

**FACULDADES EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

TIAGO VALENTIM GARROS

CIÊNCIA, BÍBLIA E TEOLOGIA: DARWIN E O MOVIMENTO EVANGÉLICO

São Leopoldo

2018



TIAGO VALENTIM GARROS

CIÊNCIA, BÍBLIA E TEOLOGIA: DARWIN E O MOVIMENTO EVANGÉLICO

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de concentração: História das  
Teologias e Religiões

Orientador: Dr. Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G243c Garros, Tiago Valentim  
Ciência, bíblia e teologia: Darwin e o movimento  
evangélico / Tiago Valentim Garros; orientador Rudolf von  
Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2018.  
356 p. : il. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-  
Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2018.

1. Evangelicalismo. 2. Evolução. 3. Criacionismo. 4.  
Inerrância I. Sinner, Rudolf Eduard von, 1967. II. Título.

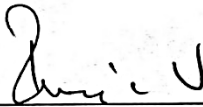
TIAGO VALENTIM GARROS

**CIÊNCIA, BÍBLIA E TEOLOGIA: DARWIN E O MOVIMENTO EVANGÉLICO**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: História das Teologias  
e Religiões

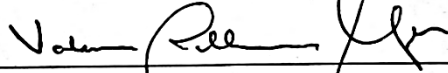
Data de Aprovação: 26 de março de 2018

Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)



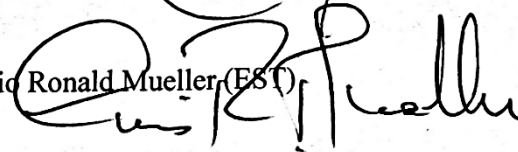
---

Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (EST)



---

Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)



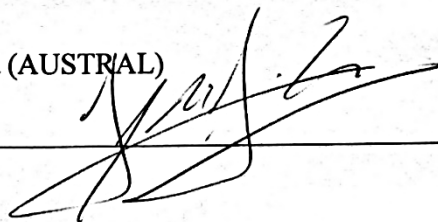
---

Prof. Dr. Erico João Hammes (PUCRS)



---

Prof. Dr. Ignácio Silva (AUSTRAL)



---



## AGRADECIMENTOS

À minha família: pai, mãe, tias e irmãos, que me ensinaram que “os livros [...] são como portas encantadas / que levam a lindas terras /onde moram anões e fadas [...]”, mas que me estimularam a conhecer sempre mais do Livro dos Livros e do seu Autor;

À minha esposa Mariana, que me suporta em todos os sentidos, em todas as minhas (in)decisões;

Ao meu orientador Prof. Dr. Rudolf von Sinner, que sempre instiga seus alunos com leituras desafiadoras e modela muito bem o que desejo como cristão evangélico: a excelência acadêmica com a piedade de quem segue o caminho da cruz;

Ao meu amigo e tutor Ignácio Silva, que, acreditando sempre em mim, oportunizou as experiências acadêmicas internacionais sem as quais este trabalho não seria possível;

*Ao Ian Ramsey Centre for Science and Religion* da Universidade de Oxford, na pessoa de seu diretor Prof. Dr. Alister McGrath e de seu *Research Director* Father Dr. Andrew Pinsent, que de braços abertos receberam um humilde estudante latino-americano para compartilhar de seu mundialmente reconhecido programa em Ciência e Religião e conviver com os melhores *young scholars* que já conheci;

À *John Templeton Foundation*, por viabilizar financeiramente as iniciativas do projeto “*Science, Philosophy, and Theology: Latin American perspectives*”, dentre elas os três workshops entre 2015-2017 e o tempo “sanduíche” que passei na Universidade de Oxford de Janeiro a Julho de 2016;

À Faculdades EST por receber de portas abertas e treinar um biólogo que resolveu se aventurar por mares teológicos;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento desta pesquisa.

## DEDICATÓRIA

À Mariana, João e Lúcia: minha família.





## RESUMO

Este trabalho analisa as relações históricas entre a religião cristã e a ciência, com especial ênfase no protestantismo evangélico e sua conturbada relação com a biologia evolutiva de Charles Darwin. Na primeira parte é feito um apanhado histórico das relações ciência e religião desde a revolução científica até a publicação de “A Origem das Espécies”, ressaltando o seu *locus* no contexto da Teologia Natural Inglesa e sua recepção junto aos evangélicos da época. Na segunda parte, caracteriza-se o movimento evangélico quanto aos seus atributos distintivos e ênfases históricas, destacando-se especialmente seus pressupostos filosóficos e epistemológicos no empirismo indutivo baconiano e no Realismo do Senso Comum Escocês. Traça-se um panorama histórico de sua relação com o movimento fundamentalista e sua tentativa de renovação, até sua configuração na América Latina. Na terceira parte, analisa-se o movimento criacionista como uma síntese da maneira evangélica de se ler e interpretar a Bíblia, ancorada em sua base filosófica fundacionalista baseada na doutrina da inerrância das Escrituras. A partir daí aponta-se os problemas da formulação popular de inerrância, propondo-se uma reformulação do princípio através do exemplo do arquiteto do conceito no séc. XIX: B.B. Warfield (1851-1921). Esta reformulação ancora-se na doutrina da encarnação, que argumentamos fornecer uma estrutura plenamente satisfatória para uma sólida doutrina das Escrituras e melhores relações evangélicas com o método histórico-crítico de interpretação da Bíblia, e conseqüentemente com a ciência evolutiva.

**Palavras-chave:** Evangelicalismo. Evolução. Criacionismo. Ciência e Religião. Doutrina da Inerrância.



## **ABSTRACT**

This work analyzes the historical relations between the Christian religion and science, with special emphasis on evangelical Protestantism and its troubled relationship with Charles Darwin's evolutionary biology. In the first part we make a historical survey of the relationship between science and religion from the scientific revolution to the publication of "The Origin of Species", highlighting its locus in the context of English Natural Theology and its reception among evangelicals at the time. In the second part, we characterize the evangelical movement in regard to its distinctive attributes and historical emphases, especially highlighting its philosophical and epistemological assumptions in Baconian inductive empiricism and in Scottish Common Sense Realism. We then trace a historical overview of its relationship with the fundamentalist movement and its attempt of renewal through Fuller Seminary's lead, until its configuration in Latin America. The third part analyzes the creationist movement as a synthesis of the evangelical way of reading and interpreting the Bible, anchored in its foundationalist epistemology based on the Doctrine of the Inerrancy of Scripture. From here, we point out the problems of the popular formulation of inerrancy, proposing a reformulation of the principle through contemporary examples that echo the example of the architect of the concept in the 19<sup>th</sup> Century: B.B. Warfield (1851-1921). This reformulation is anchored in the Doctrine of the Incarnation, which we claim to provide a fully satisfactory structure for a solid Doctrine of Scripture and for better evangelical relationships with the historical-critical method of interpretation of the Bible, and consequently with evolutionary science.

**Keywords:** Evangelicalism. Evolution. Creationism. Science and Religion. Doctrine of Inerrancy.



*There is grandeur in this view of life, with its several powers,  
having been originally breathed by the Creator  
into a few forms or into one;  
and that, whilst this planet has gone cycling on  
according to the fixed law of gravity,  
from so simple a beginning  
endless forms most beautiful  
and most wonderful have been,  
and are being,  
evolved.*

- Charles Darwin (1809-1882)  
*The Origin of Species*

*Rien n'est plus dangereux qu'une idée, quand on n'a qu'une idée.*

Alain  
(Émile-Auguste Chartier, 1868-1951),  
*Propos sur la religion*, 1938, n. 74



## **Lista de Abreviaturas**

**AEC** – Antes da Era Comum

**CELA** - Conferência Evangélica Latino-Americana

**CLADE** - Congresso Latino-Americano de Evangelização

**CMI** – Conselho Mundial de Igrejas

**COMIN** - Conselho Missionário Internacional

**CSBI** – *Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (Declaração de Chicago sobre Inerrância Bíblica)

**CTA** – Criacionismo da Terra-Antiga, ou criacionistas da Terra antiga, conforme o contexto.

**CTJ** – Criacionismo da Terra-Jovem, ou criacionistas da Terra jovem, conforme o contexto.

**EC** – Era Comum

**ETS** – *Evangelical Theological Society*

**FTL** - Fraternidade Teológica Latino-Americana

**MDI** – Movimento do Design Inteligente

**MI** – Missão Integral

**NAE** - *National Association of Evangelicals*

**TMI** – Teologia da Missão Integral

**TN** – Teologia Natural

v. **AA** – Tradução Almeida Atualizada (versão da tradução bíblica)

v. **ACRF** – Tradução Almeida Corrigida Revisada e Fiel (versão da tradução bíblica)

v. **NVI** – Tradução Nova Versão Internacional (versão da tradução bíblica)

**WEA** – *World Evangelical Alliance*

### **Notas explicativas:**

1) Todas as traduções são próprias, exceto quando indicado em contrário.

2) Usaremos como padrão o itálico para palavras estrangeiras e o negrito para destaques e ênfases. Nas referências, em negrito estão os títulos das obras ou periódicos, conforme norma da Associação Brasileira de Normas Técnicas.





## SUMÁRIO

ÍNDICE DE FIGURAS .....	25
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>19</b>
1.1 Mapeando um terreno.....	24
<b>2 DEUS E O ESTUDO DE SUA CRIAÇÃO .....</b>	<b>31</b>
2.1 Introdução: Foucault e as epistemes .....	31
2.2 <i>Scientia</i> e <i>Religio</i> ao longo da história .....	32
2.3 As relações ciência e religião na revolução científica .....	44
2.4 Natureza e Teologia Natural .....	55
2.4.1 Físico-Teologia e <i>contrivance</i> .....	63
2.4.2 William Paley – <i>Natural Theology</i> (1802) .....	70
2.4.3 A argumentação de Paley .....	73
2.4.3.1 A causalidade divina e as causas secundárias .....	78
2.5 De Paley a Darwin (1802-1859).....	83
2.5.1 Os Tratados de Bridgewater .....	90
2.5.2 O distanciamento da tradição de “provar Deus” .....	97
2.5.3 John Henry Newman e o design .....	100
2.6 O ambiente intelectual antes da publicação de “A Origem das Espécies”.....	103
2.6.1 O ambiente sociocultural e político-econômico .....	108
2.6.2 O utilitarismo e o capitalismo <i>laissez-faire</i> .....	111
2.6.3 Thomas Malthus.....	112
2.7 Darwin: o homem e sua teoria .....	114
2.7.1 Os anos iniciais.....	114
2.7.2 Darwin em Cambridge .....	116
2.7.3 A bordo do Beagle .....	119
2.7.4 Os anos cruciais: 1836-1839 .....	124
2.7.5 Darwin e seu <i>Magnum Opus</i> : A Origem das Espécies .....	127
2.7.5.1 Darwin, Religião e a Origem das Espécies .....	129
2.7.5.2 A recepção de “A Origem das Espécies” .....	130
2.7.6 Análise do panorama .....	138
2.7.6.1 Darwin, Teologia Natural e teleologia .....	143

2.7.6.2 Darwin e o protestantismo evangélico.....	146
2.8 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 2.....	153
<b>3 DEUS E SEU POVO: OS EVANGÉLICOS</b> .....	<b>157</b>
3.1 Os evangelicalismos: definindo os termos .....	157
3.2 Quem é o evangélico? .....	160
3.2.1 O quadrilátero de Bebbington .....	162
3.3 O evangelicalismo como fenômeno tipicamente iluminista .....	167
3.4 O Realismo do Senso Comum Escocês .....	171
3.5 O protestantismo americano na “era de ouro” .....	177
3.6 A crise do “modernismo” .....	182
3.7 O movimento fundamentalista.....	189
3.7.1 Efervescências iniciais: a formação de uma coalizão .....	189
3.7.2 A controvérsia fundamentalista-modernista .....	197
3.7.2.1 O Julgamento Scopes .....	201
3.7.3 O rescaldo da controvérsia .....	205
3.8 O neo-evangelicalismo: ruptura com o fundamentalismo.....	207
3.8.1 Neo-evangélicos: melhores relações com a ciência .....	213
3.9 O Protestantismo no Brasil.....	217
3.9.1 Evangélicos, fundamentalistas e evangelicais no Brasil e Am. Latina ....	219
3.9.2 O Congresso de Lausanne (1974) e a Missão Integral .....	227
3.10 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 3.....	233
<b>4 O LIVRO DE DEUS E A CIÊNCIA</b> .....	<b>245</b>
4.1 O movimento criacionista .....	245
4.1.1 O panorama na era pré-Julgamento Scopes .....	248
4.1.2 George McCready Price.....	254
4.1.3 <i>The Genesis Flood</i> e o “Criacionismo Científico” .....	257
4.1.4 Criacionismo pós-Morris e o Movimento do Design Inteligente.....	260
4.1.5 Ciência e Bíblia segundo o Criacionismo da Terra-Jovem.....	265
4.2 A doutrina das Escrituras segundo os evangélicos .....	273
4.2.1 A interação evangélica com as “ciências bíblicas” .....	275
4.2.2 A origem da inerrância .....	277
4.2.3 Seminário Fuller e a questão da inerrância.....	278
4.2.4 O <i>Chicago Statement on Biblical Inerrancy</i> (CSBI) .....	283

4.2.5 A ciência na doutrina da inerrância.....	287
4.2.6 Inerrância, infalibilidade e literalismo .....	290
4.2.7 A crítica à doutrina da inerrância e ao CSBI .....	293
4.2.7.1 A epistemologia fundacionalista .....	298
4.2.7.2 Uma Bíblia encarnada: o engajamento construtivo com o método histórico-crítico de Peter Enns e Kenton Sparks .....	301
4.3 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 4 .....	309
4.3.1 O criacionismo como supressão da dimensão encarnada da Bíblia.....	311
4.3.2 A encarnação e a acomodação .....	312
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>317</b>
5.1 Benjamin B. Warfield: um modelo evangélico a ser seguido .....	322
5.2 Considerações Finais .....	329
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>333</b>

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Campanha ateísta nos ônibus de Londres.....	20
Figura 2 – Cartum: “O modernismo”.....	189
Figura 3 – Cartum: “A hipótese darwiniana da evolução”.....	200
Figura 4 – Cartum: “A Descida do Modernismo”. .....	201
Figura 5 - Princípio “Mensagem-Incidente” .....	314



## 1 INTRODUÇÃO

O então Bispo de Durham e celebrado *scholar* do Novo Testamento N.T. Wright conta que, quando trabalhou na belíssima Abadia de Westminster, no coração da capital britânica Londres, costumava responder à seguinte pergunta, normalmente feita por norte-americanos, após os cultos: “é verdade que Charles Darwin está enterrado aqui, numa igreja?” Certo dia, ao perceber a rota que uma americana que havia perguntado isso tomou, ele lhe disse: “Senhora, na verdade eu acho que a senhora está exatamente pisando nele!”, ao que ela respondeu, enfaticamente: “Ah, que bom!”<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, ele conta que crianças britânicas frequentemente deixavam bilhetes em seu túmulo escritos “*Thank you, we love you, Mr. Darwin!*”

Sobre os dois grupos de pessoas, Wright faz-se a pergunta: o que lhes foi ensinado a respeito de Darwin? Seriam as crianças britânicas ensinadas que o mundo vivia numa tenebrosa era de sombras, marcada por superstição e ignorância sob os grilhões da religião, com Darwin pessoalmente trazendo a civilização ocidental para a luz, conhecimento e felicidade oriundas do fim da religião e suas amarras? E os americanos, o que fez com que o próprio pronunciar do nome do naturalista inglês fosse um grito de guerra sob o qual exércitos se armam em suas trincheiras?

E nós, no Brasil? Como respondemos ao ouvir o nome de Charles Darwin pronunciado? Infelizmente, minha experiência como graduando em Ciências Biológicas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul assemelha-se muito com o relato de Wright sobre os britânicos. Na universidade brasileira, tipicamente, o nome de Darwin é associado com o “homem que matou Deus”, e com isso trouxe a nós os benefícios que a campanha de Richard Dawkins promulgava nos ônibus britânicos há alguns anos (ver. Fig. 1).

---

<sup>1</sup> WRIGHT, Nicholas Tom. **Surpreendido pelas Escrituras**. Tradução de Valéria L. D. Fernandes. Viçosa, MG: Ultimato. p. 14.

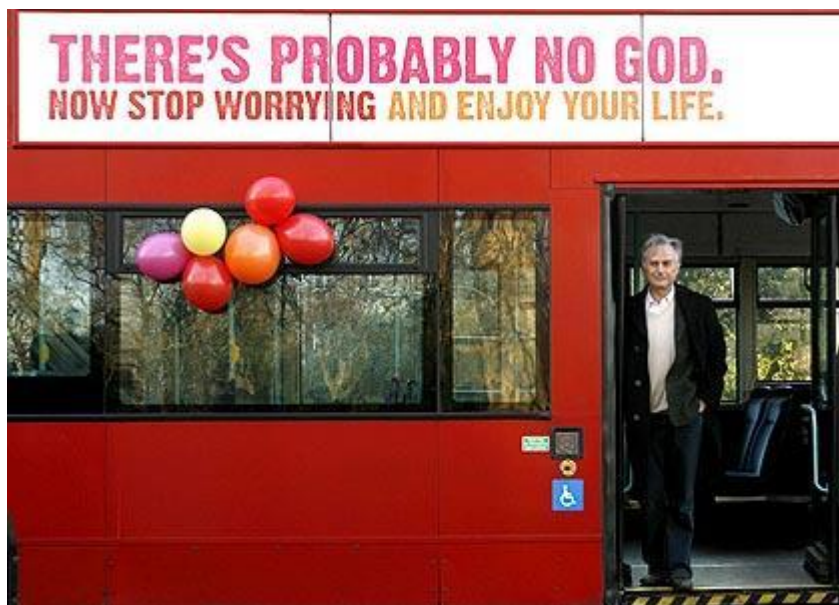


Figura 1 - Campanha ateísta nos ônibus de Londres liderada por Richard Dawkins, onde se lê “Provavelmente não há Deus. Agora pare de se preocupar e aproveite sua vida.” Cf. BECKFORD, Martin. Atheist buses denying God’s existence take to streets – **The Telegraph**. 6 jan 2009. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/news/newsttopics/howaboutthat/4141765/Atheist-buses-denying-Gods-existence-take-to-streets.html>>. Acesso em: 1 fev. 2018.

Conforme esta percepção, Darwin teria decretado o fim de Deus quando da publicação de sua obra prima “A Origem das Espécies” em 1859, e somente pessoas incultas, estúpidas, ignorantes continuariam crendo em seres imaginários como deuses, anjos, demônios, espíritos, etc.

