

EVOLUCIONISMO VS CRIACIONISMO: UMA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

M. Patrão Neves

Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, Universidade dos Açores

e-mail: patrao@uac.pt

A temática do Evolucionismo *versus* Criacionismo, que me foi proposta, é profundamente filosófica uma vez que, para além da fundamentação biológica que exige, apela igualmente a perspectivas de interpretação da natureza e condiciona modelos de actuação sobre o real que são do domínio da filosofia. Assim sendo, este tema presta-se a uma ampla meditação filosófica que, nas actuais circunstâncias, cingirei a apenas três tópicos que considero de essencial relevância para contextualizar uma mais alargada reflexão futura, a saber: (1) da hegemonia de uma lógica finalista nos planos do conhecimento e da acção sob a perspectiva da Filosofia como saber universal; (2) do surgimento do evolucionismo e a imposição de um novo paradigma na percepção da natureza; (3) da validade do modelo biológico evolucionista no plano da acção e o espaço próprio da percepção criacionista.

DA HEGEMONIA DE UMA LÓGICA FINALISTA

A Filosofia, desde a sua mais remota génese, sempre olhou para a multiplicidade do real e para a diversidade dos seres numa tentativa de as compreender.

Na recuada época pré-clássica, do advento da racionalidade, são os mitos que, através de narrativas fantásticas, diferentes mas convergentes nas várias culturas, procuram explicar o mundo circundante e os seus fenómenos. Porém, à medida que a razão se vai afirmando, sobretudo na passagem do período pré-socrático para a época clássica da Filosofia, assiste-se a um esforço constante e sistemático de determinação de um princípio de inteligibilidade da unidade da multiplicidade e de identidade da diversidade, de um princípio organizador que opere a conversão do *caos* no todo harmonioso que é o *cosmos*.

Primeiro encontramos a “água” de Tales de Mileto, de-

pois o “infinito de Anaximandro e o “ar” de Anaxímenes. É sempre da designação da *arché* que se trata, isto é, do primeiro elemento ou origem material do mundo, a partir do qual toda a pluralidade derivaria e se constituiria, consistindo este igualmente um princípio intelectual do real. Seguem-se Parménides de Eleia, para quem o real é o que permanece imutável tal como é, e Heraclito de Éfeso, para quem todo o real é mudança, movimento. Aqui se começa a traçar o relacionamento, nem sempre articulado e complementar, entre o que a razão procura e o que os sentidos transmitem.

E temos também Platão e Aristóteles, pensadores que, iniciando o período clássico da filosofia, marcado não só pelo domínio da razão na compreensão do incógnito mas também pelo deslocar da atenção da *physis* (natureza) para o *anthropos* (homem), elaboraram explicações diferentes para preocupações comuns. Platão estrutura uma progressão do conhecimento desde a pluralidade que os sentidos lhe oferecem, na “caverna”, até à ideia suprema do “mundo das ideias”, o Bem, que, finalmente, lhe permite a inteligibilidade de todo o real a que acede apenas através do intelecto; Aristóteles preza a experiência

sensível e mantém-se próximo do real material que observa e tenta explicar na sua natureza constitutiva e no seu dinamismo transformador através da procura das primeiras causas, da compreensão da essência dos seres e do que neles é accidental, do que é apenas em potência e da sua realização ou actualização – acto puro, substância imutável, motor imóvel.

Com estes filósofos elaboram-se estruturas paradigmáticas da pensatividade que, no decurso da Antiguidade e ao longo da Idade Média, vão sendo desenvolvidas, integrando novos elementos fundamentais, como é o de um Deus único criador *ex-nihilo*. Não se trata então apenas de um princípio organizador dos seres, que opera a passagem do “caos” ao “cosmos”, mas de um princípio criador, que opera a passagem do “nada” ao “ser”, um princípio e fim absolutos da criação. Com diferentes soluções no decurso da história, o exercício da procura de unidade para a multiplicidade do real e para a diversidade dos seres é absolutamente indispensável para a compreensão do mundo, do homem e do transcendente – as grandes esferas do pensamento humano. Este princípio foi-se exprimindo diferentemente, ao longo dos séculos, – *arché* dos fi-

siólogos, o “Bem” de Platão ou o “motor imóvel” de Aristóteles, Deus para os filósofos medievais –, apresentando também diferentes visões da natureza (metafísica) e condicionando diferentes formas de acção humana (ética). Em todo o caso, a Filosofia ou saber universal, de que só mais tardiamente se foram constituindo e autonomizando as ciências, vai sempre estruturando, ao longo dos séculos, uma percepção finalista da natureza, em que cada etapa de complexidade corresponde a uma perfeição superior, e uma orientação teleológica para a acção humana, em que cada etapa de perfeição corresponde à realização de um fim superior.

