles – São Paulo: Cultrix, 2004.
- _____. *Religion and science: historical and contemporary issues*. Harper: San Francisco, 1997.
- BATES, V. L. *Christian fundamentalists and the theory of evolution in public school education*. University of California, 1976.
- BAUER, Martin W. & GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BERGMAN, Jerry. *A Brief History of the Modern American Creation Movement*. *Contra Mundum*, Nº 7 Spring 1993. Disponível em: <<http://www.asa3.org/ASA/resources/CMBergman.html#Research>>. Acesso em: 25 jul. 2011.
- BETTEX, F. *The bible and modern criticism*. Disponível em: <<http://fundamentalists.whybaptist.com/chapterfour.aspx>> . Acesso em 05 mai. 2011.
- Bill for establishing religious freedom in Virginia*. Disponível em: <www.religioustolerance.org/virg_bil.htm>. Acesso em: 15 set. 2010.
- BIRCHLER, Allen. *The anti-evolutionary beliefs of William Jennings Bryan*. *Nebraska History* 54. April 1973.
- BOYD, Julian P. (editor) *The Papers of Thomas Jefferson, volume 2: January 1777 to June 1779*. Princeton, 1950.
- BOURDIEU, Pierre. *Le champ scientifique. Actes de la recherche em sciences sociales*. Paris: Ed. du Seuil, 1976.
- BRADLEY, Walter L. *The Trustworthiness of Scripture in Areas relating to Natural Science*. Disponível em: <<http://www.leaderu.com/offices/bradley/docs/trustworthiness.html>>. Acesso em: 06 out. 2011.

- BRYAN, William Jennings. *Closing Statement of William Jennings Bryan in the Trial of John Scopes*. Given in Dayton, Tennessee, 1925.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Secularização e reencatamento: a emergência dos novos movimentos religiosos*. In: BIB, São Paulo, número 56, 2003.
- CARPENTER, Joel A. *Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942*. In: MARTY, Martin E. *Modern American Protestantism and Its World: Fundamentalism and Evangelicalism*. Munich: K. G. Saur, 1993.
- CARR, B. J. & REES, M. J. *The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World*. Nature 278 (1979).
- CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais*. São Paulo: Vozes, 2006
- COLLINS, Francis S. *A linguagem de Deus*. São Paulo: Editora Gente, 2007.
- COX, William E. *An Examination of Dispensationalism*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1963.
- CRISMORE and R. FARNSWORTH. *Metadiscourse in popular and professional science discourse*. In: W. NASH. *The Writing Scholar: Studies in Academic Discourse*. Newbury Park, 1990.
- CROATTO, Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- CUNNINGHAM, Andrew. "Getting the game right: some plain words on the identity and invention of science", in: studies in the history and philosophy of science, 1988.
- DAVIS, Percival & KENYON, Dean H. *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*. Dallas: Haughton Publishing Co., 1993
- DAWNKINS, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, New York: W. W. Norton, 1986.
- _____ *River out of Eden*. New York: HarperCollins, 1996.
- DEMBSKI, William A. & RUSE, Michael, ed.. *Debating Design: from Darwin to DNA*. New York: Cambridge, 2004.
- DEMBSKI, William A. *The End of Christianity*. Tennessee: B&H Publishing Group, 2010.
- _____ *The Design Revolution*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2004.
- _____ *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot be Purchased without Intelligence*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2002
- _____ *Intelligent Design: the bridge between science & theology*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 1999.
- _____ *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. New York: Cambridge, 1998.
- _____ *What Every Theologian Should Know about Creation, Evolution, and Design*. Disponível em: <<http://www.freerepublic.com/focus/fr/603551/posts>>. Acesso em 17 jul. 2011
- _____ *In Defense of Intelligent Design*. Kentucky: Southern Baptist Theological Seminary, 2005.
- _____ *Irreducible Complexity Revisited*. Disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2004.01.Irred_Compl_Revisited.pdf>. Acesso em : 25 jul. 2011.
- _____ *Ten Question to ask your Biology Teacher about Design*. Disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2004.01.Ten_Questions_ID.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2011.
- _____ *Irreducible Complexity Revisited*. Disponível em: <http://www.designinference.com/documents/2004.01.Irred_Compl_Revisited.pdf>. Acesso em 24 jun. 2011.
- _____ *Why President Bush Got It Right about Intelligent Design*, In: Barry HANKINS. *Evangelicalism and Fundamentalism*. New York: University, 2008.
- DENNETT, Daniel *Darwin's dangerous Idea: evolution and the meanings of life*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- DENTON, Michael. *Evolution: a theory in crisis*. Great Britain: Burnett Books, 1997.