Paralelamente aos meus anos de estudo na faculdade de Biologia, eu continuava a frequentar uma igreja evangélica, cujos líderes me alertaram para o perigo que minha fé corria, tanto ao adentrar a universidade, mas ainda mais por escolher estudar Biologia – curso em que o “homicida de divindades” era adorado, literalmente. Mas o que mais me impressionava era a literatura à qual tive acesso, já desde muito antes, que se apresentava como “ciência cristã”, a autointitulada “ciência da criação”. Os livros dessa ciência – e os professores, que por vezes assisti ao vivo em congressos e eventos para jovens – falavam de uma ciência muito diferente daquela que eu mesmo estava a aprender na universidade, e à qual estava acostumado nos livros das bibliotecas e nos documentários da TV. Enquanto Carl Sagan<sup>2</sup> falava nas manhãs de sábado que a Terra tinha 4,6 bilhões de anos, os meus livros de ciência da criação falavam que ela na verdade não passava de 6 mil anos,

---

<sup>2</sup> Carl Sagan (1934-1996) foi um astrônomo e divulgador científico, idealizador da série de TV “Cosmos”, talvez a série de ciências de maior sucesso na televisão mundial.

talvez 8 ou 10 mil. Enquanto os documentários falavam que os dinossauros estavam extintos há 65 milhões de anos, os palestrantes e livros da “ciência cristã” mostravam desenhos e até fotos dizendo que eles conviveram com os seres humanos, e foram destruídos no dilúvio. E o mais difícil, é que esta ciência completamente “alternativa” era o que a Bíblia ensinava – assim diziam. Ela era a palavra da verdade, sem erros de qualquer ordem, trazendo inclusive antecipações científicas que só seriam descobertas milênios mais tarde (várias delas no livro de Jó, a propósito). No final, eu deveria fazer uma escolha: acreditar nos livros, documentários, aulas da escola, etc., ou acreditar em Deus e sua inerrante Palavra Sagrada, interpretada corretamente pela “ciência da criação”?

A escolha era fácil, pois essa mesma Palavra Sagrada falava de Jesus, que se porventura eu não “aceitasse” antes de deixar esta vida na Terra, meu destino no inferno estava selado. Darwin e sua evolução eram, sim, associadas à danação eterna. Anos depois, conheci o fundador do movimento criacionista moderno, Henry Morris (de quem falaremos no capítulo 4 deste trabalho), e percebi a origem de tal associação. Segundo Morris, a teoria da evolução seria mesmo obra do próprio Satanás, em pessoa.<sup>3</sup>

Assim, esta tese é o culminar de uma longa jornada intelectual de descobrimento que busca, de forma ampla, responder à seguinte pergunta: **por que a tradição teológica evangélica da qual faço parte é especialmente tão refratária à ciência da evolução biológica de Charles Darwin?** Esta pergunta se desdobra em outras, que também nos interessam: Por que a minha experiência religiosa com Darwin era tão parecida com a da senhora americana que se alegrou por estar “pisando” no naturalista inglês? Quão tributária ao contexto norte-americano a minha formação evangélica era no Brasil? Quais as raízes dessa estrutura de pensamento que acaba por proclamar, dos púlpitos, ideias como a de Henry Morris, acima? Quais os movimentos históricos desenharam os contornos de uma tradição religiosa que tanta dificuldade tem em relacionar-se com a ciência, e em especial com a ciência evolutiva?

Assim, nossa pesquisa se assenta sobre os assuntos envolvidos nessas perguntas, a saber, as relações do movimento conhecido como evangelicalismo com

---

<sup>3</sup> MORRIS, Henry M. **The Troubled Waters of Evolution**. San Diego, CA: Creation-Life Publishers, 1982. p. 74-75.

as ciências naturais, em especial a teoria da evolução biológica de Charles Darwin. Em se tratando de um movimento religioso dentro do Cristianismo, há elementos essenciais que são inescapáveis em um estudo desta natureza, como a sua origem histórica, seus pressupostos filosóficos e sua maneira peculiar de relacionar-se com o livro do Cristianismo: a Bíblia Sagrada, porque nela residem as principais dificuldades entre o relacionamento entre Darwin e Deus para o evangélico. Isso nos leva a considerações sobre a doutrina das Escrituras e o método histórico-crítico, com o qual o evangelicalismo trava difícil relação. Mas antes, precisamos investigar o arcabouço histórico que cerca o evento Charles Darwin, pois devem haver elementos ali que nos ajudarão a entender a resposta evangélica a ele e sua ciência. Podemos dizer, então, que estas são nossas hipóteses para responder à pergunta principal: a resposta ao nosso porquê deve estar no tripé ciência, teologia e Bíblia, e suas inter-relações dentro do processo histórico. Por isso nosso trabalho é organizado nestes três capítulos, após a introdução: Cap. 2 – Deus e o Estudo de Sua Criação (Ciência); Cap. 3 – Deus e seu Povo: Os Evangélicos (Teologia); e Cap. 4 – O Livro de Deus e a Ciência (Bíblia), tudo isso embebido no fluir do rio da história.

Já de antemão queremos deixar explícito que durante as pesquisas fomos levados a caminhos não imaginados anteriormente, que modificaram bastante a ideia inicial que tínhamos ao adentrar os estudos de doutorado. Algumas ideias redundaram em becos sem-saída, e outras se tornaram surpreendentemente instigantes, o que se traduziu em páginas e mais páginas. Decidimos manter no texto final todas estas explorações, mesmo as que não redundaram em frutos como esperado, pois elas podem servir de inspiração a outros que porventura queiram se aventurar por algumas pontas que não ficaram tão bem amarradas no resultado final.<sup>4</sup>

Pesquisar sobre ciência e religião, evangelicalismo e a evolução orgânica nos leva para terrenos que englobam desde as ciências sociais, a história, a teologia e as ciências bíblicas, quanto a biologia, astronomia e outras ciências físicas como a geologia – sendo portando um estudo multi e interdisciplinar em que poucos indivíduos podem ser considerados realmente à altura do desafio. Esta tese é um primeiro passo, minha primeira humilde tentativa de seguir as clareiras abertas por estes verdadeiros

---

<sup>4</sup> Exemplo disso é o trecho sobre a Teologia da Missão Integral (ponto 5.2), cuja exploração era uma de nossas propostas iniciais no início deste período de estudos de doutorado.



“*polymaths*”<sup>5</sup> atuais, como Alister McGrath, John Polkinghorne, John H. Brooke, Ron Numbers e Peter Harrison, dentre vários outros pesquisadores de renome que formam nossa base de consultas neste trabalho. Não posso afirmar que me assento no ombro de gigantes, mas sim, consegui vê-los por cima do muro aqui de baixo nestes anos de convivência, e continuo olhando para eles, para tentar ver o que eles viram. Dessa forma, nossa pesquisa segue um percurso expositivo-exploratório, apoiando-nos neste e noutros autores, com alguns insights propositivos surgindo ao longo do caminho, principalmente nas partes que intitulamos “discussão”.

Para efeitos práticos, este trabalho foi organizado da seguinte maneira: no capítulo 2, trataremos da relação entre ciência e religião, analisando a complexa história desses termos e a influência mútua destes fenômenos humanos, culminando na tradição da Teologia Natural Inglesa, onde na verdade se inseriu o debate sobre Darwin e a religião cristã. Traçaremos a história de Darwin e a gênese de sua maior obra, que tanta polêmica causou e ainda causa nas fileiras evangélicas, principalmente.

No capítulo 3, identificamos o movimento religioso protestante que é nosso alvo neste estudo, conhecido como evangelicalismo. Trataremos das características identitárias deste grupo, pincelando sua origem histórica ao mesmo tempo que caracterizaremos o pano de fundo filosófico que está, em nossa opinião, na raiz dos problemas com a ciência evolutiva e com a crítica bíblica. Nos deteremos um pouco nos desenvolvimentos históricos que deram origem ao movimento fundamentalista, para a qual a ciência de Darwin foi fundamental, e então discutiremos os desenvolvimentos latino-americanos dessa tradição evangélica à época que buscou encontrar sua independência da América do Norte.

No quarto capítulo iremos abordar a questão da Bíblia Sagrada, e como sua interpretação determinou a invenção de uma “ciência evangélica”, o Criacionismo da Terra Jovem, sob a alcunha de “ciência da criação”. Logo após, analisaremos as questões que estão subjacentes à invenção deste fenômeno, a saber, a relação mal resolvida da teologia evangélica com o método histórico-crítico que motivou a criação de uma doutrina de inerrância das Escrituras. Por fim, concluiremos com uma abordagem para a Doutrina das Escrituras e da inerrância que julgamos ser

---

<sup>5</sup> Expressão em inglês usada para denotar um indivíduo que é proficiente em muitas áreas do conhecimento, comum no contexto da Inglaterra vitoriana.

verdadeiramente evangélica e capaz de fazer as pazes com a crítica histórica da Bíblia, possibilitando assim um armistício também para com a teoria de Darwin. Talvez surpreendentemente, esta abordagem está encravada no seio da própria origem da doutrina da inerrância no séc. XIX.

Iniciemos, pois, a nossa jornada mapeando o terreno, onde vamos expor nossos principais referenciais teóricos.

## 1.1 Mapeando um terreno

A história do que hoje conhecemos como ciência é notoriamente imbricada com a religião. Muitas tentativas de mapear o relacionamento entre estas duas áreas têm sido propostas, algumas com alto grau de aceitação e penetração, mas nem por isso isentas de críticas e limitações. Ian G. Barbour (1923-2013) é sem dúvida o autor do mais conhecido esforço neste sentido, por oferecer um simples e útil modo de mapear as relações entre as duas áreas em quatro categorias básicas: conflito, independência, diálogo e integração.<sup>6</sup> Segundo Barbour, ciência e religião historicamente se relacionaram segundo estas categorias, e isso se repete até hoje, ou seja: algumas pessoas veem ciência e religião como estando em eterno conflito, outras como independentes, mas igualmente válidas e importantes, outras como passíveis de diálogo e enriquecimento mútuo e outras intentam até uma integração entre ambas. Assim foi também no passado, para Barbour.

No entanto, há atualmente uma tendência mundial de “complexificar” essas relações, e alguns pesquisadores apontam as limitações da “tipologia quádrupla” de Barbour. Donovan Schaeffer, ex-professor associado de ciência e religião da Universidade de Oxford, resume bem o problema da análise de Barbour ao afirmar que “ela parte do pressuposto de que ciência e religião são: (i) fundamentalmente separadas e (ii) preocupadas prioritariamente com conhecimento”.<sup>7</sup> Barbour não faz a pergunta sobre o que é, em primeiro lugar, “ciência” nem o que é “religião”. Ele assume a posição do senso comum de que ciência e religião são “arquivos de conhecimento” e podem ser facilmente definidas e separadas.

---

<sup>6</sup> BARBOUR, Ian G. **Religion in an Age of Science**. San Francisco: Harper, 1990, e também em \_\_\_\_\_. **Quando a Ciência Encontra a Religião: Inimigas, Estranhas ou Parceiras?** Tradução de Paulo Salles. São Paulo: Ed. Cultrix. 2004. Orig.: **When science meets religion: enemies, strangers, or partners?** San Francisco: Harper, 2000.

<sup>7</sup> SCHAEFFER, Donovan. Slides de aula. Disciplina “*Science and Religion*”. Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, 19 jan. 2016.

Essa “complexificação” no estudo das relações ciência/religião deve-se principalmente a contribuição dos estudos da área chamada *intellectual history*, a “história das ideias”, representada especialmente por John H. Brooke e Peter Harrison, ambos ex-professores da cátedra de *Science and Religion* da Universidade de Oxford, bem como do geógrafo e historiador David Livingstone. Estes pesquisadores, apesar de reconhecerem a importância de Barbour - que de fato estabeleceu *Science and Religion* como uma área do conhecimento de pleno direito, fazendo com que, por exemplo, qualquer biblioteca de Oxford ou Cambridge possua uma seção intitulada *Science and Religion*<sup>8</sup> - , trazem um insight que não estava presente nos estudos do binômio ciência/religião: como a maneira como pensamos sobre as coisas – incluindo nossas classificações de ordens de conhecimento - mudou ao longo do tempo?

Em primeiro lugar, essa separação entre ciência e religião como empreendimentos completamente distintos data do final do século XIX e tem relação direta com as teorias de secularização pós-iluminismo. Ao mesmo tempo, surge a ideia de que estas categorias estariam em eterno conflito, ideia chamada pelos historiadores da ciência de “tese do conflito”<sup>9</sup> entre ciência e religião. Tal tese, também chamada de “mito do conflito”, é em grande medida fruto do trabalho de dois “controversialistas” e suas respectivas obras: *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper (1811-1882) e *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), de Andrew Dickson White (1832-1918). Tais obras foram (e são até hoje) amplamente lidas e traduzidas, e pintam uma historiografia das relações entre ciência e religião hoje completamente desacreditada, considerada profundamente falha, polemicista e anacrônica por historiadores como

---

<sup>8</sup> A propósito, *Science and Religion* é o mestrado mais concorrido na Faculdade de Teologia e Religião na Universidade de Oxford. Fonte: PINSENT, Andrew. Diretor de pesquisas do Ian Ramsey Centre da Universidade de Oxford em comunicação pessoal.

<sup>9</sup> HARRISON, Peter (Org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010, p. 3ss.

Numbers<sup>10</sup>, Harrison<sup>11</sup>, Brooke<sup>12</sup> dentre outros. No entanto, a tese do conflito está inequivocamente presente no imaginário popular do mundo ocidental: ciência e religião são vistas como incompatíveis, sendo necessário escolher entre uma delas. Tal tese é explorada popularmente pelo movimento conhecido como neo-ateísmo, que tem em Richard Dawkins seu maior nome.

Brooke e Harrison analisam essas e outras questões em obras que são consideradas revolucionárias para o estudo das relações do binômio ciência/religião, sendo que a obra de Harrison iremos apresentar logo no primeiro capítulo. John H. Brooke, no entanto, é o nome responsável pela chamada “teoria da complexidade” no estudo das relações ciência e religião, e seu livro *Science and Religion: Some Historical Perspectives* é leitura obrigatória para quem deseja entender melhor essas questões.

Segundo Brooke, a tipologia de Barbour é útil e didática, mas ela falha por não reconhecer a fluidez, dinâmica e complexidade das relações entre ciência e religião quando vistas do ponto de vista histórico. Ele é categórico ao afirmar que “não existe um único relacionamento entre religião e ciência”, mas que “é o que diferentes indivíduos e comunidades fizeram [dessa relação] em uma infinidade de contextos diferentes”.<sup>13</sup> Brooke faz um amplo apanhado histórico, mostrando exemplos de quando a crença religiosa interagiu com a ciência fornecendo a ela pressuposições, justificação ou sanções, motivação, regulação, seleção (qual teoria deveria ser aceita pela comunidade científica), e o que chama de “constituição” (quando explicações teológicas constituíram a melhor explicação científica até que outra explicação a substituísse).<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> NUMBERS, Ronald L. **How did the warfare model arise?** Transcrito de Entrevista concedida a Counterbalance Foundation, [s.l. s.d.]. Disponível em <<http://www.counterbalance.org/transcript/num-frame.html>>. Acesso em 04 Jan. 2014, e também em \_\_\_\_\_(Org.), **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009, p.1ss.

<sup>11</sup> HARRISON, Peter, **The Territories of Science and Religion**, Chicago: University of Chicago Press, 2015. Usaremos por vezes a versão original e também a recente tradução brasileira: HARRISON, Peter. **Os Territórios da Ciência e Religião**. Tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2017.

<sup>12</sup> BROOKE, John Hedley. **Science and Religion: Some Historical Perspectives**. Canto classics edition. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014, (originalmente New York: Cambridge University Press, 1991). Versão em português (não consultada): \_\_\_\_\_. **Ciência e Religião: algumas perspectivas históricas**. Porto: Ed. Porto, 2006.

<sup>13</sup> Tradução própria – como sempre quando não está sendo indicado algo ao contrário. Orig.: *it is what different individuals and communities have made of it in a plethora of different contexts*. BROOKE, 2014 (1991), p. 438.

<sup>14</sup> BROOKE, 2014 (1991), p. 26-39.

David Livingstone, em um ensaio no livro *Science and Religion around the world*, complica ainda mais a relação entre as duas áreas através da pergunta título de seu texto: “Que ciência? Religião de quem?”<sup>15</sup> Ele introduz a perspectiva contextual aos estudos da religião e ciência, defendendo que, sempre que falarmos sobre essa relação, deve-se considerar os seguintes verbos imperativos:

- Localizar: qual o contexto geográfico em questão, uma vez que a concepção do que constitui “ciência” e o que constitui “religião” é muito diferente, por exemplo, na África subsaariana e na Inglaterra?<sup>16</sup>
- Pluralizar: Em muitos contextos, a interação entre os campos se dá na forma de “ciências” ou “tradições científicas” e “tradições religiosas”, como na interação do Islã com astronomia, ótica, medicina, cada qual efetuada em instâncias e por pessoas diferentes em tempos diferentes. Não há uma tradição unificada de “ciência” nem mesmo no ocidente, quanto mais uma tradição unificada, por exemplo, do Budismo, para se falar de forma unívoca das interações da ciência com o budismo.
- Híbridizar: Algumas interações de ciência e religião trouxeram consigo sínteses interculturais, com elementos científicos e/ou religiosos “misturados”, de uma tradição local com outra. Por exemplo, a ciência astronômica chinesa no século XV<sup>17</sup> e a astronomia helenística hibridizada com a astrologia védica na Índia. Por causa de seu caráter híbrido, esses exemplos interagiram de maneiras específicas com seus contextos.
- Politizar: As sínteses e interações entre ciência e religião serviram e servem frequentemente a agendas políticas, como a ciência e religião newtonianas estiveram a serviço da monarquia contra o republicanismo e radicalismo emergentes naquela época e contexto em particular na Grã Bretanha.

---

<sup>15</sup> LIVINGSTONE, David. Which Science? Whose Religion? In: BROOKE, John Hedley; NUMBERS, Ronald L. (Eds.). **Science and Religion around the World**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 278-296.

<sup>16</sup> Livingstone, escrevendo o capítulo final do volume, faz uma síntese de toda a obra, neste caso citando o capítulo de FEIERMAN, Steven ; JANZEN, John M. African Religions, pp. 229-251, que trata de performances, objetos e estruturas sócio-espirituais da África subsaariana que não se encaixam nas definições ocidentais de “ciência” e “religião”, não fazendo sentido falar de um “relacionamento” entre “áreas distintas”. Isso seria impor categorias externas ao entendimento indígena, mal interpretando estas realidades. Cf. LIVINGSTONE, In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 279-280.

<sup>17</sup> CSIKSZENTMIHALYI, Mark. Early Chinese Religions. In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 175-194.

Nosso esforço neste trabalho pode ser, de certa forma, entendido como o de traçar uma espécie de trajetória histórica dessas relações a fim de “complexificá-las” - relações essas tão marcadas por dicotomias. Nosso foco será a popularmente percebida dicotomia “Darwin x cristianismo evangélico”, talvez a atual expressão maior dessa polarização ciência x religião, tão fortemente infiltrada na cultura dos países ocidentais. Embora tecnicamente não o estamos apresentando dessa forma, este trabalho pode ser entendido como um estudo de caso que exemplifica essa percepção de conflito entre as áreas da religião e da ciência, da mesma forma como o caso Galileu representa outro caso sobre o qual muitos já escreveram.