Em ambos os planos, porém, tanto no do conhecimento da natureza como no da acção humana, o princípio de inteligibilidade manteve sempre a sua natureza teleológica, isto é: o princípio explicativo da realidade era também a sua causa final ou razão de ser.

A história da humanidade foi, pois, dominada por uma lógica finalista, ao nível do pensar como do agir, em que a física se explica pela metafísica, em que as opções se compreendem pelo fim a que se aspira, respectivamente, em que a causa eficiente e a causa final se apresentam como insepará-

veis, no aristotelismo clássico, em que o princípio e o fim se tocam, na escolástica. E é um princípio teleológico cristão, é a concepção de que há um desígnio inteligente transcendente em toda a realidade que perdura na modernidade, progressivamente questionado pela crescente valorização da experiência e do plano empírico e resistindo à crescente autonomia da razão.

DO NOVO PARADIGMA EVOLUCIONISTA

Esta lógica finalista, metafísica e também antropológica – sendo o homem a inteligência superior (“animal racional”) e expoente máximo da criação (“à imagem e semelhança de Deus”) – na compreensão da realidade física circundante, da natureza, como também da pluralidade dos seres, e do homem, que, sob diferentes matices se foi perpetuando até à contemporaneidade, apenas foi decisivamente desafiada pela teoria evolucionista, estruturada e sistematizada por Charles Darwin, na segunda metade do século XIX.

O ponto de partida agora adoptado – diametralmente oposto do anterior – é o de procurar uma explicação natural para a natureza, na extraordinária diversidade

dos seres que evidencia. Eis o que Darwin fará essencialmente através da formulação de duas teses fundamentais que comprova em *Sobre a origem das espécies através da selecção natural*, de 1859. A primeira é a de que a descendência dos seres não se processa de forma imutável, mas vai sofrendo modificações ao longo das sucessivas gerações, à margem de qualquer desígnio prévio, superior e extrinsecamente estabelecido. Trata-se da “teoria da descendência com modificação” que, já anunciada na “teoria da descendência” que Lamarck havia apresentado em 1780, vai para além da hipótese lamarckiana insustentável da hereditariedade das características adquiridas segundo um processo animado por uma força interior conducente a uma maior perfeição na escala da natureza. A perspectiva lamarckiana é ainda, afinal, finalista. Para Darwin, estas modificações, que decorrem do processo de adaptação dos seres vivos ao seu meio ambiente de forma a potencializarem as possibilidades de sobrevivência da espécie, vão-se perpetuando hereditariamente por um processo que ele designa de “selecção natural”, isto é, em que prevalecem apenas aquelas que se comprovarem estratégias de sucesso. A perspectiva darwi-

niana rompe agora com o finalismo e abre-se à aleatoriedade, à admissibilidade do contingente e da precariedade.

A “selecção natural” constitui-se, pois, como a explicação natural para a diversidade das espécies – no que consiste a segunda das teses fundamentais de Darwin ou pilares do evolucionismo. Também em relação a este aspecto poderíamos acrescentar não ser absolutamente inédito uma vez que a noção de selecção natural já havia sido anteriormente referida por Thomas Malthus, entre outros – influência que Darwin explicitamente reconhece. É este, porém, que não só elabora a teoria da selecção natural como a apresenta como mecanismo que, favorecendo a reprodução dos indivíduos que melhor se adaptam ao seu meio, justifica as modificações das espécies (o surgimento de novas, como o desaparecimento de algumas outras, além da perpetuação de modificações ao longo de gerações) e, assim também, a sua actual diversidade.

Estes dois pilares do evolucionismo permitem a Darwin explicar a origem filogenética das espécies e a sua variabilidade, à margem de toda a expressão de finalismo, e especificamente de qualquer desígnio inteligente, rejeitando que a natureza evolua de acordo com

um projecto previamente traçado por uma entidade superior e extra-natural ou metafísica (numa inteligibilidade descendente, *top-down*), mas antes segundo uma descendência comum (numa inteligibilidade ascendente, *bottom-up*), a que se acrescenta o acaso de uma variabilidade espontânea ou aleatória, condicionada por alterações exteriores, do meio ambiente, potencialmente hereditária, mas sujeita a um mecanismo de selecção natural que determina as características que se conservam ao longo de gerações de espécies que evoluem e as que não prevalecem ditando frequentemente a extinção da espécie também.