- Discovery Institute. *The Wedge Strategy. Center for the Renewal of Science & Culture*. Disponível em: <<http://www.public.asu.edu/~jmlynch/idt/wedge.html>>. Acesso em 17 jul. 2011.
- DOBSON, E. & BAUER, Gary. *Children at Risk*. Dallas, Ed. Word, 1990.
- DOBZHANSKY, Theodosius. *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution* 1973.
- DODS, Marcus. *The Expositor's Bible: The book of Genesis*. London: Hodder & Stoughton, 1891.
- DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- DRIVER, S. R. *The book of Genesis*. London: Methuen & Co., 1903.
- EDDINGTON, Arthur. *The Nature of the physical world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- EDIS, Taner & YOUNG Matt. *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New creationism*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004.
- Edwards v. Aguillard*, 482 U.S. 578 (1987). Disponível em:
<http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0482_0578_ZS.html>. Acesso em: 16 jun. 2011.
<<http://www.talkorigins.org/faqs/edwards-v-aguillard/amicus1.html>>. Acesso em 16 jun. 2011.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIOT, Charles O. *The future of religion*. Harvard Theological Review, 1909.
- ELLIOT, Ralph H. *The message of genesis*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1961.
_____. *The Genesis Controversy and continuity in Southern Baptist chaos*. Georgia: Mercer University Press, 2005.
- ENGLER, Steven. *O Criacionismo*. In: Eduardo CRUZ. *Teologia e ciências naturais: teologia da criação, ciência e tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- ERICKSON, Millard J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- EUVÉ, François. *Darwin et le christianisme, vrais et faux débats*. Paris: Buchet Chastel, 2009.
- FERNGREN, Gary B. *Science and Religion: a historical introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.
- FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- FILHO, Carlos R. Caldas. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna, de Rejer Hooykaas*. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora* v. 6, n. 1 (1º semestre 2003. – pp. 138-140).
- FLANK, Lenny. *Deception by Design: The Intelligent Design Movement in America*. St. Petersburg, Flórida: Red and Black Publishers. 2007.
- FORREST, Bárbara & GROSS, Paul R. *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of intelligent design*. Oxford University Press, 2004.
- FORREST, Bárbara. *Understanding the intelligent design creationist movement*. Washington D.C.: Center for Inquiry, 2007. Disponível em:
<<http://www.centerforinquiry.net/uploads/attachments/intelligent-design.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2011.
_____. *The "Vise Strategy" Undone: Kitzmiller et al. v. Dover Area School District*, 2006. Disponível em:
<http://www.csicop.org/specialarticles/show/vise_strategy_undone_kitzmiller_et_al._v._dover_area_school_district/>. Acesso em 17 jul. 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A Origem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2000.
- FRAZER, James George. *Folk-Lore in the Old Testament*. London: Macmillan and Co., 1918.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GAYON, Jean. *Darwin et l'après-Darwin. Une histoire de l'hypothèse de sélection naturelle*. Paris: Kimé, 1992.
- GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una história política de la religión*. Trad. Esteban Molina. Madri: Trotta, 2005.
_____. *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. Barcelona: El Cobre Ediciones, 2003.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.
- GIBERSON, Karl & YERXA, Donald A. *Species of Origins: America's search for a creation story*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. *Clifford Geertz: a religião e a cultura*. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC– Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 2001.
- GOLDBERG, Michele. *Kingdom Coming: The Rise of Christian Nationalism*. New York: W.W. Norton, 2006.
- GREIMAS, A. J. e LANDOWSKI, E. *Análise do discurso em ciências sociais*. São Paulo: Global, 1986.
- Grupo de Entrevernes. *Signos y parábolas: semiótica y texto evangélico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- GUNKEL, Hermann. *The Legends of Genesis*. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901.
- HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1985.
- HAGUE, Canon Dyson. *A história da alta crítica*. In: TORREY, R. A. *Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005
- HANKINS, Barry. *Evangelicalism and fundamentalism, a documentary reader*. New York University, 2008.
- _____. *American evangelicals. A contemporary history of a mainstream religious movement*. New York: Ed. Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- HARRIS, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton, 2005.
- HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: *Construindo os Limites*. In: Revista de Estudo da Religião (REVER) PUCSP. Março/2007.
- HART, D.G. *That old time religion in modern America: Evangelical Protestantism in the Twentieth century*. Chicago: Ed. Ivan R. Dee Publishers, 2002
- HAUGHT, John F. *Deus após Darwin: uma teologia evolucionista*. Trad. Vera Whately – 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- _____. *Responses to 101 Questions on God and Evolution*. New York: Paulist Press, 2001.
- _____. *Science & Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press. 1995.
- HAWKING, S. W. *Uma nova história do tempo*, Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- HEAGLE, David. *A Bíblia e a crítica moderna*. In: TORREY, R. A. *Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005
- HEELAS, Paul & MARTIN, David. *Religion, modernity, and postmodernity*. Massachusetts USA Editora: Blackweel Publishers. 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ciência e Pensamento do Sentido*. In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEINEMAN, Kenneth J. *God is a conservative: religion, politics, and morality contemporary America*. New York: New York University Press, 2005.
- HYLAND, Ken. *Metadiscourse: exploring interaction in writing*. New York: Continuum, 2005.
- HODGE, Charles. *What is Darwinism?* New York: Scribner, Armstrong, & Company, 1874.
- HUNTER, James Davison. *Culture wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.
- IRONS, Peter. *Disaster in Dover: the trials (and tribulations) of intelligent design*. In: Montana Law Review vol. 63, nº 1. (2007), pp.59-87.
- JOHNSON, Phillip E. *Darwin no banco dos réus*. Trad. Enézio E. Almeida Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- _____. *Ciência, Intolerância e Fé*. Viçosa: Ultimato, 2007.
- _____. *Evolution as Dogma: The Establishment of Naturalism*. In: Robert T. PENNOCK, ed., *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. MIT Press, Cambridge, 2001.
- _____. *The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2002.