Porém, tentando aproximarmo-nos das análises de Brooke e Livingstone, veremos que essa relação entre Darwin e o cristianismo evangélico é bem mais complexa do que o mero olhar descuidado deixa transparecer. Ao percorrer nosso caminho histórico neste capítulo 2, veremos a crença religiosa fornecendo justificativas, motivação e sanção para a emergente “ciência”. Logo após, analisaremos o movimento chamado de Teologia Natural na Inglaterra, onde a crença religiosa fornecia motivação para o estudo da natureza, e esta fundamento epistemológico para “provar” a verdade de Deus. Veremos como a vida e obra de Charles Darwin se insere nesse contexto da Teologia Natural, e como ele foi recebido pelos evangélicos e cristãos em geral no contexto da Inglaterra vitoriana e nos EUA. Concluiremos esta parte (na seção intitulada “discussão”) propondo uma analogia que pode ser feita entre a atitude intelectual de uma fase da Teologia Natural inglesa com a atitude intelectual dos evangélicos do século XX quanto a Bíblia.

No capítulo 3, estudaremos de perto o movimento evangélico, para tentar entender suas origens, um pouco da sua história, sua relação com o fundamentalismo, e, o mais importante, seus pressupostos filosóficos que podem nos fornecer uma luz para compreendermos a maneira como se relacionam com a ciência e com a Bíblia, que será tema da última parte deste trabalho. Ainda, na discussão dessa parte, falaremos da tendência anti-intelectual do evangelicalismo, e de como essa má-relação atual com a ciência e com a intelectualidade não faz jus ao histórico do movimento e traz prejuízos para a tarefa missional da igreja.

No capítulo 4, estudaremos a consequência prática das pressuposições filosóficas do movimento evangélico – o movimento criacionista, que forjou uma chamada “ciência da criação”, completamente justificada quando entendemos os pressupostos filosóficos anteriormente estudados. Na segunda metade desta parte,

passaremos a analisar a questão de fundo que gera as dificuldades do movimento evangélico com a ciência de Darwin: a relação mal resolvida com o método histórico-crítico de estudo da Bíblia, que leva muitos evangélicos a adotarem uma anacrônica e filosoficamente ingênua “doutrina da inerrância” das Escrituras cristãs.

Explicitamente, a tese que defendemos e o esforço que faremos é o de demonstrar que é possível uma melhor relação da fé evangélica com a ciência da evolução darwiniana, sem nenhum prejuízo para a identidade evangélica. Isso passa por um resgate da doutrina da encarnação e uma reorientação de olhares para com a ciência, a interpretação bíblica, a teologia e o método histórico-crítico, o que resulta, conseqüentemente, numa reformulação da doutrina da inerrância conforme um entendimento encarnacional. Tal doutrina é cristológica em sua essência, e serve de modelo também para as relações entre ciência e a fé cristã. Como vamos demonstrar, talvez surpreendentemente, uma possível chave para isso é uma revisita à própria história do movimento evangélico em um de seus personagens mais importantes: Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921), arquiteto principal da doutrina da inerrância e de fato um fundamentalista-evolucionista, que foge completamente da tendência anti-intelectual da qual são acusados os evangélicos atuais.

Para iniciar, iremos explorar as relações entre ciência e religião e como as demarcações de escopo e “território” de uma e outra área variaram ao longo do tempo, tornando a análise de suas relações uma tarefa bastante complexa.





## 2 DEUS E O ESTUDO DE SUA CRIAÇÃO

### 2.1 Introdução: Foucault e as epistemes

Michel Foucault (1926-1984), no prefácio de seu *Les mots et les choses - Une Archéologie des Sciences Humaines* (1966) nos introduz à questão de como podemos pensar em categorias de coisas humanas como sendo diferentes umas das outras; qual seria a “tábua” sobre a qual poderíamos estabelecer taxonomias, muitas vezes absurdas e contraditórias entre si?<sup>18</sup>

Em que “tábua”, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis?<sup>19</sup>

Além da linguagem como sendo um “não-lugar” onde categorizações são possíveis, Foucault afirma que para determinado conhecimento ser possível há uma série de pressupostos ocultos – as *epistemes* - que oferecem as condições de possibilidade do conhecimento, e tais são historicamente condicionados e mutantes. São os *a priori* históricos sobre o qual conhecimento aceito se constrói, e Foucault identifica nesta obra quatro momentos na história humana em que as *epistemes* foram completamente distintas: o período “pré-clássico” (fim da idade média, Renascimento até o meio do séc. XVII), cujo episteme é caracterizado pelas noções de semelhança e similitude; o “período clássico” (meio do séc. XVII até o XVIII), caracterizado pela representação, ordenamento, identidade e diferenciação, o que deu origem a classificação e taxonomia e conseqüentemente à ciência; o período “moderno” (do séc. XIX até 1950), cujas características é o que Foucault busca nessa obra, e o “contemporâneo” (de 1950 até hoje). Ele analisa estes quatro períodos com relação a três categorias de conhecimento: a linguagem, os seres vivos e o dinheiro,

---

<sup>18</sup> Na verdade, Foucault inicia o texto citando um texto de Borges em que o autor apresenta um trecho de uma suposta enciclopédia chinesa que classifica os animais de uma forma completamente absurda ao pensamento ocidental, em que os grupos são irracionais. Isso leva a Foucault a pensar sobre os critérios que nos levam a achar que tal classificação é impossível, e sobre essa pergunta se desenrola o livro.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. XIV.

identificando as *epistemes* dominantes em cada período e como determinaram os conhecimentos e ideias construídos e aceitos sobre os mesmos.<sup>20</sup>

Dessa forma, a maneira que pensamos sobre as categorias “ciência” e “religião”, bem como as afirmações feitas e as delimitações de escopo atribuídas a essas áreas – e veja, hoje nos referimos a elas como “áreas” – são de alguma forma entendidas com base na *episteme* de nossa época. No entanto, tais termos têm longa história de uso como categorias em relacionamento, uma história que trespassou diversos epistemes conforme entendidos por Foucault. O que estes termos já significaram ao longo da história é o foco de nossa análise a partir de agora, análise essa de fundamental importância para melhor compreendermos a interação entre um grupo religioso (os evangélicos) com as ciências naturais.

## 2.2 *Scientia e Religio* ao longo da história

Jonathan Smith em seu ensaio “*Religion, Religions, Religious*” se dedica a analisar o que estes termos significaram ao longo da história, afirmando que as noções evocadas por tais termos mudaram ao longo do tempo.

Smith traça uma genealogia do termo religião e seus correlatos, apontando que o termo na Roma e Grécia antiga era associado a “devoção a um culto ou santuário”. No cristianismo primitivo, os substantivos *religio/religiones* e, mais especialmente, o adjetivo *religiosus* e o advérbio *religiose* eram termos cúlticos referindo-se principalmente ao desempenho cuidadoso de obrigações rituais. Este sentido

---

<sup>20</sup> Há relação entre as epistemes de Foucault com os paradigmas de Thomas Kuhn, conforme apontado por Jean Piaget em seu “Estruturalismo”, de 1968. Cf. KUHN, Thomas. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991. Mas, no nosso entendimento, os paradigmas estão em nível diferente, em que se estabelecem critérios para que algo seja considerado ciência ou verdade científica, dependendo do paradigma vigente, que está sempre sujeito a ser deposto. As epistemes de Foucault são anteriores às formulações científicas e implicam estruturas de poder e discursivas, inclusive. Agamben faz uma análise interessante: episteme é, nesse sentido, “[...] *el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas, a las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados*”. Portanto, uma episteme não define, como um paradigma kuhniano, “o que se poderia saber em uma determinada época”, mas sim o que está implícito no fato, em certo discurso ou mesmo em certa figura epistemológica: “[...] *en el enigma del discurso científico, lo que ésta [la episteme] pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, sino el hecho de existir*”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**: sobre el método, 2010, p. 20. Esta análise eu devo a PONTEL, Evandro. Paradigma: um diálogo entre Thomas S. Kuhn e Michel Foucault na perspectiva de Giorgio Agamben. **Profanações**, Mafra, v. 1, n.1, p. 75-88, 2014. Disponível em <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/590>> Acesso em 7 jan 2018.

sobrevive na construção adverbial "religiosamente", que designa uma ação consciente repetitiva, tal como "ela lê o jornal da manhã religiosamente".<sup>21</sup>

Já no catolicismo medieval, religioso/a denotava pertença a uma ordem religiosa, ou a totalidade da vida do indivíduo no monasticismo. Assim, se falava de "religião": uma vida marcada por votos monásticos; "religioso": um monge; "entrar na religião": juntar-se a um monastério. Tal uso sobrevive também até hoje no catolicismo contemporâneo, em que frequentemente refere-se a freiras como "mulheres religiosas", e interessantemente nas religiões afro-brasileiras em que "se entra pra religião", além de se ir às "casas de religião", reminiscente do sentido greco-romano antigo de devoção a um culto. Dessa forma, até o séc. XV o termo "religião" e seus derivados possuíam uma próxima associação a observâncias rituais e cúlticas em ambientes separados para este fim.

Peter Harrison abre seu importantíssimo "Territórios da Ciência e da Religião" (2017) com a seguinte ilustração:<sup>22</sup> Imagine que algum historiador afirmasse que descobriu indícios de uma guerra até hoje desconhecida entre Israel e Egito nos anos de 1600. Prontamente saberíamos que tal historiador está redondamente equivocado, pois o que conhecemos como Israel e Egito hodiernamente certamente não existia em 1600 - ambos os territórios faziam parte do Império Otomano. É claro que o território que hoje corresponde a estas duas nações existia, incluindo algumas cidades de mesmo nome, as características topográficas, etc. Mas a confusão obviamente se dá pela aplicação de mapas atuais a territórios do passado. Os indícios de uma suposta guerra naquele território podem até ser descritos com precisão, mas certamente não envolviam a noção que temos hoje a partir de um ponto de vista de estado nacional delimitado por fronteiras e fundamentado por ideais específicos de nação, pois esta concepção, e a própria formação dos referidos estados nacionais, aconteceu apenas posteriormente a 1600.

---

<sup>21</sup> Smith aponta controvérsias na etimologia da palavra *religio*. A noção comumente aceita de se tratar de termo derivado de "*leig*" (ligar), dando a ideia de re-ligar (do latim *religare*), é devida a exposição homilética do termo por Lactâncio e Agostinho, mas há a possibilidade, associada a Cícero, de origem em *relegere*, que seria "re-ler", "ter cuidado" ou "escolher cuidadosamente", relacionado com a atualização e observação do culto correto. Cf. SMITH, Jonathan. Z. Religion, religions, religious. In: **Relating Religion: Essays in the Study of Religion**, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 179-196, à p.180. Publicado originalmente como: \_\_\_\_\_. Religion, religions, religious. In: TAYLOR, Mark C. (Ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 269-284.

<sup>22</sup> HARRISON, 2017, p. 18.

Harrison acredita que mais ou menos a mesma confusão se faz com relação aos conceitos de ciência e religião e seu suposto conflito, e sobre isso versa seu importante livro. Segundo ele,

Os conceitos "ciência" e "religião" são tão familiares e as atividades e realizações comumente rotuladas como "religiosas" e "científicas" são tão centrais à cultura ocidental que é natural supor que se tratam de características permanentes da paisagem cultural do Ocidente. Essa visão, contudo, está errada.<sup>23</sup>

No ocidente, tentativas de descrever sistematicamente o mundo buscando a elucidação dos princípios que agem por detrás dos fenômenos naturais datam pelo menos do séc. VI AEC, mas estas atividades mantêm apenas uma semelhança aparente com o que entendemos atualmente por ciência, segundo Harrison. Da mesma forma, desde os tempos mais remotos o ser humano se volta a celebrações do sagrado, nutre crenças sobre o pós vida, sobre uma realidade transcendental e sobre conduta correta, mas “somente em tempos recentes é que estas crenças foram amarradas à noção comum de “religião”, e foram separadas de domínios “não-religiosos” ou seculares da existência humana.”<sup>24</sup>

Ainda nessa obra, Harrison faz uma análise do uso que Tomás de Aquino (1225-1274) fazia do termo *religio*. No pensamento tomista, fica claro que *religio* se refere a uma virtude moral relacionada à justiça. Aquino explica que neste sentido primário, o termo se refere à atos de devoção interior e oração, e que as expressões internas dessa virtude são mais importantes do que expressões externas, que existem – votos, ofertas, etc., mas que são secundárias.<sup>25</sup>

Todos estes sentidos de “religião” são um tanto distantes da noção que temos hoje de religião como um sistema proposicional de crenças, além de que não havia a noção de “religiões” no plural. Afirma Harrison:

Entre o tempo de Aquino e o nosso, *religio* foi transformado de uma virtude humana em um “algo genérico”, tipicamente constituído por um conjunto de crenças e práticas. Também tornou-se o modo mais comum de caracterizar atitudes, crenças e práticas relacionadas ao sagrado ou sobrenatural. [...] Ademais, enquanto virtude associada à justiça, *religio* era entendida no modelo aristotélico de virtudes como o ponto médio ideal entre dois extremos - no caso, irreligião e superstição.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> HARRISON, 2017, p. 19.

<sup>24</sup> HARRISON, 2017, p. 19.

<sup>25</sup> HARRISON, 2017, p. 23.

<sup>26</sup> HARRISON, 2017, p. 23, 24. Essa noção de contraposição de *religio* a *superstitio* já aparece em Cícero. Para ele, *superstitio* voltava-se para o objeto correto – Deus ou os deuses – mas era incorreta por ser excessiva. Cf. HARRISON, 2017, n. 8 do Cap. 1.

As discussões dos pais da igreja sobre “verdadeira religião” também trazem luz ao tema. Segundo Harrison, pensadores como Tertuliano (c. 160-220) e Lactânncio (c. 240-320) tipicamente discutiam “verdadeira religião *versus* falsa religião” não como uma preocupação com crenças errôneas, mas como adoração, e se a adoração estava propriamente direcionada. Da mesma forma, São Gerônimo usa *religio* para traduzir a palavra grega um tanto incomum *thrēskeia* em Tiago 1:27 também para associar o texto com adoração e culto: “A religião (*thrēskeia*) pura e imaculada diante de nosso Deus e Pai é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições e guardar-se isento da corrupção do mundo” (v. AA). O ponto aqui é que a *religio* dos cristãos é uma forma de adoração que consiste em atos caridosos ao invés de rituais, contrastando a religião “vã” (*vana*) com aquela que é pura e imaculada (*religio munda et immaculata*), conforme verso 26.

Agostinho segue o mesmo padrão, afirmando que religião falsa e verdadeira se refere ao objeto da adoração: “O que a verdadeira religião repreende nas práticas supersticiosas dos pagãos é que o sacrifício é oferecido a deuses falsos e demônios ímpios.”<sup>27</sup> Mas é interessante notar que, segundo Harrison, diversas formas cúltricas podem ser legítimas expressões da “verdadeira religião”, e que as formas externas de verdadeira religião podem variar no tempo e espaço: “Não faz diferença que as pessoas adoram com cerimônias diferentes de acordo com as diferentes exigências de tempos e lugares, se o que é adorado é santo.”<sup>28</sup> Harrison conclui que, para Agostinho,

Se a verdadeira religião poderia existir fora das formas estabelecidas de culto católico, reciprocamente, alguns daqueles que exibam as formas exteriores da religião católica poderiam faltar à virtude invisível e espiritual da religião.<sup>29</sup>

Com isso, importa ressaltar que a associação de “religião” com conteúdo de proposições doutrinárias ou com um sistema de crenças não faz parte das percepções antigas do termo “religião”, que, como vimos, está mais ligada a práticas rituais bem direcionadas e disposição interna virtuosa. A mudança para a noção de religião como crença veio em grande medida a partir da Reforma Protestante no século XVI. Smith esclarece:

A primeira edição da Enciclopédia Britânica (1771) intitulou sua entrada “Religião, ou Teologia”, definindo o tópico no primeiro parágrafo: “Conhecer

---

<sup>27</sup> HARRISON, 2017, p. 25.

<sup>28</sup> HARRISON, 2017, p. 25.

<sup>29</sup> HARRISON, 2017, p. 25.

a Deus e prestar-lhe um culto razoável são os dois principais objetos da religião". O homem parece ser formado para adorar, mas não para compreender, o Ser Supremo." Termos como "reverência", "culto", "adorar" e "adoração" nestes tipos de definições foram quase todos evacuados de conotações rituais, e parecem mais denotar um **estado de espírito**, transição essa iniciada por figuras da Reforma como Zwinglio e Calvino que entendiam a "religião" principalmente como "piedade".<sup>30</sup> (Tradução e grifos nossos.)

Segundo Smith, a mudança do caráter definitivo de religião para crença ao invés de comportamento ritual é evidenciada pela posterior opção do termo alemão *Glaube* ao invés de *Religion*, e do crescente uso na literatura anglófona do termo "fés" (*faiths*) como sinônimo de religiões, o que trouxe consigo um conjunto de novas implicações relacionadas à verdade e credibilidade. O crescente surgimento de setores dentro do protestantismo, com suas alegações rivais quanto à autoridade, - o que provocou as chamadas "guerras confessionais" - exacerbou tal tendência, bem como o início do estudo sistemático de outras "religiões" fora do cristianismo. Assim, o "conteúdo" da fé ou da religião tornava-se fundamental, pois era possível "crer certo" e "crer errado". Harrison conclui que, com o aumento no uso da expressão "religião" e "religiões" no período pós-Reforma, o que era antes uma disposição interna passou a ser objetificado cada vez mais.<sup>31</sup>

Em suma, o *Sola Scriptura* e o *Sola Fide* da Reforma evidenciam o *locus* da religião que se popularizou e perdura no senso comum até os dias de hoje: religião é sobre crenças e sobre um livro – uma mudança radical da noção católica dos pais da igreja sobre religião. Tal concepção popular de religião será fundamental para a discussão sobre as relações contemporâneas entre ciência e religião.

Do mesmo modo, o termo ciência e seus derivados também têm uma história. Harrison mais uma vez esclarece que o termo latino *scientia* pouco ou nada tem a ver com a noção que atualmente temos do que seria a ciência. Retomando Aquino, é interessante ver o paralelo que há entre o uso que o filósofo faz do termo *scientia* e de *religio*. Tratando longamente sobre as virtudes na sua *Summa Theologiæ*, Aquino considera *scientia* como um importante "hábito da mente" ou uma "virtude intelectual". Assim como *religio*, *scientia* não é um sistema de conteúdos e práticas, mas ambas

<sup>30</sup> Orig.: *The first edition of the Encyclopaedia Britannica (1771) titled its entry "Religion, or Theology," defining the topic in the opening paragraph: "To know God, and to render him a reasonable service, are the two principal objects of religion [...] Man appears to be formed to adore, but not to comprehend, the Supreme Being." Terms such as "reverence," "service," "adore," and "worship" in these sorts of definitions have been all but evacuated of ritual connotations, and seem more to denote a state of mind, a transition begun by Reformation figures such as Zwingli and Calvin who understood "religion" primarily as "piety."* SMITH, 2004, p. 182.