A afirmação da evolução orgânica das espécies e o traçar da sua genealogia, inclusivamente a reconstrução mais tardia da evolução dos homínidos, implica pois a formulação de um novo princípio de inteligibilidade do real e dos seres que contrapõe a “variação aleatória” ao “desígnio inteligente” e a noção de “acaso” à de “fim”. Estes aspectos são ainda radicalizados por autores como Stephen J. Gould que, sobretudo em *L'éventail du vivant*, de 1997¹, acentua a im-

portância da variação aleatória e do acaso no sentido não só de ultrapassar o finalismo mas também a concepção de uma evolução progressiva que conduz ao homem como etapa actualmente superior do processo evolutivo da vida.

Quaisquer que sejam as orientações do evolucionismo contemporâneo, os pilares axiais do evolucionismo avançados por Darwin estabelecem um novo paradigma ao nível do conhecimento da natureza e da diversidade dos seres vivos que ainda hoje prevalece no plano da objectividade racional por que se constituem as ciências. Actualmente, de acordo com o “estado da arte” das ciências biológicas, não é mais possível sustentar uma perspectiva teleológica sobre a natureza sem abandonar o espaço científico. Não pretendo, porém, afirmar que a ciência esgota o nosso questionamento sobre a natureza, como sobre o real ou sobre a diversidade dos seres. A ciência responde-nos ao “que é” e “como é” mas não ao “porque é como é” – questão sobre o sentido que ultrapassa a competência das ciências e apela de novo à reflexão filosófica.

Não obstante, o entusiasmo em relação ao “novo mundo” que o evolucionismo abriu e os desenvolvimentos plurais que

1 Stephen Jay Gould, 1997. *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*, 210 pp. Éditions du Seuil, Paris.

fundamentou e continua a inspirar permitiram que, sobretudo entre os biólogos, se pretendesse alargar a validade do paradigma evolucionista do plano do conhecimento ao da acção, à semelhança do que antes se verificava com a lógica finalista e na sua substituição definitiva. Neste contexto, assistimos sobretudo à tese de uma fundamentação biológica ou natural da ética, a qual tem sido bem e fortemente divulgada para o grande público por Jean-Pierre Changeux, em que se apresenta a orientação da acção humana para o bem, a moral, como característica humana resultando da própria evolução. Assim sendo, a acção moral passaria a ser um produto da necessidade da natureza, da aleatoriedade da sua evolução e não mais da liberdade – conceito condenado à extinção.

DO PRINCÍPIO MORAL DA ACÇÃO

Afirmámos anteriormente que a hegemonia do passado de uma lógica finalista se aplicava tanto ao plano do conhecimento, como ao da acção. Com efeito, o finalismo tradicional não era apenas metafísico, na compreensão da multiplicidade do real e na diversidade dos seres vivos segundo uma in-

teligência exógena, mas também moral, na assunção de que é a espiritualidade que exprime a intencionalidade da acção e a distingue de uma mera reacção de ordem biológica.

A questão do princípio da natureza *versus* princípio do espírito na determinação da acção moral começa a ser intensamente debatida no domínio filosófico desde a segunda metade do século XIX; entretanto, os cientistas apenas se lhe começam a referir de forma sistemática na década de 90 do século XX, a partir dos progressos verificados nas neurociências e a relação tendencialmente causal que estas estabelecem entre as disposições neuronais e o juízo moral.

O confronto entre a pretensa fundamentação natural da ética, na concepção de que a consciência moral resulta exclusivamente de um processo evolutivo das espécies sendo determinado pelo princípio da natureza, e a tradicional reivindicação da especificidade do juízo moral, na concepção de que a consciência moral constitui uma manifestação da dimensão espiritual do homem irreduzível a qualquer característica psico-física, encontra-se reproduzido, em algumas das suas posições mais representativas, num estimulante

diálogo entre o neurocientista Jean Pierre Changeux e o filósofo Paul Ricoeur na obra *O que nos faz pensar. A natureza e a regra*, de 1998², muito em particular na secção dedicada à “evolução darwiniana e normas morais”.

Jean-Pierre Changeux considera que o novo paradigma evolucionista na compreensão da natureza tem implicações significativas no domínio da ética, na medida em que anula todo desígnio divino e qualquer posição antropocentrada – características da moralidade humana. Assim sendo, importará reformular a nossa compreensão da origem da moralidade o que, segundo o biólogo, o evolucionismo faz,

“oferecendo-nos um homem que possui não somente um ‘sentido moral’, mas também todas as predisposições para a avaliação moral necessária à deliberação ética, predisposições tais como a capacidade de representação, a função de atribuição que diz respeito ao outro como a si mesmo... , ou ainda a função de avaliação.” (1998: 212).