Kitzmiller, et al. v. Dover Area School District, et al. (400 F. Sup. 2d 707, Docket nº 4cv2688).

Disponível em: <http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2011.

KOYRÉ, Alexandre *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: PUF, 1962.

LAHAYE, Tim. *The Battle for the mind*. New Jersey: Old Tappan, 1980.

LECOURT, Dominique. *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. Paris: PUF, 1992.

LEVINE, L. W. *Defender of the Faith: William Jennings Bryan: The last decade, 1915-1925*. New York, 1965.

Léxico: Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003.

LINDSEY, Hal. *The 1980s: Countdown to Armageddon*. Grand Rapids, Mich, 1980.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government: And a Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2003.

LOURENÇO, Adauto. *Como tudo começou: uma introdução ao criacionismo*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas Tendências em Análise do Discurso*. Campinas: Pontes Editora, 1993.

MARCUM, James A. *Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã*. In: Revista de Estudos da Religião (REVER) PUCSP – Março/2007.

MARSDEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

_____. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

_____. *Everyone one's own interpreter? The Bible, Science, and Authority in Mid-Nineteenth-Century America*. In: HATCH, Nathan O. and NOLL, Mark A. *The Bible in America: Essays in Cultural History*. New York: Oxford University Press, 1982

MARTY, Martin E. and APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

MARTIN, William. *With god on our side: the rise of the religious right in America*. New York: Broadway Books, 1996.

MARTINICH, P. *Ensaio Filosófico: o que é, como se faz*. São Paulo: Loyola, 1996.

McGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre ciência e religião*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Loyola, 2005.

Meeting of the Religion and Science Association. Christian Faith and Life, 42 (1936)

MEYER, Diogo e EL-HANI, Charbel Niño. *Evolução: o sentido da biologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MOHLER JR., R. Albert. *Ateísmo remix: um confronto cristão aos novos ateístas*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 2009.

MONOD, Jacques. *Chance and Necessity*. New York: Vitage, 1972.

MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979-1980.

MOORE, James. *The post-darwinian controversies. A study of the protestant struggle to come to terms with Darwin in Great Britain and America 1870-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

MORRIS, Henry. *Scientific Creationism*. California: Master Books, 1974

_____. *Criação ou Evolução*. São José dos Campos: Ed. Fiel, 1996.

_____. *Biblical Creationism: what each book of the Bible teaches about creation and the flood*. California: Master Books, 2000.

_____. *Science and The Bible*. Chicago: Moody Press, 1951

_____. *The long war against God*. California: Master Books, 2000.

_____. *The twilight of evolution*. Grand Rapids: Baker Book House, 1963.

_____. *The Meaning of Evolution*. In: *Evolution and The Modern Christian*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company,