<sup>31</sup> HARRISON, 2017, p. 27.

são, primariamente, qualidades pessoais. Tal entendimento se assenta sobre a noção aristotélica das virtudes como “hábitos que aperfeiçoam os poderes que os indivíduos possuem”, e que por sua vez se relacionam intimamente com a noção de *telē*. Na cosmovisão de Aristóteles, os elementos naturais têm tendências intrínsecas de irem em direção a um propósito último, um objetivo final, um *telos*. Essa ideia regia o universo físico, explicando por exemplo porque as coisas sobem (como o fogo) ou caem quando soltas no ar. Elas estariam indo em direção ao seu propósito final, encontrar-se com a “esfera” ou “círculo” ao qual pertencem – e o mesmo vale para a vida humana. Os seres humanos teriam, então, uma tendência natural a se moverem em direção ao conhecimento, e nossos poderes intelectuais estariam direcionados a este propósito final, sendo as virtudes intelectuais adquiridas assistentes neste movimento.<sup>32</sup>

Tomás de Aquino teve papel importantíssimo no redescobrimto de Aristóteles a partir de fontes do mundo árabe nos séculos XII e XIII e tinha-o como frequente parceiro de conversa, compartilhando de muitas de suas ideias. Para Aquino, eram três as virtudes intelectuais: *intellectus*, *scientia* e *sapientia*. A primeira se relacionava com a compreensão dos “primeiros princípios”, *scientia* com a derivação de verdades a partir destes princípios e a *sapientia* com a compreensão das causas superiores, incluindo a causa primeira, Deus. Harrison define, então, o que seria fazer “progresso na ciência” na visão tomista:

Fazer progressos na ciência, portanto, não era acrescentar a um corpo de conhecimento sistemático sobre o mundo, mas tornar-se mais apto a tirar conclusões “científicas” de premissas gerais. “Ciência” assim entendida era um hábito mental que era gradualmente adquirido através do ensaio de demonstrações lógicas. Nas palavras de Tomás: “a ciência pode aumentar por adição; assim, quando alguém aprende várias conclusões da geometria, o mesmo hábito específico da ciência aumenta nesse homem”.<sup>33</sup>

Além disso, Aquino também procurou relacionar as virtudes intelectuais às virtudes sobrenaturais – fé, esperança e caridade, aos setes dons do espírito e aos nove frutos do espírito, numa tentativa complexa que também envolve os vícios e as beatitudes, mas cujo produto final é claramente uma sobreposição da esfera moral com a intelectual. Se vícios carnis forem cultivados haverá impacto no *intellectus* e

<sup>32</sup> HARRISON, 2017, p. 27-28.

<sup>33</sup> HARRISON, 2017, p. 28, citando AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiæ** (Londres: Blackfriars Ed. 1964-1976) 1a2ae, 52, 2. Cf. 1a2ae, 54, 4.

na *scientia*, segundo o pensamento tomista. Portanto, conclui Harrison, “*scientia* não era apenas uma qualidade pessoal, mas tinha um significativo componente moral.”<sup>34</sup>

Na Idade Média, *scientia* passou gradativamente a designar, também, um corpo doutrinário de conhecimento formal e sistemático – falava-se então das *scientiae*. A divisão canônica do conhecimento medieval, hoje conhecida nos países anglófonos com as sete *liberal arts* – o chamado *trivium* de gramática, lógica e retórica, e o *quadrivium* de aritmética, astronomia, música e geometria – eram conhecidas inicialmente como as sete “ciências liberais”, pois o ser humano só seria plenamente livre para o exercício das capacidades dele esperadas (e a ele destinadas pelo *telos* universal) ao dominá-las.

Segundo catálogos de livros ingleses que datam de 1400 a 1700, a palavra *science* poderia se referir às ciências naturais, morais, *sciences of physick* (medicina), da pesquisa, da lógica, da matemática, mas também em sentido amplo à arquitetura, contabilidade, geografia, navegação, defesa, música e outras. Interessantemente, no entanto, até aproximadamente o final do séc. XVIII, a ciência era entendida como um ramo da filosofia, como pode ser visto por esta entrada na primeira edição da *Encyclopædia Britannica* (1771): “CIÊNCIA, em filosofia, denota qualquer doutrina, deduzida de princípios evidentes e certos, por uma demonstração regular”.<sup>35</sup> Cientistas do mundo físico eram os filósofos naturais.<sup>36</sup>

Vemos, assim, que ambas *scientia* e *religio* possuíam primariamente conotações interiores, mas que no início da modernidade a balança entre as dimensões interiores e exteriores começou a pender para esta última. Na definição da enciclopédia acima, vemos isso claramente: as ciências como corpo de conhecimento e não mais como “virtudes interiores” ou “hábitos da mente”.

Harrison faz uma interessante observação a respeito desta relação dos elementos interiores com os exteriores de ambas, ciência e religião. No caso da *religio*, os atos exteriores de adoração são secundários, pois são motivados por piedade

<sup>34</sup> HARRISON, 2017, p. 28-29.

<sup>35</sup> Orig.: *SCIENCE, in philosophy, denotes any doctrine, deduced from self-evident and certain principles, by a regular demonstration. Encyclopædia Britannica* (1771), apud HARRISON, 2017, p. 29.

<sup>36</sup> Vale observar que a partir do séc. XIX, *Science* no mundo anglo-saxão se referia quase que exclusivamente às ciências naturais e físicas. No mundo germânico, Willhelm Dilthey (1833-1911) popularizou a distinção entre *Naturwissenschaft* para ciências naturais e *Geisteswissenschaften*, literalmente “ciências do espírito”, para as ciências humanas. Enquanto as primeiras “explicariam”, as segundas “compreendem”.



interior, e no caso da *scientia*, é o ensaio do processo de demonstração que fortalece o hábito mental em questão.

(já que o objetivo primário é o aumento dos hábitos mentais, adquiridos mediante familiaridade com conjuntos sistemáticos de conhecimento ("as ciências"), a ênfase estava menos na produção de conhecimento científico do que na repetição do conhecimento que já existia. [...], isso se deu porque era entendido que o "crescimento" da ciência ocorria dentro da mente da pessoa. No presente, claro, quaisquer vestígios do *habitus* científico que permaneçam na mente do cientista de hoje são voltados para a produção de novo conhecimento científico. Na medida em que eles sequer existam - e, em sua grande maioria, foram projetados externamente em protocolos experimentais -, tratam-se de meios, e não do fim. Exagerando um pouco a questão, **na Idade Média o conhecimento científico era instrumento para inculcar hábitos científicos da mente; atualmente, hábitos científicos da mente são cultivados primariamente como instrumento para a produção de conhecimento científico.** <sup>37</sup>( Grifos nossos).

A noção atualmente cristalizada que possuímos de ciência e religião como principalmente concernentes a objetos externos, corpos doutrinários e diferenciadas por seus métodos e objetos tem, dessa forma, uma história relativamente recente, quando começou a ocorrer a "objetificação do que foi uma vez uma disposição interior", conforme Harrison define. Este fenômeno foi ocorrendo com a religião ao mesmo tempo em que as ciências naturais também progrediam. Isso configura-se em mais um aspecto interessante das relações ciência e religião, que Harrison comenta:

O conceito de "religião" envolveu o deslocamento da fé religiosa para uma nova esfera, uma esfera em que a substância presumida da religião poderia servir como objeto de investigação racional. O novo contexto para a "religião" era o domínio da natureza. Da mesma forma que o mundo tornou-se objeto de investigação científica nos séculos XVI e XVII através de um processo de dessacralização, também as práticas religiosas (inicialmente as de outras pessoas) foram desmistificadas pela imposição de leis naturais. Como o mundo físico deixou de ser um teatro no qual o drama da criação era constantemente reorientado por intervenções divinas, as expressões humanas da fé religiosa vieram cada vez mais a ser vistas como resultados de processos naturais, em vez da obra de Deus ou de Satanás e sua Legiões. Para cientistas e estudantes da recém encontrada "religião", a maioria dos quais manteve convicções religiosas, restava determinar o papel que poderia ser encontrado para Deus no mundo natural. Isso, por sua vez, dependia do que se entende por "natureza" e "natural".<sup>38</sup>

<sup>37</sup> HARRISON, 2017, p. 31.

<sup>38</sup> Orig.: *The concept 'religion' involved the relocation of religious faith into a new sphere, a sphere in which the presumed substance of religion could serve as an object of rational investigation. The new context for 'religion' was the realm of nature. In much the same way that the world became the object of scientific enquiry in the sixteenth and seventeenth centuries through a process of dessacralisation, so too, religious practices (initially those of other people) were demystified by the imposition of natural laws. As the physical world ceased to be a theatre in which the drama of creation was constantly re-directed by divine interventions, human expressions of religious faith came increasingly to be seen as outcomes of natural processes rather than the work of God or of Satan and his legions. For both scientists and students of the new-found 'religion', most of whom maintained religious convictions, it remained to be*

Gradativamente, a religião tornava-se também objeto de estudo das ciências, o que explica em parte a existência atual de movimentos como o da “Ciência das religiões”, afinal, entende-se hoje que diferentes religiões têm diferentes conteúdos proposicionais, além de diferentes *ethos* sociais. Um elemento interessantíssimo que ilustra essa mudança é trazido por Harrison quando analisa a questão dos artigos no Latim, a seguir.

Como sabe-se, diferentemente da nossa língua e de tantas outras, não existem artigos em latim – nada de “a/o”, “um/uma”. Harrison aponta que, por causa disso, as traduções de expressões comuns à época, como *vera religio* ou *christiana religio* podem alterar completamente o significado caso o tradutor resolva colocar ou omitir o artigo. As conotações de “religião verdadeira” e “religião cristã” são bem diferentes de “a religião verdadeira” e “a religião cristã”. As primeiras podem significar algo como “piedade verdadeira” e “piedade à maneira de Cristo”, o que é coerente com a ideia de religião como uma qualidade interior. Já a colocação do artigo, no entanto, sugere um sistema de crenças.<sup>39</sup> A história da tradução do *magnum opus* de João Calvino trazida por Harrison ilustra bem esse ponto e revela a transição da compreensão de religião como uma qualidade interior para um sistema proposicional. O título original em Latim da obra do reformador é *Institutio Christianae Religionis* (1536 com adendos até 1559), sem artigos, e claramente foi concebida para inculcar a piedade cristã nas pessoas, embora isso seja ocultado pela prática atual de traduzir o título como *As Institutas da Religião Cristã*. Mas Harrison esclarece:

A página de rosto da primeira edição inglesa, por Thomas Norton, traz a tradução mais fiel: *The Institution of Christian Religion* [A instituição de religião cristã] (1561). O artigo definido é preposto a “religião cristã” na edição de Glasgow de 1762: *The Institution of the Christian Religion* [A instituição da religião cristã]. E *Institutes* [Institutas], agora familiar, aparece pela primeira vez na edição de John Allen, de 1813: *The Institutes of the Christian Religion* [As institutas da religião cristã]. A tradução moderna sugere uma entidade, “a religião cristã”, que se constitui pelo seu conteúdo proposicional - “as institutas”. Essas conotações estavam completamente ausentes no título original. O próprio Calvino confirma isso ao declarar no prefácio sua intenção: “fornecer uma espécie de rudimento, pelo qual aquele que sentir algum interesse pela religião seja treinado na verdadeira piedade”.<sup>40</sup> (Grifos nossos)

O exposto acima evidencia como muitas vezes o que vemos hoje em termos de relacionamento entre ciência e religião parte de pressupostos simplistas quanto à

---

*determined what role could be found for God in the natural world. This in turn hinged upon what was meant by 'nature' and 'natural'.* HARRISON, Peter. “**Religion**” and the religions in the English Enlightenment. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press, 1990. p. 5.

<sup>39</sup> HARRISON, 2017, p. 25-26.

<sup>40</sup> HARRISON, 2017, p. 26-27.

natureza, escopo e história das duas áreas, o que leva a conclusões mal informadas e por vezes errôneas. O retrato popular que vemos atualmente quando ambos os nomes – ciência e religião – estão na mesma frase, inexoravelmente evoca imagens de conflito belicoso, disputa ou batalha. Uma boa parcela de culpa por essa interpretação midiática da relação é atribuída ao chamado “movimento neo-atéista”, que tem no zoólogo Richard Dawkins sua principal voz. Tal movimento surgiu nos anos 2000 e tirou o ateísmo dos circuitos de discussão filosófica e teológica e tornou-o um fenômeno de massa, principalmente a partir da publicação – e expressiva venda – de 5 livros principais: “*The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*” (2004) e “*Letter to a Christian Nation*” (2007), de Sam Harris; “*The God Delusion*” (2006) de Richard Dawkins; “*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*” (2006) de Daniel Dennett, e “*God is Not Great: How Religion Poisons Everything*” (2007), de Christopher Hitchens.<sup>41</sup>

Estes 4 autores têm sido frequentemente chamados de “Os 4 Cavaleiros do Neo-Ateísmo”, e popularizaram, literalmente fazendo campanha, o “ateísmo militante” e catequético. Dawkins, premiadíssimo biólogo de Oxford e autor de inúmeros best-sellers, afirma, sem titubear, sobre “Deus, um Delírio” que “este livro [...] saiu, sim, para converter”.<sup>42</sup> Com um estilo sarcástico, irônico e muito provocador, Dawkins e seus companheiros iniciaram uma cruzada que, diferentemente do ateísmo clássico, atacam ferozmente a religião – particularmente as monoteístas - considerando-a perniciosa e sem nenhum atributo positivo.

Dawkins afirma:

O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo.<sup>43</sup>

E ainda,

Meu ponto não é que a religião em si é a motivação para guerras, assassinatos e ataques terroristas, mas que a religião é o principal rótulo, e o

<sup>41</sup> Em português: “A Morte da Fé” e “Carta a uma Nação Cristã” (Ed. Cia das Letras), de Sam Harris; “Deus, um Delírio” (Ed. Cia das Letras) de Richard Dawkins; “Quebrando o Encanto”(Ed. Globo), de Daniel Dennet e “Deus não é Grande” (Ed. Ediouro ) de Christopher Hitchens.

<sup>42</sup> DAWKINS, Richard. **Deus: um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 159

<sup>43</sup> DAWKINS, 2006, p. 55

mais perigoso, pelo qual podemos identificar um “eles” em oposição a um “nós”.<sup>44</sup>

No senso comum regido por essa lógica, assume-se, ora implícita ora explicitamente, que a história foi e é dirigida por duas forças: a ciência, que sempre trouxe o progresso, o avanço, o benefício em direção ao bem comum; e a religião, retrógrada, obscurantista, que freia o progresso e é responsável por diversas mazelas e tragédias históricas. Esta última é coisa de gente estúpida, “burra”, e reacionária, e a outra é a coisa dos “iluminados”<sup>45</sup>, “cultos”, “inteligentes”.

Uma característica comum entre os neo-ateístas é a noção de que a ciência substituiu a religião, portanto, um cientista religioso é um oxímoro, uma contradição em termos. Tal ideia tem uma história de cristalização ao longo dos séculos XIX e XX, mas pode ser ilustrada claramente por esse célebre excerto de Julian Huxley (1887 - 1975), neto do “buldogue de Darwin” Thomas Huxley:

No padrão evolutivo de pensamento, não há mais necessidade ou qualquer espaço para o sobrenatural. A Terra não foi criada. Ela evoluiu. Assim também todos os animais e plantas que nela habitam, incluindo nós humanos, mente e alma, bem como cérebro e corpo. **O mesmo aconteceu com a religião.** [...] A verdade nos libertará. [...] A verdade evolutiva nos liberta do medo subserviente do desconhecido, e nos exorta a encarar essa nova liberdade. Nos mostra nosso destino e nosso dever. Homens evolutivos não podem mais se refugiar dessa solidão nos braços de uma figura paterna divinizada, que ele próprio criou, nem escapar da responsabilidade de tomar decisões se protegendo embaixo do guarda-chuva da autoridade divina. [...] **Finalmente, a visão evolutiva vai nos habilitar a discernir, embora de forma incompleta, os contornos de uma nova religião, que podemos ter certeza que surgirá para servir às necessidades da era porvir.**<sup>46</sup> (Grifos nossos)

Veja que, para Huxley, assim como o mundo natural evoluiu, a religião também. Mas transparece claramente que esta evolução da religião se dá em direção

<sup>44</sup> DAWKINS, Richard. **A devil's chaplain**: reflections on hope, lies, science, and love. Boston, MA: Houghton Mifflin Co., 2003, p. 158.

<sup>45</sup> Dawkins inclusive lançou campanha para a popularização do termo *brighths* para referir-se àqueles que “já passaram da fase de crer em deuses e espíritos”. Para excelente análise do movimento neo-ateísta sob perspectiva sociológica e antropológica, cf. GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights**: Religião, Ciência e Política no Movimento Neo-Ateísta. xii; 411f. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

<sup>46</sup> Orig.: “*In the evolutionary pattern of thought there is no longer either need or room for the supernatural. The earth was not created; it evolved. So did all the animals and plants that inhabit it, including our human selves, mind and soul as well as brain and body. So did religion [...] Evolutionary man can no longer take refuge from his loneliness in the arms of a divinized father figure whom he has himself created, nor escape from the responsibility of making decisions by sheltering under the umbrella of Divine Authority [...] The evolutionary vision is enabling us to discern, however incompletely, the lineaments of the new religion that we can be sure will arise to serve the needs of the coming era.*” HUXLEY, Julian. The Evolutionary Vision. In: TAX, Sol; CALLENDER, Charles (Eds.). **Evolution after Darwin**: The University of Chicago Centennial. Chicago, Il: Chicago University Press, 1960. p. 252-253, 260.

à ciência, que na verdade a substituiu ou substituirá, pois a “verdade liberta”, mas a verdade evolutiva e não a de João 8:32.

Cabe notar aqui que tal noção só é possível em virtude de religião ser entendida contemporaneamente como um conjunto de crenças e proposições, dentre elas, proposições com respeito a natureza da realidade física. Para Huxley, Dawkins e seus seguidores, estas proposições estão em conflito com as proposições da ciência, de modo que é necessário escolher uma delas.

Outrossim, do lado da religião popular, e em especial entre os evangélicos, há também a noção de que a ciência é inimiga da fé, afinal, ela faz proposições sobre a realidade física que vão de encontro com as proposições da religião, depreendidas de uma leitura específica do texto bíblico. Assim apresenta-se a posição chamada de “Criacionismo” (de que falaremos mais adiante neste trabalho), um espectro de crenças que acredita na historicidade literal dos capítulos iniciais de Gênesis quanto à origem do universo e da vida, e que, segundo sua variante mais comum, postula que o planeta não tem mais do que 6 mil anos.<sup>47</sup> Mas a crença vai além: parece haver um “estado de espírito” ora afirmado, ora implícito, de que há uma conspiração universal para acabar com a fé e com teísmo cristão. E esta “conspiração” tem nas diversas ciências sua principal voz – e na boca de Darwin seu principal profeta: o homem que matou Deus, já dizia uma capa de revista popular alguns anos atrás.<sup>48</sup>

Colocada desta forma, a dicotomia está estabelecida: a ciência torna-se intrinsecamente ateuista, humanista em termos de ética e “darwinista” como visão de mundo adotada. Do outro lado está a religião, com Deus, uma ética bíblica, e uma crença na “criação” em oposição a evolução darwiniana. Esta dicotomia apresenta uma escolha que o indivíduo parece ser obrigado a fazer, como bem resumiu Mario Sanches: “a) aceito a Bíblia, logo não aceito a evolução: sou criacionista; b) aceito a evolução, logo, questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo”.<sup>49</sup> Ou você está do lado de “Deus/Religião/Bíblia” ou está do lado da “Ciência/Ateísmo/Darwin”. Não há escapatória, segundo dizem.