A dimensão somática do homem, o sistema neuronal humano, arquitectam o sentido moral, de tal forma que, por exemplo,

uma lesão do córtex parietal direito implica perturbações proporcionais no comportamento social do indivíduo. Deste modo, a ética, como também as convenções socioculturais, corresponderiam a uma estratégia de sobrevivência da espécie humana, ou a um processo evolutivo, tal como o apontado altruísmo em algumas espécies, nomeadamente de insectos.

Ricoeur, assumindo inequivocamente os contributos do evolucionismo de Darwin, não rejeita mesmo a sua radicalização por Stephen J. Gould que, na eliminação absoluta do finalismo, traça uma dispersão absoluta da vida, permitindo ao filósofo afirmar que

“não há nada a esperar do espectáculo disperso da vida para compreender a moralidade” (1998: 203).

Ou seja, não é na dispersão extrema da explosão da vida sem qualquer lógica intrínseca, orientadora da evolução e unificadora da diversidade, que se pode encontrar um fundamento para a moralidade humana. Ricoeur utiliza assim os argumentos dos opositores para se lhes opor; serve-se das teses dos evolucionistas para contrariar uma usurpação naturalista da moralidade.

E prossegue com o que constitui o cerne do seu argumento para rejeitar a biologização da moral

2 Jean-Pierre Changeux et Paul Ricoeur, 1998. *Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, 350 pp. Éditions Odile Jacob, Paris.

ao mesmo tempo que afirma o carácter incontornável de uma perspectiva antropológica, de uma referência ao homem... Ricoeur evidencia que é sempre e necessariamente

“a partir de uma posição moral admitida que se parte para a pesquisa dos seus antecedentes biológicos” (1998: 225).

Ou seja, é sempre a partir do homem, da consciência da sua vida moral e da procura de explicação para uma moral já constituída, que ele pode encetar um percurso regressivo no curso da evolução das espécies, da sua própria realidade às origens da vida, identificando os elementos que, no comportamento dos animais, prenunciam a moralidade humana, nas características que lhe conhecemos como seja a do altruísmo. Mas então, trata-se afinal de um processo de escolha, “na profusão das linhas” evolutivas, daquelas que “colocadas numa sequência, se orientam para o humano”, num novo tipo de “selecção” que ele designa de “inteligível”.

Este processo descendente, da autoria do homem, é de ordem (re)construtiva, não comprovando um processo ascendente, da autoria da natureza, de ordem constitutiva. Será sempre o homem, enquanto ser moral e assim também

na posição privilegiada de que o evolucionismo o pretende destituir, que escolhe, da pluralidade dos caminhos da vida, aqueles que melhor se lhe parecem adequar a uma explicação natural da moral.

Em suma, a teoria evolucionista não estabelece uma fundamentação natural da vida moral, não estabelece uma relação causal entre a constituição somática, entre as predisposições neuronais e a moralidade humana, se bem que se evidencie como indispensável para a emergência da moral: é “condição para” mas não “causa de”. Deste modo, a validade da teoria evolucionista circunscreve-se ao plano do conhecimento da natureza e da diversidade da vida, mas não se estende ao plano da deliberação da acção e do exercício da liberdade em que a moral se constitui.

No plano da acção, no domínio da moral, podem emergir legitimamente valores não materiais e interpretações de sentido, ambos expressão da actividade espiritual do homem. Aqui, o criacionismo, enquanto interpretação do sentido da realidade do nosso mundo e da diversidade dos seres, enquanto alicerçado no valor supremo da fé na existência de um Deus criador absoluto, tem o seu espaço próprio

e uma validade circunscrita aos que partilham os mesmos valores e adoptam a mesma interpretação do mundo. O criacionismo não precisa, pois, de entrar em conflito com o evolucionismo, cuja validade se restringe à compreensão da natureza na sua diversidade das espécies; muito menos invalida o evolucionismo ou é comprometido por ele, numa suposta contraditoriedade reciprocamente excludente. O criacionismo não pode negar nem pode ser negado pelo evolucionismo porque os dois se desenvolvem em distintos espaços de validade, uma vez que o

criacionismo se desenvolve à margem da ciência e o evolucionismo não logrou fundamentar a moral.

É que, para além da descrição do que é (natureza) haverá sempre espaço para o que deve ser (moral), para além conhecimento da realidade tal como é (ciência), haverá sempre espaço para a atribuição de um sentido para “o que é como é” (crença). Porque o homem, enquanto ser natural, vive numa dimensão psíquica e física que lhe é dada, mas enquanto ser espiritual, vive num horizonte de sentidos que lhe compete inventar.