- MORRIS III, Henry. *The Big Three: major events that changed history forever*. California: Master Books, 2009
- NOLL, Mark A. *The Scandal of Evangelical Political Reflection*. In: NEUHAUS, Richard John and WEIGEL, George (ed.). *Being Christian Today: An American Conservation*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992.
- NUMBERS, Ronald L. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*. Harvard University Press, 2006.
- _____. *The Creationists*. In: LINDBERG, D. C.; NUMBERS, R. L. (orgs.). *God and Nature: historical essays on the encounter between Christianity and science*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- _____. *Creationism in 20th-Century America*. In: *Science* vol. 218, n° 4572, 1982.
Disponível em: <<http://www.kean.edu/~bregal/docs/Darwin/RonNumbers.pdf>> Acesso em: 20 dez. 2010.
- ORR, James. *As sagradas escrituras e as negações modernas*. In: TORREY, R. A. *Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005
- PALEY, William. *Natural theology*, 1802.
- PEACOCKE, Arthur. *Theology for Scientific Age*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. *Creation and the world of science*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- PENNOCK, Robert T. ed., *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. New York: Cambridge, 2001.
- PETERS, Ted & BENNET, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola e Unesp, 2003.
- PETERS, Ted & HEWLETT Martinez. *Evolution from creation to new creation*. Nashville: Abingdon Press, 2003.
- PHILLIPS, Kevin. *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. New York: Viking, 2006.
- PHY-OLSEN, Allene. *Evolution, Creationism, and Intelligent Design*. Santa Barbara, California: Greenwood, 2010.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora UNB, 1980.
- PORTELLA, Rodrigo. *Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização*. São Paulo: PUC – Revista de Estudo da Religião n° 2/2006.
- PRIEST, Gerald L. *William Jennings Bryan and the scopes trial: a fundamentalist perspective*. Detroit Baptist Seminary Journal, Fall 1999.
- RAMOS, Roberto. *A religião de Darwin*. São Paulo: Abba Press, 2009.
- RENAUT, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.
Revista Episteme, Porto Alegre, v. 11, n° 24 p. 360 – jul/dez. 2006.
- RINGENBERG, William C. *The Christian College: A History of Protestant Higher Education in America*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984
- RILEY, William B. *The menace of Modernism*. New York: Alliance Publishing, 1917.
- _____. *The World's Christian Fundamentals Association and the Scopes Trial*. *Christian Fundamentals in School and Church* 7, 1925.
- RYRIE, Charles C. *What you should know about inerrancy*. Chicago: Moody Press, 1981.
- ROBBINS, J. W. & MAGEE, N. *The sleeping giant has awoken: the new politics of religion in the united states*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2008.
- RUSE, Michel. *Metaphor in evolutionary biology*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 54. 2000.
- RUSSELL, Bertrand. *Science and Religion*. Oxford: OUP, 1997.
- RUSSELL, Colin A. *Correntes Cruzadas: interações entre ciência e fé*. São Paulo: Hagnos, 2004.
- _____. *Voices of American Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- _____. *Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*. Washington, DC: National Academy Press, 1999.
- SCHILLER, F. C. S. *Darwinism and Design Argument*. In: SCHILLER, F. C. S. *Humanism: Philosophical Essays*. New York: The Macmillan Co., 1903.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia – Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.
- SCOTT, Eugenie C. *Antievolution and creationism in the United States*. California, Berkeley: Annu. Rev. Anthropol. 1997. Disponível em: <http://bio.classes.ucsc.edu/bioe109/Old/Pre%202010%20Evo%20Website%20Materials/reading/Scott_1997.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2011.
- _____. *Evolution vs. Creationism: an introduction*. Berkley: University of California Press, 2005.
- SCOTT, Peter e CAVANAUGH, Wallace (eds.). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Ed. Blackwell Publishing, 2007.
- Science and Creationism: A view from the National Academy of Sciences*. Washington, DC: National Academy Press, 1999.
- SHANKS, Niall. *God, the Devil and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory*. Oxford University Press, 2004.
- SZASZ, Ferenc M. *William B. Riley and the Fight Against Teaching of Evolution in Minnesota*. Minnesota History, Spring 1969.
- THAXTON, Charles B. et. al. *The Mystery of Life's Origin: Reassessing Current Theories*. Dallas, Texas: Lewis and Stanley, 1984.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1997.
- TORREY, Reuben Archer. *The Fundamentals: a testimony to the truth*. Los Angeles: BIOLA University, 1909-1915.
- TOULOUSE, Mark G. *God in public: four ways American Christianity and public life relate*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- TOUMI, Naonuel. *A model for the investigation of reflexive metadiscourse in research articles*. University of Reading: Language Studies Working Papers, Vol. 1, 2009.
- TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma para compreender o mundo hoje*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.
- WEBB, George. *The Evolution Controversy in America*. Lexington: University of Kentucky Press, 1994.
- WEST, John G. *Darwin day in America: how our politics and culture have been dehumanized in the name of science*. Wilmington: ISI Books, 2007.
- WHITCOMB, John C. *A terra de onde veio?* São José dos Campos: Ed. Fiel, 1992
- WHITCOMB, John C. e MORRIS, Henry M. *The Genesis Flood*. Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961
- WILLIAMS, W. C. *William Jennings Bryan*. New York: Putnam, 1936
- WILLS, Garry. *Under God: religion and American politics*. New York: Simon and Schuster, 1990.
- WITT, Jonathan. *The origin of Intelligent Design*. Disponível em: <<http://www.discovery.org/a/3207>> Acesso em: 07 jul. 2011.
- WRIGHT, George F. *O transcurso da evolução*. In: TORREY, R. A. *Os Fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005.
- ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989.

ANEXO - 1
Filtro Explanatório