---

<sup>47</sup> Nossa dissertação de mestrado explora o movimento criacionista. Cf. GARROS, Tiago V. **O Movimento Criacionista e Sua Hermenêutica**: possibilidades de diálogo ente a teologia e a ciência evolucionista. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014.

<sup>48</sup> SUPERINTERESSANTE, São Paulo: Ed. Abril, n. 240, Jun. 2007.

<sup>49</sup> SANCHES, Mário A. Os cristãos são criacionistas? In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Criação e Evolução**: Diálogo Entre Teologia e Biologia. São Paulo: Ed. Ave-Maria, 2009. p. 11-33, à p.12.

Esta é a faceta atual da tese do conflito ente ciência e religião, para a qual este trabalho tenta trazer uma contribuição. Felizmente, sabemos que a recente pesquisa historiográfica tem demonstrado que tal imagem ingênua de conflito eterno está longe de ser a verdade histórica, e que as interações entre os dois campos são muito mais complexas e nuançadas do que o olhar descuidado revela. Como acabamos de ver, não faz sentido do ponto de vista histórico afirmar um conflito intrínseco em áreas que, por muito tempo, compartilhavam de um mesmo território, e significavam coisas bastante distintas do que significam hoje.

Na sequência deste capítulo, tentaremos abordar os nuances necessários para uma compreensão mais informada e acurada do complexo relacionamento entre a ciência e a religião cristã no ocidente, onde houve sim, conflito por vezes, mas onde também houve compartilhamento de pressuposições e motivações, bem como cooperação, sanção, legitimação, constituição e regulação, conforme paradigmática análise de John Brooke, talvez a maior autoridade viva nas relações históricas entre ciência e religião.<sup>50</sup>

Começaremos pela chamada revolução científica, onde as bases do que hoje chamamos de ciência foram lançadas com profundas motivações e pressupostos cristãos, e onde a reforma desempenhou papel importante. Depois analisaremos de perto o movimento conhecido como Teologia Natural na Inglaterra da era Augusta e Vitoriana. Este contexto é fundamental para entendermos a chamada “revolução darwiniana”, quando nos debruçaremos sobre o contexto e vida de Charles Darwin e seu *magnum opus*: *A Origem das Espécies* (1859).

### 2.3 As relações ciência e religião na revolução científica<sup>51</sup>

Nature, and Nature's Laws lay hid in night.  
God said, *Let Newton be!* and all was light.<sup>52</sup>  
- Alexander Pope

---

<sup>50</sup> BROOKE (2014) 1991, p. 26-42.

<sup>51</sup> Obviamente as relações da ciência com o cristianismo não começam na revolução científica. Para uma introdução breve mas profunda ao tema, cf. LINDBERG, David C.; HARRISON, Peter. *Science and the Christian Church: From the Advent of Christianity to 1700*. In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 67-91.

<sup>52</sup> Epitáfio de Isaac Newton, escrito por Alexander Pope em 1730. “A Natureza e sua Lei / Escondidas estavam a noite / Deus disse: Que haja Newton! / E tudo era luz.” Tradução nossa.

Os cento e cinquenta anos passados a partir da publicação de *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543) de Nicolau Copérnico são provavelmente os anos que mais impactaram a visão de mundo que temos hoje sob praticamente todos os aspectos. Neste período, o que era um cosmos centrado na Terra torna-se um universo infinito, com miríades de corpos celestes e luas orbitando outros planetas. Os movimentos destes foram descritos por leis matemáticas e o princípio que regia estes movimentos era descoberto e descrito: a gravitação universal, proposta por Isaac Newton (1642-1726, cal. Juliano) em seu *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (Princípios Matemáticos da Filosofia Natural), publicado em 1687. A filosofia natural se constituía como empreendimento, uma vez que o termo ciência e cientista conforme os entendemos hoje não existiria até meados do séc. XIX, como vimos anteriormente. Fala-se até hoje de uma “revolução científica” promovida por essa filosofia natural dos sécs. XVI e XVII justamente porque várias noções prévias de como funcionava o universo foram superadas, principalmente as noções associadas ao universo aristotélico (embora vários pressupostos relacionados a esta concepção grega de universo permaneceriam influentes até o séc. XIX e XX, como o de um universo imutável e eterno).<sup>53</sup>

É claro que a investigação sistemática da natureza data de muito antes dessa chamada revolução científica, e diversas descobertas válidas até hoje remontam aos gregos e ao mundo islâmico e hindu.<sup>54</sup> Uma tendência determinante, no entanto, para a revolução científica foi a popularização e adoção do chamado baconianismo, ou seja, do método empírico indutivo de investigação proposto por Francis Bacon (1561-1626) em seu *Novum Organum* (1620), ou “Novo Método”, em contraposição ao *Organum* de Aristóteles. Ancorado nos princípios do empirismo de John Locke (1632-1704) em *An Essay Concerning Human Understanding*, de 1689, em que o verdadeiro conhecimento possível de ser acessado pela mente humana seria o conhecimento advindo da experiência, o baconianismo forneceu uma verdadeira metodologia para o

---

<sup>53</sup> A despeito disso, não se pode cair no erro de afirmar que não havia “ciência” na época medieval. Cf. HANNAM, James. **God’s Philosophers: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science**. London: Icon Books Ltd, 2010.

<sup>54</sup> O grego Eratóstenes (276–194 a.C.) foi o primeiro a medir a circunferência do planeta, assegurando sua esfericidade de modo empírico desde 240 a.C., com uma margem de erro de apenas 2% comparado a medidas atuais. O mundo islâmico, por sua vez, foi frutífero na astronomia, principalmente na “era de ouro” (séc. IX), e os hindus tiveram muitos avanços na matemática, como na trigonometria, durante a Idade Média.

fazer científico, através do método indutivo. Segundo tal método, o filósofo deveria abandonar sua ênfase histórica nas palavras e nos pressupostos (e daí fazer deduções) e concentrar-se nos fatos da natureza, para deles auferir axiomas e destes, leis físicas, as leis da natureza. É a partir da observação cuidadosa e livre de noções preconcebidas vindas da filosofia que o conhecimento sobre a natureza da realidade seria obtido.

O porquê desse novo paradigma, conforme veremos logo abaixo, tem raízes profundamente religiosas. Harrison, escrevendo sobre as leis naturais, esclarece:

A ideia de um mundo governado por leis da natureza foi o resultado de uma nova visão da relação de Deus com o mundo em que Deus está mais diretamente envolvido nas operações da natureza. Seus primeiros defensores modernos argumentaram que isso era uma visão “mais cristã” da natureza do que a visão de mundo aristotélica que ela substituiu. Essas leis são matemáticas porque Deus foi imaginado como o matemático divino. O caráter necessário dessas leis surgiu do fato de que a vontade de Deus é imutável e, portanto, as leis que ele vai implementar são imutáveis.<sup>55</sup>

De fato, não há como reconhecer os avanços da revolução científica promovida pela filosofia natural dissociando-a da religião. Numbers, por exemplo, define filosofia natural justamente como um empreendimento que conjuga a religião com os métodos da ciência.<sup>56</sup> Este ambiente onde floresceu o empirismo e o baconianismo estava profundamente ligado às transformações ocorridas nos tempos da Reforma Protestante, aos novos entendimentos de como Deus se relacionava com o mundo por ele criado.

Ainda que se possa argumentar que o Cristianismo como um todo fornece um *framework* favorável para a investigação da natureza (através por exemplo, da Doutrina da Criação, em que Deus é separado da criação e portanto não deve ser confundido com ela, permitindo que se investigue a natureza de forma livre), o fato é que o protestantismo em especial forneceu um *framework* muitíssimo interessante para que a ciência pudesse se desenvolver. Peter Harrison comenta que

---

<sup>55</sup> Orig.: *The idea of a world governed by laws of nature was the result of a new view of the relation of God to the world in which God is more directly involved in the operations of nature. Its early modern proponents argued this to be a more ‘Christian’ view of nature than the Aristotelian worldview that it replaced. These laws are mathematical because God was conceptualized as the divine mathematician. The necessary character of these laws was seen to arise out of the fact that God’s will is immutable, and hence the laws that he wills into effect are unchangeable.* HARRISON, P. The development of the concept of laws of nature. In: WATTS, Fraser (Ed.). **Creation: Law and Probability.** Aldershot, England: Ashgate, 2008. p. 13-36, à p. 28.

<sup>56</sup> NUMBERS, Ronald. Transcrito de entrevista para o programa “Faith and Reason”, PBS, 11 de set. 1998. Disponível em <<https://www.pbs.org/faithandreason/transcript/num-frame.html>> Acesso em 18 set. 2018.



historiadores da ciência já há muito tempo sabem que fatores religiosos desempenharam um papel significativamente positivo no surgimento e persistência da ciência moderna no Ocidente. Não só muitas das figuras-chave no surgimento da ciência foram indivíduos com compromissos religiosos sinceros, mas as novas abordagens da natureza das quais eles foram pioneiros foram sustentadas de várias maneiras por pressupostos religiosos. [...] muitas das principais figuras da revolução científica se imaginaram como campeões de uma ciência que era mais compatível com o cristianismo do que as ideias medievais sobre o mundo natural que eles substituíram.<sup>57</sup>

Um exemplo claro que podemos dar e que está no cerne desta discussão é quando comparamos a compreensão aristotélica-tomista de quais seriam as bases para o verdadeiro “conhecer” com a nova compreensão da revolução científica inspirada no empirismo e no baconianismo,

Vejamos este trecho de um sermão do clérigo anglicano Robert South (1634-1716):

Ele veio ao mundo um filósofo, o que suficientemente apareceu por ele escrever a natureza das coisas em seus nomes; ele podia ver essências em si mesmas e ler formas sem o comentário de suas propriedades respectivas; ele podia ver consequentes ainda adormecidos em seus princípios e efeitos ainda não nascidos e no seio de suas causas; seu entendimento poderia quase atralhar contingentes futuros; suas conjecturas melhorando, indo até ao nível da profecia, ou às certezas da predição; até a sua queda, não ignorava nada senão pecado, ou pelo menos descansava na noção, sem a dor do experimento. [...] Confesso, é difícil para nós, que datamos nossa ignorância desde nosso primeiro ser, e ainda fomos criados com as mesmas enfermidades sobre nós com as quais nascemos, levantar nossos pensamentos e imaginação para as perfeições intelectuais que acompanharam nossa natureza no tempo de inocência; [...].<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Orig.: [...] *historians of science have long known that religious factors played a significantly positive role in the emergence and persistence of modern science in the West. Not only were many of the key figures in the rise of science individuals with sincere religious commitments, but the new approaches to nature that they pioneered were underpinned in various ways by religious assumptions. [...] many of the leading figures in the scientific revolution imagined themselves to be champions of a science that was more compatible with Christianity than the medieval ideas about the natural world that they replaced.* HARRISON, Peter. **Christianity and the rise of western science**. ABC Religion and Ethics. 8 May 2012. Disponível em: <<http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/05/08/3498202.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2017.

<sup>58</sup> Orig.: *He came into the world a philosopher, which sufficiently appeared by his writing the nature of things upon their names; he could view essences in themselves, and read forms without the comment of their respective properties: he could see consequents yet dormant in their principles, and effects yet unborn, and in the womb of their causes: his understanding could almost pierce into future contingents, his conjectures improving even to prophecy, or the certainties of prediction; till his fall, it was ignorant of nothing but of sin; or at least it rested in the notion, without the smart of the experiment. [...] I confess, it is difficult for us, who date our ignorance from our first being, and were still bred up with the same infirmities about us with which we were born, to raise our thoughts and imagination to those intellectual perfections that attended our nature in the time of innocence; [...].* SOUTH, Robert. **Discourses on Various Subjects and Occasions**: Selected from the Complete English Edition. With a Sketch of His Life and Character. Bowles and Dearborn, 1827, p. 6-7. (orig. 1679).

O trecho fala de Adão, que foi criado na perfeição do entendimento das “essências e das formas nelas mesmas”, segundo a cosmovisão tomista-aristotélica. A nossa própria natureza, quando na inocência, poderia perceber e conhecer o mundo como Adão o conhecia. Porém, um evento corrompeu essa capacidade de compreensão: a queda. Para Lutero, como consequência da queda, “a vontade está comprometida, o intelecto depravado e a razão inteiramente corrupta e totalmente modificada”.<sup>59</sup> Este entendimento se colocou como diametralmente oposto ao ensino escolástico de Tomás de Aquino: “Está claro que os dons naturais não permaneceram perfeitos, como os escolásticos gritam”<sup>60</sup>, disse Lutero.

Por causa disso, não se poderia confiar mais na razão humana apenas para “conhecer”. Ela estava corrompida. Mas o remédio para isso estava claro.

Todo homem, tanto de uma corrupção derivada, inata e nascida com ele, quanto de sua criação e conversa com homens, é muito sujeito a cair em todos os tipos de erros. [...] Estes são os perigos no processo da Razão Humana; os remédios de todos eles só podem proceder da filosofia real, mecânica, experimental, [...].<sup>61</sup>

Somente a filosofia **experimental** poderia descobrir as verdades sobre o mundo natural, pois o exercício apenas teórico, dedutivo, aristotélico e tomista estava corrompido pela queda e conseqüente corruptibilidade da razão humana. O “conhecimento” real precisava de um outro fundamento, e este precisava ser a experimentação.

O sermão de Robert South conclui:

O estudo não era então um dever, as observações noturnas eram desnecessárias [antes da queda]; A luz da razão não queria a ajuda de uma vela. Esta é o martírio do homem caído, o trabalho no fogo, a busca da verdade em profundo, exaurir seu tempo e prejudicar sua saúde, e talvez rodopiar seus dias e ele mesmo em uma conclusão lamentável e controvertida.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Orig.: [...] *the will is impaired, the intellect depraved, and the reason entirely corrupt and altogether changed*. LUTHER, M. Lectures on Genesis 1–5. In: Luther’s Works, PELIKAN, Jaroslav; LEHMANN Helmut. (Eds.). 55 vols. Philadelphia, [S.n.], vol. I, p. 166, 1957, apud HARRISON, P. **The Fall of Man and the Foundations of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 56.

<sup>60</sup> Orig.: *It is clear that the natural endowments did not remain perfect, as the scholastics rave*. LUTHER, (Luther’s Work), 1957, vol. I, p. 167, apud HARRISON, 2007, p. 56.

<sup>61</sup> Orig.: [...] *every man, both from a deriv’d corruption, innate and born with him, and from his breeding and converse with men, is very subject to slip into all sorts of errors. [...] These being the dangers in the process of humane Reason, the remedies of them all can only proceed from the real, the mechanical, the experimental Philosophy*. HOOKE, Robert. **Micrographia** London: printed for the Royal Society, 1667. p. 6.

<sup>62</sup> Orig.: *Study was not then a duty, night-watchings were needless; the light of reason wanted not the assistance of a candle. This is the doom of fallen man, to labour in the fire, to seek truth in profundo, to exhaust his time and impair his health, and perhaps to spin out his days, and himself, into one pitiful, controverted conclusion*. SOUTH, 1679, p. 6.

Esse era o fardo que homens caídos teriam de carregar agora: debruçar-se sobre a realidade e fazer “ciência” experimental. Numa nota de ironia interessante, o próprio John Locke duvidava que tal filosofia experimental pudesse se configurar em uma “verdadeira” ciência.

[...] mas ainda assim, como eu disse, isso é apenas julgamento e opinião, não conhecimento e certeza. Esta maneira de obter e melhorar nosso conhecimento em substâncias apenas pela experiência e pela história, o que é tudo o que a fraqueza de nossas faculdades neste estado de mediocridade em que estamos neste mundo pode alcançar, me faz suspeitar que a filosofia natural não é capaz de se fazer em uma ciência.<sup>63</sup>

Vemos, assim, que uma convicção teológica advinda de uma doutrina bíblica, lida sob o viés protestante, serviu, no mínimo, de arcabouço intelectual para a emergência dessa que foi a mais importante inovação na maneira de se conceber o estudo do mundo natural.<sup>64</sup>

Há que se ter cuidado com a afirmação enfática muitas vezes propagada de que “o cristianismo protestante deu origem à ciência moderna”, a fim de não incorrerem em simplificações equivocadas. Segundo o próprio Harrison, não se pode dizer que o cristianismo protestante foi “o único e mais importante” responsável pelo advento da ciência moderna<sup>65</sup>, pois a complexidade das inter-relações envolvidas na questão requerem estudo bem mais aprofundado e matizado.<sup>66</sup> Mas também não se pode negar que o ambiente intelectual no contexto protestante na Europa ocidental forneceu elementos-chave para que a ciência se desenvolvesse. Efron comenta que

Gerações de historiadores e sociólogos descobriram muitas maneiras pelas quais os cristãos, as crenças cristãs e as instituições cristãs desempenharam papéis cruciais na forma dos princípios, métodos e instituições do que, no

---

<sup>63</sup> Orig.: [...] *but yet, as I have said, this is but judgment and opinion, not knowledge and certainty. This way of getting and improving our knowledge in substances only by experience and history, which is all that the weakness of our faculties in this state of mediocrity which we are in in this world can attain to, makes me suspect that natural philosophy is not capable of being made a science.* LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**, Book IV, Cap. XII, 10. London, 1690.

<sup>64</sup> Para mais sobre a importância da doutrina da queda na emergência da ciência moderna, cf. HARRISON, 2007.

<sup>65</sup> Segundo Noah Efron, alguns exemplos dessa tendência de superestimar a tradição cristã em detrimento da complexidade do tema são HOOYKAAS, Reijer. **Religion and the Rise of Modern Science**. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972 (consultada por nós); e as não consultadas JAKI, Stanley L. **The Savior of Science**. Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1988; STARK, Rodney. **For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003, cap. 2.

<sup>66</sup> LINDBERG; HARRISON In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 67. Nessa linha também estão os historiadores que defendem a já mencionada “tese da complexidade” para as relações ciência e religião, bem explicadas em BROOKE, 2014 (1991); LINDBERG; NUMBERS, 2003, e HARRISON, 2015.

tempo, se tornaram a ciência moderna. Eles encontraram que algumas formas de cristianismo motivaram o estudo sistemático da natureza.<sup>67</sup>

Neste contexto, McGrath e Harrison reconhecem como um dos principais fatores a maneira inovadora com que o protestantismo encarou a leitura e a interpretação bíblica.<sup>68</sup> No entanto, para apreciar esta inovação temos que voltar atrás e reconhecer a tradição à qual o protestantismo se sobrepôs.

Segundo a análise de McGrath, a velha metáfora dos dois livros, popularizada por Francis Bacon, serviu bem à nova maneira de ver as coisas do protestantismo, pois desde muito tempo sabia-se que o “Livro das Obras de Deus” – a natureza, poderia ser lido de múltiplas maneiras. A tradição cristã patrística, em Orígenes de Alexandria (185-254 EC), por exemplo, mantinha que o mundo visível era cheio de símbolos que, se diligentemente observados, ensinariam ao observador sobre Deus. Mas para entendê-los, o observador necessitaria se despir das aparências que o mundo natural fornecia em sua materialidade para então chegar ao significado profundo.

Da mesma forma, McGrath nota que

A mesma atitude foi adotada para a leitura da Bíblia, que era amplamente considerada como possuindo um sentido superficial "literal" ou "histórico", bem como significados simbólicos mais profundos acessíveis aos leitores com mais discernimento. Tanto a Bíblia como a natureza possuíam significados simbólicos mais profundos.<sup>69</sup>

Maior peso ainda a este “sentido simbólico mais profundo” foi dado na Idade Média. Objetos naturais eram entendidos como parte de uma complexa teia de realidades teológicas e simbólicas, e a leitura “alegórica” da Bíblia ganhou muita força, revelando verdades bem mais profundas do que o mero sentido literal do texto.

É aqui que o protestantismo traz um ponto inovador. Por mais que Lutero e outros reformadores iniciais reconheçam a importância e validade das leituras alegóricas da Bíblia, sua ênfase recaiu sobre o sentido literal do texto. A pergunta,

---

<sup>67</sup> Orig.: *Generations of historians and sociologists have discovered many ways in which Christians, Christian beliefs, and Christian institutions played crucial roles in fashioning the tenets, methods, and institutions of what in time became modern science.* EFRON, Noah. Myth 9-That Christianity Gave Birth to Modern Science. In: NUMBERS (Org.), 2009, p. 79-89, à p. 80. Nesta obra, Efron tenta dar nuances “a questão da emergência da ciência”, apontando para as contribuições islâmicas, hindus e de outras tradições religiosas-culturais que muitas vezes são esquecidas em relatos que exaltam por demais a contribuição cristã.

<sup>68</sup> MCGRATH, Alister. **Christianity’s dangerous idea: The Protestant revolution—A history from the sixteenth century to the twenty-first.** (Ebook). New York: Harper Collins. 2008a, p. 372-373; HARRISON, Peter, **The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

<sup>69</sup> MCGRATH, 2008a, p. 373.

para eles, era: “qual a interpretação e sentido ‘natural’ deste texto bíblico?” Tal abordagem influenciou a visão que se tinha do mundo natural:

Esta maneira de ler o livro das Escrituras levou, quando transferida para a leitura do livro da natureza, para uma maneira de engajamento com a ordem natural que enfatizava um relato "natural" direto das coisas. As novas estratégias hermenêuticas promovidas pelos primeiros protestantes foram, portanto, de importância central no estabelecimento das condições que possibilitaram o surgimento da ciência moderna.<sup>70</sup>

O *sola scriptura* com sua leitura sem a necessidade de intermediários, como o *magisterium* do passado católico romano, proporcionou uma visão da natureza que também não necessitava de intermediários. A ordem criada estava acessível a todos, assim como o sacerdócio passou a ser de todos os crentes. Thomas Sprat (1635-1713), em seu influente relato contando a história da *Royal Society* britânica logo após sua fundação em 1660, fala que assim como havia dois livros – o das Escrituras e o da natureza – havia duas reformas, cada uma permitindo que se pudessem “ler os originais e não as cópias”, intermediadas por algum tipo de autoridade.<sup>71</sup>

O conhecido iconoclasmo protestante também contribuiu, segundo McGrath, para o passamento da ideia de que objetos da ordem natural pudessem ter valor simbólico e imagético, noção que se relaciona fortemente com o tema da dessacralização e desencantamento do mundo.

A mesma linha de pensamento que sustentava que os artefatos humanos não podiam mediar ou simbolizar o divino levou a objetos naturais e fenômenos sendo despojados de suas associações simbólicas - e, portanto, permitiram se tornar objetos de investigação científica.<sup>72</sup>

McGrath evoca o sociólogo luterano Peter Berger, que em seu “Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”<sup>73</sup> ressalta o “imenso encolhimento do sagrado na concepção de realidade” causado pelo protestantismo. Segundo Berger, “os protestantes não viam o mundo como permeado de forças e elementos sagrados”, mas ao invés disso, “como uma polarização entre uma divindade radicalmente transcendente com uma humanidade radicalmente caída”,

---

<sup>70</sup> MCGRATH, 2008a, p. 373.

<sup>71</sup> SPRAT, Thomas. **The History of the Royal Society of London**, for the Improving of Natural Knowledge. London: T. R., 1667, apud HARRISON, 1998, p. 104.

<sup>72</sup> MCGRATH, 2008a, p. 374.

<sup>73</sup> BERGER, P. L. **Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1985. Orig.: **The Sacred Canopy**, Garden City, NY: Doubleday, 1967. p. 111-113.

sem nenhuma qualidade ou conexão sagrada. Inversamente, os católicos viam um mundo com elementos sacramentais e fortemente simbólicos.

Por isso, o protestantismo originou, ou ao menos enfatizou, uma nova motivação para o estudo do mundo natural: estudar a natureza era estudar as obras das mãos criadoras de Deus. Tal ideia é abundante nos escritos dos reformadores, e influente desde então até os dias de hoje. McGrath nos lembra da confissão da Igreja Reformada da Bélgica (1561), onde se lê, logo em seu segundo artigo:

Nós O conhecemos [a Deus] por dois meios. Primeiro: pela criação, manutenção e governo do mundo inteiro, visto que o mundo, perante nossos olhos, é como um livro formoso, em que todas as criaturas, grandes e pequenas, servem de letras que nos fazem contemplar "os atributos invisíveis de Deus", isto é, "o seu eterno poder e a sua divindade", [...].<sup>74</sup>

A sequência é clara: o estudo das criaturas grandes e pequenas – ou a leitura do Livro das Obras de Deus - nos faz contemplar os atributos invisíveis de Deus, que aprendemos através da leitura do livro de suas palavras, numa clara chancela para a tarefa da Teologia Natural (em sua vertente chamada *theologia physica*, a físico-teologia) que viria em sequência e marcaria época na história da ciência e do cristianismo. A estudaremos adiante.

Além desse panorama intelectual da época da Reforma, alguns estudiosos têm sugerido que crenças e práticas de alguns setores protestantes posteriores ao período fizeram com que a ciência fosse abraçada e florescesse, contribuindo fortemente para exercer a força social de que hoje goza. Tal é a tese do sociólogo Robert Merton (1910-2003), que afirma ser este o caso para o puritanismo inglês e o pietismo alemão, cujo *ethos*, no melhor estilo do “espírito capitalista” weberiano, estimulava a pesquisa científica por conferir-lhe uma dimensão espiritual (ideia famosamente conhecida como *Merton Thesis*).<sup>75</sup> Além disso, a Teologia Natural que se desenvolveu no séc. XVII fornecia um ambiente extremamente frutífero para a legitimação do recém estabelecido empreendimento científico (sob a forma de filosofia natural) conforme veremos.

Outro aspecto que é apontado por vários estudiosos das relações do protestantismo com o nascimento da ciência é o empréstimo de noções da religião que acabaram encontrando eco na descrição científica do mundo que começava a

---

<sup>74</sup> DE BRÈS, Guido. **Confissão Belga**. Trad. Anônima. Disponível em: <[http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_belga.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_belga.htm)>. Acesso em: 22 Jun 2017.

<sup>75</sup> MERTON, Robert King. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, publicado originalmente em *Osiris*, 4, pt. 2, Bruges: St. Catherine Press, 1938, p. 360–632.

ganhar espaço. Tal é o caso, por exemplo, da ideia de “leis da natureza”, que até hoje se faz presente nas aulas de física, por exemplo nas Leis de Newton, Lei de Boyle, etc., e é moeda comum de linguagem até em estudos avançados de física, química e biologia.<sup>76</sup> A popularização no sentido atual do termo veio com Descartes (1596-1650), que em seu *Principia philosophiae* (1644) nomeou as três regras fundamentais que alicerçavam sua cinemática mecanicista de “as primeiras leis ou princípios da natureza”. No entanto, segundo Lydia Jaeger,

A metáfora da lei adquiriria fama duradoura quando Newton a incorporou no que se tornaria a mecânica “clássica”. Em seu *Principia* (1687), ele formulou três leis de movimento e a lei da gravitação universal e as usou para explicar o movimento de uma grande variedade de sistemas físicos. Essas leis foram vistas desde então como o paradigma de uma ciência exitosa da natureza.<sup>77</sup>

Jaeger traça uma genealogia do termo evidenciando suas profundas raízes religiosas na Europa cristã do séc. XVI e XVII.

O conceito moderno de leis da natureza está ligado a uma mudança significativa na forma como a ordem natural é percebida. Duas expressões cunhadas por Alexandre Koyré podem servir para caracterizar a principal diferença entre as concepções contrárias: os medievais pensavam em termos de “Cosmos: unidade fechada de uma ordem hierárquica”, enquanto a visão moderna pressupõe um “universo: conjunto aberto ligado pela unidade das suas leis” (Koyré 1966, p. 165). Os séculos anteriores foram influenciados pela ideia grega de *analogia entis* (“analogia do ser”): tudo o que existe é ordenado em uma escala que chega das coisas existentes mais baixas aos seres humanos, aos anjos e ao divino; Cada entidade se comporta de acordo com sua própria natureza, defendida por sua posição nesta hierarquia cósmica. Os novos filósofos da natureza, ao invés disso, adotam leis universais: a mesma lei governaria o movimento de todas as coisas (materiais). Tais leis universais são facilmente interpretadas no quadro da criação: a onipotência e onipresença do Criador garantem sua validade universal. Portanto, não é por acaso que os pensadores do século XVII as atribuem rotineiramente à ação de Deus.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Vale a ressalva de que o termo já era usado na Idade Média, porém com conotações que remetiam ao universo aristotélico, diferentes das conotações que emergiram na revolução científica e perduram até hoje.

<sup>77</sup> Orig.: *The law metaphor would acquire lasting fame when Newton incorporated it into what would become “classical” mechanics. In his Principia (1687), he formulated three laws of motion and the law of universal gravitation and used them to explain the motion of a great variety of physical systems. These laws have been regarded ever since as the paradigm of a successful science of nature.* JAEGER, Lydia. Cap. 39 – Laws of Nature. In: STUMP, J. B.; PADGETT, Alan G. (Orgs.). **The Blackwell companion to science and Christianity**, Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012. p. 453-463, à p. 453-4. Cf. também sobre o tema HENRY, John. Metaphysics and the origins of modern science: Descartes and the importance of laws of nature. **Early science and medicine**, v. 9, n. 2, p. 73-114, 2004, e também HARRISON In: WATTS (Ed.). 2008, p. 13-35.

<sup>78</sup> Orig.: *The modern concept of laws of nature is linked to a significant shift in the way the natural order is perceived. Two expressions coined by Alexandre Koyré can serve to characterize the major difference between the conflicting conceptions: the medievals think in terms of a “Cosmos: closed unity of a hierarchical order,” whereas the modern view presupposes a “Universe: open ensemble linked by the unity of its laws” (Koyré 1966, 165). Earlier centuries were influenced by the Greek idea of analogia*

Tal noção de “leis da natureza”, por ter uma origem tão marcadamente teológica, tem sido alvo de críticas contemporâneas. Nancy Cartwright, por exemplo, defende que o conceito deve ser abandonado completamente:

Eu acho que no conceito de lei há um pouco demais de Deus. Nós tentamos resolver o problema com mundos possíveis, regularidades fictícias e cláusulas *ceteris paribus* [todo o mais constante]. Mas, no final, o conceito de lei não faz sentido sem a suposição de um legislador.<sup>79</sup>

Imaginamos ter ficado claro até aqui como a mudança na maneira de ler a Bíblia e entender a teologia dos reformadores e seus herdeiros influenciou a concepção de mundo natural que se passou a ter desde então. Não mencionamos, contudo, que esta estrada é de duas vias. As novas concepções emergentes do estudo científico do mundo natural influenciaram também a maneira de se ler a Escritura e interpretá-la. Uma vez que era possível utilizar a filosofia natural empírica para conhecer o livro das obras de Deus, não seria possível que esse “método” pudesse ser aplicada para a leitura bíblica, tornando-se também na melhor maneira de interpretá-la?

McGrath aponta que tal pensamento assediava muitos dos novos filósofos naturais, mas logo quando começou a ser aplicado desvelou-se um problema: a aplicação de “métodos científicos” à leitura da Escritura frequentemente levava a interpretações bastantes heterodoxas, contrárias aos cânones históricos do cristianismo e da teologia. Tal foi o caso de Newton, cuja interpretação bíblica guiada pelos métodos da ciência o levou a rejeitar a trindade (embora conseguindo minimizar tal fato durante seu tempo de vida).<sup>80</sup> Também assim chegou-se ao deísmo inglês no séc. XVII, e em última análise, conforme Peter Berger também aponta, nos desafios

---

*entis* (“analogy of being”): everything which exists is ordered on a scale reaching from the lowest existing things to human beings, angels, and up to the divine; each entity behaves in accordance with its own nature defined by its position in this cosmic hierarchy. The new philosophers of nature instead adopt universal laws: the same law would govern the movement of all (material) things. Such universal laws are easily interpreted in the framework of creation: the omnipotence and omnipresence of the Creator guarantee their universal validity. It is thus no accident that seventeenth-century thinkers routinely attribute them to God’s action. JAEGER, 2012, p. 454-5. A autora cita KOYRÉ, Alexandre. Galilée et la loi d’inertie. In: **Études galiléennes**. Paris: Hermann, 1966. p. 165.

<sup>79</sup> Orig.: *I think that in the concept of law there is a little too much of God. We try to finesse the issue with possible worlds, fictive regularities, and ceteris paribus clauses. But in the end the concept of a law does not make sense without the supposition of a law-giver.* CARTWRIGHT, Nancy. Is Natural Science “Natural” Enough: A Reply to Philip Allport. **Synthese**, n. 94, p. 291-301, à p. 299, 1993. Uma exploração excelente e acessível sobre a discussão das leis da natureza e sua implicação com o teísmo pode ser vista em SWARTZ, Norman. Laws of Nature. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/lawofnat/>>. Acesso em 22 jun. 2017.

<sup>80</sup> MCGRATH, 2008a, p. 376.



que viriam da Alemanha no pós-Iluminismo, com o método histórico-crítico e sua abordagem científica de interpretação bíblica. Em outras palavras, o protestantismo dos anos seguintes à Reforma proporcionou uma abordagem à Bíblia que séculos mais tarde traria sérias consequências para ele próprio.

Vemos, assim, que desenvolvimentos intelectuais no tempo da Reforma fizeram parte de um complexo arcabouço de ideias que mudou para sempre a maneira de se ver a realidade, tanto de Deus quanto a do mundo criado. Esses desenvolvimentos ocorreram no contexto do que chamamos Teologia Natural, um movimento teológico-científico fundamental para compreendermos as relações entre o que hoje chamamos “ciência” e “religião”. Nos voltaremos a este estudo agora.

## 2.4 Natureza e Teologia Natural <sup>81</sup>

O termo teologia natural (TN) tem uma longa história intelectual e pode ser resumido ao “estudo sistemático do que pode ser conhecido a respeito de Deus à parte daquilo que Ele revelou de modo especial”<sup>82</sup> (a saber, a Escritura). Outra popular definição é dada pelo filósofo analítico da religião William Alston (1921-2009), para o qual teologia natural é “o empreendimento de fornecer apoio às crenças religiosas, começando a partir de premissas que nem são nem pressupõem a crença religiosa.”<sup>83</sup> O termo, no entanto, não é unívoco<sup>84</sup>, e é fácil para o teólogo versado na teologia do séc. XX prontamente descartá-lo e rechaçá-lo em virtude da conhecida querela entre Karl Barth (1886-1968) e Emil Brunner (1889-1966) na década de 30. No entanto, antes de fazer isso é preciso conhecer melhor o termo e avaliar sua tremenda importância nos diálogos entre ciência e religião.

---

<sup>81</sup> Nos apoiaremos fortemente no trabalho de Alister McGrath nesta seção, por ser provavelmente a melhor fonte para trabalhos de TN dessa época em vista de seu amplo projeto de TN contemporâneo (que pressupõe a revisão histórica profunda e detida, que ele de fato realizou).

<sup>82</sup> Orig.: *Natural theology is generally understood to be systematic inquiry into what can be known about God apart from what God has specially revealed.* STUMP, Jim B. Ch. 13 - Natural Theology after modernism. In: STUMP; PADGETT (Orgs.), 2012, p. 140.

<sup>83</sup> ALSTON, William. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.* Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 289, apud HARRISON, 2016, p. 84.

<sup>84</sup> McGrath identifica atualmente 6 tipos de concepções de TN, ampliando a análise de FERGUSSON, David. *Types of Natural Theology.* In: SHULTS, F. Le Ron. **The Evolution of Rationality: Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006. p. 380-393. Para uma breve análise destes 6 tipos segundo McGrath, cf. GARROS, Tiago V. **O que é Teologia Natural?** Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. 20 abr 2016. Disponível em: <<http://www.cristaosnaciencia.org.br/recursos/o-que-e-teologia-natural-2/>> Acesso: 19 out. 2016.

De modo historicamente mais amplo, pode-se entender a teologia natural como um esforço racional por parte do filósofo de discernir a Deus no mundo natural. Assim concebeu o grego Marco Terêncio Varrão (116-27 AEC) ao usar o termo pela primeira vez. Outros na tradição clássica também viam o conceito de forma semelhante, frequentemente apontando para o complexo design dos corpos humanos e animais como indicativos, dentre outros aspectos, da atividade de um Deus criador ou um demiurgo.<sup>85</sup> Os pais da igreja, como Agostinho de Hipona (354-430 EC) em suas “Confissões”, utilizavam-se da ideia de que os atributos invisíveis de Deus são compreendidos por meio daqueles criados, ecoando a ideia bíblica neotestamentária (Rm 1:20), também já presente na tradição judaica (veja por exemplo Sabedoria 13:1-5). Na Idade Média, Tomás de Aquino buscou argumentos para provar a existência de Deus bem como determinar algumas de suas características usando-se da razão e lógica apenas – atributos “naturais” do ser humano. No entanto, nos anos que se seguiram à revolução científica, o termo adquiriu novos nuances, e ganhou tração de forma espetacular na Inglaterra do século XVII até o XIX<sup>86</sup>, sendo prontamente associado ao título da obra de William Paley (1743- 1805), que estudaremos mais adiante. Em suma, a ideia de TN sempre, de certa forma, remeteu-se a uma interação entre o mundo natural ou físico – a ordem criada – e o mundo transcendente de Deus ou deuses.<sup>87</sup>

O estudo da história da TN na Inglaterra é fundamental para a compreensão da emergência e legitimação da ciência no mundo ocidental, de modo amplo, e da questão darwiniana especificamente, pois é nesse contexto intelectual que se inserem as questões levantadas pela publicação de “A Origem das Espécies” em 1859. A discussão pública da teoria de Darwin à época e suas dimensões teológicas se enquadram sob o pano de fundo dos desdobramentos seculares de uma forma de TN desenvolvida na Inglaterra, que iniciou-se na chamada “era Augusta” (1690-1745) e estendeu-se até a era Vitoriana (1837–1901), portanto, é fundamental que tentemos

---

<sup>85</sup> Cf. MCGRATH, Alister E. **Deus e Darwin**: Teologia Natural e Pensamento Evolutivo. Trad. Thaís Semionato. Viçosa, MG: ULTIMATO, 2016. p. 26-29. Por causa de algumas discordâncias na tradução, usaremos por vezes também a versão original em inglês MCGRATH, A. E. **Darwinism and the Divine**: Evolutionary Thought and Natural Theology (The 2009 Hulsean Lectures, University of Cambridge). New York: John Wiley & Sons, 2011.

<sup>86</sup> Atualmente há um ressurgimento das conversas sobre TN, em muito fruto do trabalho do próprio McGrath. Cf. MCGRATH, Alister E. **The open secret**: a new vision for natural theology. Malden, MA: Blackwell Pub, 2008b.

<sup>87</sup> FERGUSSON, 2006, p. 380ss.

compreender como se desenvolveu e o que postulava essa compreensão particular de teologia natural conhecida como físico-teologia (do inglês *physical theology*).

McGrath aponta que “o fascínio pelas maravilhas da natureza é um elemento constante da cultura europeia ao longo do Renascimento e do início do período moderno.”<sup>88</sup> Boaventura de Bagnoregio (1221-1274), por exemplo, considerava que as maravilhas naturais deveriam ser consideradas como sombras ou ecos de seu Deus Criador, e que estavam colocadas à nossa frente para que pudéssemos conhecer a Deus.<sup>89</sup> Gradativamente, esse maravilhamento frente ao mundo natural foi ganhando ares apologéticos, e a TN foi se diferenciando de alguns de seus sentidos mais antigos.

A teologia natural, anteriormente compreendida como algo que afirmava a consonância entre a razão e a experiência do mundo natural e a tradição cristã, passou, cada vez mais, a designar uma tentativa de demonstrar a existência de Deus por meio de um apelo à razão ou ao domínio da natureza.<sup>90</sup>

Esse movimento é característica da época posterior à Revolução Gloriosa (1668), conhecida na história literária e cultural inglesa como Era Augusta. Duas obras são canônicas para o período: o ensaio de poesia dramática de John Dryden (1668) e o *Essay on Criticism* de Alexander Pope (1711). Ambas obras, McGrath argumenta, “fizeram um apelo à ‘natureza’ para se descobrir abordagens autênticas para a escrita”, mas a natureza em questão não se trata da ideia de natureza selvagem e indomável típica do romantismo, mas sim “ao reino racional e inteligível da ordem intelectual, estética e moral do universo que, em última análise, é tido como algo que reflete e incorpora o design providencial de Deus.” Essa concepção de natureza coloca em foco a confiabilidade e estabilidade da mesma, e acima de tudo, sua capacidade de ser transferida a formas humanas de pensamento e ação. No entanto, ainda não surgira uma versão predominantemente aceita e adotada de teologia natural nessa época, embora falava-se em uma “síntese newtoniana”, bem como da noção herdada da era elisabetana de “leis naturais”, que regeriam o mundo social e político (conforme influente obra multivolumes de Richard Hooker (1554-1600) *Laws of Ecclesiastical Polity* (1554-1586)).

---

<sup>88</sup> MCGRATH, 2016, p. 30.

<sup>89</sup> BOAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, p. 2 apud MCGRATH, 2016, p. 31

<sup>90</sup> MCGRATH, 2016, p. 31.

É importante aqui ressaltar de forma clara a importância seminal de Isaac Newton (1643-1727) para essa forma de TN que começava a surgir, através de sua ênfase no ordenamento divino do mundo através das leis mecânicas que descobrira. Essa “filosofia mecânica” de Newton transformou a compreensão da realidade do mundo de forma que o universo passou a ser visto como um grande relógio ou planetário – os famosos “*orreries*”: equipamentos mecânicos que modelavam a forma e movimentos dos planetas com relação ao sol, que podem ser observados em qualquer bom museu de ciências até hoje. Deus era o grande mecânico, que não só criara o universo, mas mantinha-o ordenado e ajustado. A geometria tinha papel importantíssimo nessa concepção de universo, pois os movimentos dos corpos celestes seguiam precisamente suas leis matemáticas, conforme descobriu Johannes Kepler (1571-1630), por quem Newton tinha grande apreço. Esse universo matemático comprovava de forma inequívoca, segundo estes filósofos naturais, a existência, sabedoria e poder de Deus. Para Newton, o ordenamento físico da ordem criada era uma evidência clara da “sábua e formidável engenhosidade divina das coisas”, e o movimento regular e preciso dos planetas “não poderia surgir de quaisquer causas naturais, mas fora estabelecido por um agente inteligente.”<sup>91</sup>

As formas de TN que surgiam a partir desta síntese newtoniana tendiam a enfatizar a regularidade da ordem natural, apoiadas pela ideia de leis da natureza, que apontavam para um grande e poderoso legislador. O sucesso do empreendimento científico e os efeitos da Reforma Protestante (já mencionados algumas páginas atrás) contribuíram para que esta abordagem de TN gozasse de algum sucesso durante os anos de 1600. No final deste século, contudo, a Inglaterra vivia uma onda de suspeita e desencantamento quanto à religião, em muito fruto do conturbado momento sócio-político-religioso que atravessava. Disputas político-religiosas entre monarquistas essencialmente católicos e republicanos puritanos, seguidas da restauração da monarquia sob Charles II (1630-1685), e posterior tentativa de re-catolização por James II (1633-1701) culminaram na Revolução Gloriosa, em que William e Mary tornaram-se os monarcas protestantes (reinando de 1689-1702), estabelecendo a liberdade de expressão e as eleições. Os traumas desse período levantaram

---

<sup>91</sup> Orig.: *This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being [...] most wise and excellent contrivances of things.* NEWTON, Isaac. General Scholium. In: **Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World.** University of California Press, 1946, p. 544- 546. Orig.: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, London: Benjamin Motte Publ., 1687.

suspeitas quanto a religião, e diversas formas de ateísmo e materialismo surgiam à época, além do conhecido deísmo inglês, em parte pelo próprio sucesso do empreendimento científico que parecia produzir certezas frente às incertezas e instabilidades causadas pela religião.

Contudo, o radicalismo do ateísmo não parecia tão interessante para alguns, os quais preferiram uma versão domada da religião, defendendo que esta poderia ser a base tanto para uma ordem social estável divinamente ordenada como para uma filosofia natural com motivações religiosas. A TN passou a ter apelo como uma síntese da ordem social e natural, e novamente ganhou espaço e influência, porém, de uma forma já um tanto diferenciada da TN oriunda da síntese newtoniana do início do séc. XVII (conforme veremos a seguir). McGrath identifica três fatores que moldaram esse renovado interesse pela TN:

1. O surgimento da crítica bíblica, que passava a questionar a confiabilidade e inteligibilidade das Escrituras, gerando, assim, um interesse pelas possibilidades de revelação do mundo natural.
2. Uma crescente desconfiança em relação às autoridades eclesiais, que levou alguns a explorar fontes de conhecimento tidas como independentes do controle da igreja, tais como o apelo à razão ou à ordem natural.
3. Uma antipatia em relação à religião organizada e às doutrinas cristãs, que levou muitos a buscar uma "religião da natureza" mais simples, na qual a natureza era tida como uma fonte de revelação.<sup>92</sup>

Não é surpresa que Karl Barth no séc. XX tenha se manifestado tão severamente contra a TN, porque essa concepção de TN surgida como fruto dos movimentos acima parece confirmar a suspeita de Barth de que ela representaria uma “afirmação da autonomia humana sobre a autorrevelação divina e em oposição a ela”<sup>93</sup>. Segundo pensamento do grande teólogo suíço, a “teologia natural” incorporaria a tendência da humanidade caída de afirmar sua independência epistêmica e soteriológica, sendo o homem capaz de definir as condições através das quais se relacionaria com Deus. Para Barth, não se pode obter conhecimento algum de Deus sem a autorrevelação do próprio Deus em Jesus e na Escritura, sob o risco de o homem determinar os termos e condições, e mesmo a essência, do seu conhecimento de Deus.<sup>94</sup> A TN representaria esse esforço, minando a autoridade e centralidade da revelação de Deus.

---

<sup>92</sup> MCGRATH, 2016, p. 60.

<sup>93</sup> Para uma análise aprofundada do debate Barth x Brunner sobre TN, cf. MCGRATH, Alister E., **A Scientific Theology** - Vol 1 - Nature. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2003. p. 267–272.

<sup>94</sup> MCGRATH, 2003, p. 269.

McGrath aponta, no entanto, que essas apreensões de Barth fazem sentido na visão de mundo dos séculos XVII e XVIII, mas que havia um cenário muito mais complexo de questões sócio-políticas envolvidas do que Barth acabou conhecendo. As teologias naturais augustanas surgiram, segundo McGrath, como ferramentas apologéticas, muito mais do que como declarações explícitas da autonomia humana, embora este tema também era importante. O autor argumenta que a própria igreja não rejeitava a revelação, “mas ela percebera que precisava transmitir o evangelho a uma cultura que não se sentia mais compelida a aceitar essa ideia”, fruto da crítica bíblica e dos fatores listados acima. Dessa forma, a TN rapidamente se tornou uma ferramenta apologética de grande importância, pois havia uma percepção cada vez maior na igreja inglesa de que “um apelo apologético à regularidade da natureza seria muito mais eficaz e produtivo na esfera pública do que a confiança em um texto sagrado ou instituição, que eram cada vez mais vistos com desconfiança.”<sup>95</sup>

Além disso, a TN que se desenvolvia serviu também para afirmar as ciências naturais numa era persistentemente religiosa. Peter Harrison, assim como Brooke e outros, ressalta que, ao contrário do que parece acontecer em tempos atuais, era a ciência, ou mais precisamente, a filosofia natural experimental, que necessitava exibir e adquirir credenciais epistêmicas, validação e legitimação pública, e não a religião. Ela não falava ainda com a autoridade de que goza hoje, e a religião foi quem concedeu sanções culturais que tornaram possível a emergência e progresso da ciência.<sup>96</sup> Neste sentido, a via era de mão dupla: a emergente teologia natural inglesa provia um arcabouço intelectual que beneficiava a religião através de uma abordagem “natural”, apelando à racionalidade da ciência experimental fomentada pelo baconianismo e empirismo, e ao mesmo tempo valorizava e ressaltava o próprio empreendimento científico, chancelando-o como produtor de conhecimento válido sobre o mundo.

Stephen Gaukoger, em sua monumental e abrangente análise da emergência da cultura científica, analisa:

[...] uma boa parte do distinto sucesso no que se refere à legitimação e consolidação do empreendimento científico no Ocidente moderno não resulta de separação de religião e filosofia natural, mas sim do fato de que a filosofia natural poderia ser acomodada em projetos de teologia natural: o que tornou atrativa a filosofia natural nos séculos XVII e XVIII foram as perspectivas

---

<sup>95</sup> MCGRATH, 2003, p. 61.

<sup>96</sup> HARRISON, 2015, p. 113. Para uma análise mais completa, cf. BROOKE, John Hedley. Ch. 4 – Modern Christianity. In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 92-119. Este capítulo contém uma subseção intitulada “The Sanctioning of Science by Christian Theology” (p. 95-97) que explora a questão.

oferecidas para a renovação da teologia natural. Longe da ideia de ciência libertando-se da religião no início da era moderna, sua consolidação dependia fundamentalmente de que a religião estava no assento do motorista: o cristianismo assumiu a filosofia natural no século XVII, definindo sua agenda e fazendo-a avançar de uma maneira bem diferente daquela de qualquer outra cultura científica e, por fim, estabelecendo-a como algo em parte construída à imagem da religião.<sup>97</sup>

Jonathan Topham faz um apanhado histórico que sustenta e expande o mesmo ponto, retomando também a questão das motivações religiosas do alvorecer da ciência e introduzindo obras e autores que serão importantes no restante de nossa discussão:

Tal preocupação com legitimar o valor do empreendimento filosófico demonstrando seu valor religioso na teologia natural é evidente no altamente retórico “History of the Royal Society” (1667). Escrito pelo clérigo anglicano Thomas Sprat (1635-1713), o trabalho afirmava que filósofos naturais estavam em melhor posição 'para avançar essa parte da Teologia [Divinity] 'que se relacionava com 'o poder e sabedoria e a bondade do Criador 'conforme demonstrados na ordem admirável e na feitura das criaturas'. Preocupações semelhantes eram também evidentes nas muitas obras teológicas de Robert Boyle. Seu “Christian Virtuoso” (1690), por exemplo, foi escrito com a intenção de demonstrar que não havia 'nenhuma inconsistência entre um homem ser um Diligente Virtuoso [Industrious Virtuoso], e um bom cristão'. No entanto, como a maioria dos filósofos naturais, Boyle foi sincero em fazer afirmações desse tipo, e sua principal motivação para vindicar a filosofia natural desta maneira estava em uma profunda piedade cristã. De fato, o seu prévio envolvimento na filosofia experimental tinha sido impulsionado por sua percepção de que ela fornecia um meio crucial de enfrentar o ceticismo, e isto persistiu ao longo de sua vida. Da mesma forma, o grande naturalista John Ray (1627-1705), que tinha renunciado uma carreira clerical ao invés de aceitar os termos do ato da uniformidade em 1662, foi impelido por uma sensação de que o estudo da natureza poderia ser uma vocação religiosa. O seu muitas vezes reimpresso “Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation” (1691) foi escrito em parte para cumprir a sensação de dever religioso que ele sentia como um naturalista, uma vez que 'não me foi permitido servir a Igreja na pregação'. Assim, o surgimento da teologia natural na Inglaterra do século XVII foi motivado não apenas por um desejo de legitimar a nova filosofia e defendê-la de imputações de uma tendência irreligiosa, mas por uma série de motivações religiosas, incluindo o desejo de promover a crença cristã para ambos cétricos

---

<sup>97</sup> Orig.: [...] *a good part of the distinctive success at the level of legitimation and consolidation of the scientific enterprise in the early-modern West derives not from any separation of religion and natural philosophy, but rather from the fact that natural philosophy could be accommodated to projects in natural theology: what made natural philosophy attractive to so many in the seventeenth and eighteenth centuries were the prospects it offered for the renewal of natural theology. Far from science breaking free of religion in the early-modern era, its consolidation depended crucially on religion being in the driving seat: Christianity took over natural philosophy in the seventeenth century, setting its agenda and projecting it forward in a way quite different from that of any other scientific culture, and in the end establishing it as something in part constructed in the image of religion.* GAUKROGER, Stephen, **The emergence of a scientific culture: science and the shaping of modernity, 1210-1685.** Oxford: New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2006. p. 23.

e crentes, para santificar a prática da filosofia e história natural, e para explorar as consequências teológicas de novas descobertas científicas.<sup>98</sup>

Em suma, analisando de forma cuidadosa as características da TN inglesa no curso da história, é possível, então, identificar duas fases: até ao redor dos anos de 1690, a abordagem focava na regularidade, ordenamento e racionalidade da natureza, oriunda da síntese newtoniana e seu mecanicismo. A partir daquela década, novos nuances tornaram-se mais proeminentes, e dentre eles, destaca-se com certeza a mudança de ênfase com relação a noção de “design”.

McGrath defende que há duas formas distintas de argumentação com relação a “design”: 1) A ordem implica um ordenador (um argumento que parte do design); 2) Não existe propósito sem alguém que atribua este propósito (um argumento em direção a, em favor do, design).<sup>99</sup> A primeira noção era típica dos primórdios da TN, em que a partir de uma observação da ordem natural se inferia a existência de Deus como base daquela ordenação. No entanto, esta abordagem começou a ser considerada insuficiente frente aos desafios tanto da igreja como da sociedade. A segunda abordagem reflete a mudança na tendência a partir de 1690, em que a busca por evidências de design e engenhosidade tornou-se prioridade, pois elas indicavam propósito e finalidade na natureza, bem como a existência de um designer ou planejador que ativamente projetara e constituíra o mundo. Essa segunda abordagem é a base do que ficou conhecido como físico-teologia, o ponto alto da tradição de TN

---

<sup>98</sup> Orig.: *Such a concern with legitimating the philosophical enterprise by demonstrating its religious value in natural theology is evident in the highly rhetorical History of the Royal Society (1667). Written by the Anglican cleric Thomas Sprat (1635–1713), the work asserted that natural philosophers were best placed ‘to advance that part of Divinity’ which related to ‘the Power, and Wisdom, and Goodness of the Creator’ as ‘display’d in the admirable order, and workman-ship of the Creatures’. Similar concerns were also evident in the many theological works of Robert Boyle. His Christian Virtuoso (1690), for instance, was written with the intention of demonstrating that there was ‘no Inconsistence between a Man’s being an Industrious Virtuoso, and a Good Christian’. Yet, like most natural philosophers, Boyle was sincere in making such claims, and his primary motivation for vindicating natural philosophy in this way lay in a deep-seated Christian piety. Indeed, his earliest involvement in experimental philosophy had been prompted by his perception that it provided a crucial means of confronting scepticism, and this persisted throughout his life. Similarly, the leading naturalist John Ray (1627–1705), who had forgone a clerical career rather than accept the terms of the Act of Uniformity in 1662, was actuated by a sense that the study of nature could be a religious vocation. His often reprinted Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation (1691) was written in part to fulfil the sense of religious duty he felt as a naturalist, given that he was ‘not permitted to serve the Church’ in preaching. Thus, the rise of natural theology in seventeenth-century England was prompted not only by a desire to legitimate the new philosophy and defend it from imputations of an irreligious tendency, but by a range of religious motivations, including the desire to foster Christian belief in both sceptics and believers, to sanctify the practice of natural philosophy and natural history, and to explore the theological consequences of new scientific findings.* TOPHAM, Jonathan R. Natural theology and the sciences. IN: HARRISON (Org.), 2010, p. 59-79, citação à p. 63-64.

<sup>99</sup> Orig.: 1) “Order implies an orderer” (an argument from design); 2) “There is no purpose without a purposer” (an argument to design). Cf. MCGRATH, 2016, p. 62 na edição brasileira e p. 53 no original.



inglesa na era moderna. Evidências de design, e não mais observação da ordem: essa foi a abordagem de maior sucesso na TN inglesa.<sup>100</sup>

#### 2.4.1 Físico-Teologia e *contrivance*

Quando estamos diante de um lugar de extrema beleza estética na natureza, ou de alta complexidade biológica, não é nem um pouco incomum ouvirmos uma exclamação do tipo: “Como alguém pode não crer em Deus diante de algo tão maravilhoso!” Cada vez que ouvimos esta expressão em tempos atuais, deveríamos imediatamente pagar tributos à TN inglesa do séc. XVIII, a físico-teologia. Foi ali que tal argumentação ganhou a forma que persiste até hoje – o apelo ao mundo natural com o objetivo apologético, de provar Deus a partir da natureza. Além disso, é bastante comum ouvirmos que “tudo tem sua função” na natureza. Obviamente, apologistas anteriores já usavam desse raciocínio, mas a físico-teologia delineou alguns traços bastante característicos e por demais influentes dessa abordagem. Estes traços podem ser resumidos na ideia de *contrivance*. Este termo, de difícil tradução em uma palavra apenas, pode ser entendido como “engenhosidade”<sup>101</sup>, e une duas ideias fundamentais para a compreensão da físico-teologia inglesa e sua influência.

A natureza é, [na físico-teologia], compreendida e interpretada como uma adaptação inteligentemente fabricada de meios para a consecução de fins. Essa abordagem se caracteriza, muitas vezes, por um apelo à ideia de “engenhosidade” [*contrivance*], que indica **tanto a condição de ser projetado para um propósito específico**, quanto de **ser realizado de uma forma condutiva a este fim**. A engenhosidade, portanto, implicaria tanto uma sabedoria no design, quanto a habilidade na construção. Embora muitos autores vissem evidências de design na natureza como um todo, passou-se a dar maior ênfase ao domínio biológico.<sup>102</sup> (grifos nossos)

A ideia de *contrivance* evoca, assim, uma espécie de teleologia para os elementos naturais, além de ressaltar a habilidade de Deus como “o grande designer” ou planejador inteligente. Essa noção típica da físico-teologia tem uma história de

<sup>100</sup> MCGRATH, 2016, p. 62.

<sup>101</sup> Essa foi a tradução optada pela equipe editorial, na qual me incluo como revisor técnico, responsável pelas primeiras publicações substanciais e em série em português sobre os temas em questão neste trabalho. Cf. Série Ciência e Fé Cristã, Editora Ultimato, em parceria com a Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Esta série traduziu MCGRATH, 2016, e HARRISSON, 2015, dentre outros 11 livros até o presente momento (Setembro de 2018).

<sup>102</sup> MCGRATH, 2016, p. 75.

desenvolvimento, que McGrath analisa de forma detalhada em seu “Deus e Darwin: teologia natural e pensamento evolutivo” (2016). Percorrê-la-emos resumidamente.

Segundo McGrath, John Wilkins (1614-1672) pode ser visto como um autor de transição entre as abordagens mais antigas de TN – aquelas que faziam um apelo geral à natureza para apoiar a crença em Deus – e a abordagem mais nova, com ênfase nas *contrivances* do mundo natural<sup>103</sup>. Veja por exemplo:

[...] aquela engenhosidade [contrivance] formidável que existe em todas as coisas na natureza. Tanto em relação à sua elegância e beleza, em si consideradas, quanto na regularidade da ordem e da subserviência que apresentam umas em relação às outras; juntamente com o exato encaixe e adequação aos diversos propósitos para os quais foram projetadas. Em todas essas coisas pode-se inferir a atuação de algum Sábio Agente.<sup>104</sup>

A invenção de aparelhos científicos que possibilitavam um acesso cada vez maior às maravilhas da natureza, como o microscópio, contribuía para esse novo apelo à noção de design e engenhosidade no mundo natural, o qual Wilkins via como “adornado com a maior elegância e beleza imagináveis”<sup>105</sup>.

Robert Boyle (1627-1691) também tem papel fundamental para a físico-teologia. Ele nomeia, por exemplo, as célebres *Boyle Lectures*, palestras realizadas por quarenta anos (1692-1732), financiadas com uma generosa doação de Boyle em seu testamento, que são “amplamente consideradas a mais importante demonstração pública da razoabilidade do cristianismo no início da era moderna”, e que tinham como objetivo “comprovar a religião cristã perante notórios infiéis”<sup>106</sup>. Segundo McGrath, a ideia de *contrivance* exercia um papel importante nessas palestras, principalmente naquelas proferidas por Richard Bentley (1662-1742) e nas de William Derham (1657-1735), autor cujo título de sua maior obra resume bem o movimento: *Physico-theology: or, A demonstration of the being and attributes of God from His works of creation* (1713), (“Físico-teologia: ou Uma demonstração do ser e dos atributos de Deus a partir de suas obras de criação”).

Boyle considerava que a biologia possuía um apelo apologético muito maior que a astronomia, e declarava que havia “uma engenhosidade mais formidável nos

<sup>103</sup> MCGRATH, 2016, p. 75.

<sup>104</sup> Orig.: [...] *that excellent Contrivance which there is in all natural things. Both with respect to that elegance and beauty which they have in themselves separately considered, and that regular order and subserviency wherein they stand towards one another; together with the exact fitness and propriety, for the several purposes for which they are designed. From all which it may be inferred, these are the productions of some Wise Agent.* WILKINS, J.; LLOYD, W. **Of the Principles and Duties of Natural Religion**. J. Knapton, 1722 (original 1675). p. 69, (trad. Thais Semionato).

<sup>105</sup> Orig.: [...] *adorned with all imaginable elegance and beauty.* WILKINS, 1675, p. 71.

<sup>106</sup> MCGRATH, 2016, p. 81.

músculos humanos do que no que hoje conhecemos das esferas celestes”<sup>107</sup>, ecoando ideias de Galeno (c. 210 EC), considerado um dos pais da medicina. Segundo Harold Fisch, estudioso da TN de Boyle, o argumento a partir do design era para Boyle uma necessidade científica de primeira ordem:

A maior parte da Física é, de longe, descritiva. Ela descreve "como e de que maneira a natureza produz os fenômenos que contemplamos." Mas no reino biológico, a pergunta "Por que" surge constantemente, simplesmente porque o biólogo está preocupado não com as causas físicas, mas com funções orgânicas. Tal raciocínio pressupõe uma mente inteligente, criativa e planejadora que engendra coisas de uma determinada forma, e para determinados fins.<sup>108</sup>

A tendência de apelo à biologia era marcante nas *Boyle Lectures*. Derham, por exemplo, em seu *Physico-theology*, divide seus capítulos de forma a pontuar uma a uma as *contrivances* do corpo humano: a respiração mostra “claramente o design, propósito e a engenhosidade”; as pálpebras são “uma manifestação da engenhosidade divina”, os músculos oculares são “manifestamente um ato de engenhosidade e design”, e a circulação da mãe para o feto é “uma obra prodigiosa na natureza e uma manifesta engenhosidade do Criador Todo-Poderoso”.<sup>109</sup>

Boyle e seus contemporâneos frequentemente apelavam para uma das maravilhas mecânicas da época, o relógio da catedral de Estrasburgo, para enfatizar como a natureza exibia muito mais engenhosidade que tal artefato:

Nunca vi qualquer produto inanimado da natureza, ou, conforme dizem, do acaso, cuja engenhosidade fosse comparável àquela do membro mais vil do animal mais desprezível. E há comparativamente mais arte expressa no pé de um cão do que no famoso relógio de Estrasburgo.<sup>110</sup>

Reconhecida a importância de Robert Boyle e da série de palestras que ele patrocinou, é preciso falar da obra que representou uma das maiores afirmações da

<sup>107</sup> BOYLE, Robert. **The Works of the honourable Robert Boyle**. Edited by Thomas Birch, 2 ed., 6 volumes: London: Rivingtons, 1772. vol. 5, p. 402-404.

<sup>108</sup> Orig.: *By far the greatest part of Physics is descriptive. It describes "how, and after what manner nature produces the phenomena we contemplate". But in the biological realm, the question "Why" constantly arises, simply because the biologist is concerned not with physical causes but with organic functions. Such reasoning presupposes an intelligent, creative and designing mind which contrives things in a particular way, for particular purposes.* FISCH, H. The Scientist as Priest: A Note on Robert Boyle's Natural Theology. *Isis*, v. 44, n. 3, p. 252–265, 1953, à p. 262.

<sup>109</sup> DERHAM, William. **Physico-theology**: Or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation. W. Innys and J. Richardson, 1754. p. 155, 108, 96, 153.

<sup>110</sup> Orig.: *I never saw any inanimate production of nature, or, as they speak, of chance, whose contrivance was comparable to that of the meanest limb of the despicablest animal: and there is incomparably more art expressed in the structure of a dog's foot, than in the famous clock at Strassburg.* BOYLE, 1772, vol. 5, p. 404. Arte, aqui, deve ser entendida como habilidade técnica. Para a importância do relógio de Estrasburgo na argumentação da TN da época, cf. SHAPIN, Steven. **The Scientific Revolution**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996. p. 34-37.

físico-teologia: “*Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*” (1691), (Sabedoria de Deus Manifesta nas Obras de Criação) de John Ray (1627-1705).

Ray escrevia em um tempo em que a teologia acadêmica mostrava uma certa rejeição à categoria do “milagre”, pois estes contradiziam a ideia de leis da natureza. Por isso Ray enfatizou de certa forma a regularidade da natureza através do desígnio divino das leis naturais, marginalizando sutilmente a ideia de milagres como força apologética para defender o cristianismo dos ataques ateístas.<sup>111</sup> Este ponto merece destaque, uma vez que a visão dominante no anglicanismo à época era de que Deus operava nas regularidades, e os milagres cessaram em tempos apostólicos e não poderiam mais ser encontrados nas experiências cotidianas. Os relatos de Jesus operando milagres eram importantes para afirmar sua divindade, mas, segundo Thomas Sprat, Deus só precisaria desse recurso em tempos de “trevas e ignorância”, mas não em tempos de “conhecimento natural”, que obviamente referia-se à pesquisa científica que eles mesmos desenvolviam.<sup>112</sup> Dessa forma, a florescente ciência fornecia abundante “conhecimento natural”, e este obviamente desvelava evidências incontroversas de “engenhosidade”, que por sua vez apontavam diretamente para a existência de um agente inteligente capaz de projetá-las e construí-las.

Não há argumento maior ou mais palpável e convincente para a existência de uma divindade do que a arte e a sabedoria admiráveis, que podem ser vistas na fabricação e constituição, na ordem e disposição, nos fins e usos de todas as partes e membros desse elegante tecido dos céus e da Terra: Pois, se nas obras de arte, por exemplo, um edifício curioso, ou máquina, evidenciam-se a sabedoria, o design e a direção para um propósito em toda a estrutura, e em cada uma de suas peças, inferindo necessariamente a existência e a atuação de algum arquiteto ou engenheiro inteligente; por que não também nas obras da natureza, essa grandiosidade e magnificência, essa engenhosidade formidável na beleza, ordenamento e propósito, etc. que podemos observar na mesma, e na medida em que elas transcendem tremendamente os efeitos da arte humana, em que o poder e a sabedoria infinitos excedem o finito, inferem a existência e a eficiência de um Criador onipotente e cheio de sabedoria?<sup>113</sup>

Ray fornece aqui a formulação definitiva do argumento que dominaria a Teologia Natural britânica: a beleza, ordem e complexidade do mundo natural fornecem bases para uma inferência direta de que Deus as planejou e as construiu. McGrath observa um ponto fundamental: há uma rejeição explícita na obra de Ray quanto a possibilidade de que a natureza pudesse de alguma forma gerar a

<sup>111</sup> Cf. MCGRATH, 2016, p. 78.

<sup>112</sup> SPRAT, Thomas. **The History of the Royal Society of London**, for the Improving of Natural Knowledge. London: T. R., 1667, p. 87, 134.

<sup>113</sup> RAY, John. **The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation**. 9 ed. Londres: Royal Society, 1727. p. 30. Tradução: Thaís Semionato, apud MCGRATH, 2016, p. 80.

complexidade observada a partir de sua matéria bruta, uma crítica já presente à época. Esta posição seria “arrogante e um sofisma”, segundo Ray.<sup>114</sup>

Talvez ainda mais importante é outro ponto que McGrath observa: os autores da físico-teologia inglesa, especialmente Wilkins, consideravam “design” e “acaso” como mutuamente excludentes – ideia persistente até hoje em circuitos religiosos. A regularidade da natureza e a providência divina excluíam o acaso. McGrath aponta que os defensores dessa ideia, Wilkins e a físico-teologia inclusas, ignoram que a própria tradição cristã já lidara com essa ideia, em Tomás de Aquino, por exemplo. Para Aquino, “a presença de acaso no mundo era algo pretendido por Deus, pelo fato de propiciar um mundo mais variado e hierárquico do que aquele onde cada agente necessariamente alcançasse seu fim pretendido.”<sup>115</sup> Voltaremos a esta questão ao analisar a obra de William Paley.

Três questões ainda merecem destaque quanto à TN inglesa que se desenvolveu na era Augusta. O apelo à engenhosidade (*contrivance*) gradualmente cedia espaço, ou até conduzia, a uma exaltação da beleza da natureza, especialmente no início do século XVIII. Muito se escreveu sobre este tema, que se tornou parte integrante da TN inglesa. A observação e contemplação da natureza e sua espetacular beleza levava o argumento do design à uma analogia estética: “é Deus o ordenador, o artista consumidor, o criador pragmático que une a forma e a função, e que se manifesta no mundo natural.”<sup>116</sup> A natureza é concebida como a obra de arte de Deus, e não apenas como seu objeto engenhoso. Um dos campeões dessa abordagem foi Joseph Addison (1672-1719), fundador da revista *Spectator*, na qual escreveu uma série de artigos exaltando essa visão do mundo natural.

Um segundo ponto conclusivo importante é estabelecer claramente que a TN inglesa dos séculos XVII e XVIII concebia o mundo natural como uma entidade essencialmente fixa. As mudanças que se observavam na natureza eram entendidas como padrões cíclicos no contexto de uma estrutura estática. Nada de realmente novo acontecia na natureza: os animais e plantas nasciam, cresciam, morriam, para nascerem de novo e repetir o ciclo. “O mundo natural poderia ser tratado como um

---

<sup>114</sup> RAY, 1727, p. 357-358;

<sup>115</sup> MCGRATH, 2016, p. 80-81, citando AQUINO, Tomás de. **Summa contra Gentiles**. III.74: “*divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum*”.

<sup>116</sup> ZEITZ, Lisa. M. Addison’s “Imagination” papers and the Design Argument. **English Studies** n. 73, p. 493-502, 1992, à p. 494, apud MCGRATH, 2016, p. 85.

mecanismo, cujo funcionamento regular, que seguia uma série de princípios passíveis de determinação, era, em si mesmo, uma prova de sua criação por um agente inteligente.”<sup>117</sup> Neste contexto, a ideia de uma criação que evoluía nunca poderia ser integrada, embora tal tema já fora assunto de discussão teológica na teologia patrística, por exemplo. McGrath argumenta que a teologia inglesa da época não aventou tais possibilidades, talvez por não as conhecer ou por não serem potencialmente úteis para a reflexão teológica que faziam. Em seu contexto teológico, McGrath argumenta,

Atribuir ao mundo material um caráter ativo ou uma causalidade parecia algo equivalente ao ateísmo, uma vez que removía qualquer necessidade de ação ou protagonismo divino na governança do mundo. Thomas Hobbes, por exemplo, formulou uma espécie de ateísmo baseado num mundo determinista. Deus poderia até ter criado os mecanismos naturais e iniciado seu funcionamento. Porém, qualquer envolvimento divino após isso seria desnecessário. Um modelo mecânico da natureza parecia exigir um modelo igualmente mecânico de providência divina que, aparentemente, exigia uma ideia revisada e reduzida, tanto da identidade divina quanto da causalidade. Teólogos cristãos dos séculos 17 e 18 estavam cientes desse problema, mesmo que sua resolução provasse ser mais difícil do que muitos esperavam. Isaac Barrow (1630-1677) buscara resolver essa questão interpretando o constante envolvimento de Deus na natureza em termos de uma injeção de energia e atividade no mundo, de modo que seria, em última análise, insondável.<sup>118</sup>

E em terceiro lugar, em se tratando da análise do mundo natural e as conclusões a que se pode chegar através da atividade da florescente ciência da época entre 1650 e 18000, observa-se uma abordagem peculiar em relação a natureza do que se constituiria “evidência” para os leitores da época. Segundo McGrath, há indícios que sugerem que o público leitor dos séculos XVII e XVIII preferia evidências sensoriais, seja com relação à natureza ou ao campo jurídico. Segundo o autor, “dava-se uma ênfase maior àquilo que poderia ser visto diretamente”, o que pode ser entendido como uma resposta a filosofias do renascimento que acentuavam a importância de “certeza absoluta”. Isso teria sido substituído, então, “pela ideia do ‘provável’, baseado numa leitura de ‘aparências’.”<sup>119</sup>

McGrath aponta que alguns identificaram as raízes dessa abordagem no empirismo baconiano, principalmente no tocante a “colocar a natureza à prova, de forma a descobrir os seus segredos”, mas cremos que uma relação também pode, e talvez deva, ser feita como o “Realismo do Senso Comum” (ou *Scottish Common*

---

<sup>117</sup> MCGRATH, 2016, p. 87.

<sup>118</sup> MCGRATH, 2016, p. 88.

<sup>119</sup> MCGRATH, 2016, p. 88.

*Sense Realism*), que tem em Thomas Reid (1710-1796) seu principal nome. (Falaremos dessa escola de pensamento derivada do empirismo baconiano na segunda parte deste trabalho ao analisarmos a teologia evangélica.) McGrath não explora essa relação, mas cremos ser ela por demais óbvia para passar em branco. Simplisticamente, tal escola advoga que a realidade opera por “verdades autoevidentes”, e que as coisas são como aparecem aos sentidos. Ela se configura como uma resposta às filosofias idealistas e céticas como as de Hume e Locke e é uma afirmação do senso comum advindo da experiência sensorial, segundo a qual, filosofias que contradizem essa experiência são a definição de absurdo.<sup>120</sup> Uma interpretação da natureza baseada nesse realismo do senso comum, ou apenas no próprio baconianismo clássico, compreendia que ela revelava evidências “por meio de sua própria linguagem inata, que não era afetada pelas peculiaridades da linguagem humana.”<sup>121</sup> McGrath continua:

Isso levava à formulação de axiomas preliminares, os quais, por sua vez, levavam à descoberta e ao desenvolvimento de novas "provas", que geravam ainda outros axiomas e, sucessivamente, a níveis mais elevados de abstração. [...] no século 18, a explicação predominante da história natural - e, assim, da teologia natural - é aquela de uma observação direta do mundo da natureza, levando à conclusão de que ele demonstrava evidências de design. **Assim, o design não era compreendido como algo inferido da observação, mas como algo em si mesmo observado na natureza.**<sup>122</sup>  
(Grifos nossos)

Praticamente todos os escritos da físico-teologia inglesa dos séculos XVII e XVIII operavam com este paradigma: as aparências da natureza, principalmente as advindas da biologia, revelavam design, e este provava a Deus como grande artífice. No entanto, nenhum autor chegou perto de William Paley com seu *Natural Theology* (1802) em termos de sucesso, alcance popular e influência. Analisaremos essa obra agora.

---

<sup>120</sup> Uma excelente e acessível introdução a Thomas Reid e ao Realismo do Senso Comum pode ser encontrado na Stanford Encyclopedia of Philosophy. Cf. NICHOLS, R.; YAFFE, G. Thomas Reid. In: ZALTA, E. N. (Org.); **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2016 ed., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>>. Acesso em: 4 ago 2017. Para aprofundamento na obra de Reid, sugerimos CUNEO, T.; WOUDEBERG, R. VAN. **The Cambridge Companion to Thomas Reid**. Cambridge University Press, 2004.

<sup>121</sup> MCGRATH, 2016, p. 89.

<sup>122</sup> MCGRATH, 2016, p. 89. O movimento atual conhecido como Design Inteligente, que nega que a evolução biológica possa produzir toda a diversidade biológica apenas com seus mecanismos, também interpreta design como parte inata da natureza, e não como inferência de mentes humanas.

### 2.4.2 William Paley – *Natural Theology* (1802)

William Paley (1743-1805) é certamente o primeiro nome que vem à mente quando se fala da Teologia Natural inglesa. O simples fato de Charles Darwin tê-lo estudando já seria suficiente para nos dedicarmos a ela de forma mais atenta. Nas palavras dele próprio, lembrando seu tempo em Cambridge:

Para obter aprovação no exame do bacharelado, também era necessário estudar o *Evidences of Christianity* e o *Moral Philosophy*, de Paley. Fiz isso com rigor. Creio que poderia ter reescrito com perfeição todo o texto das *Evidences*, embora, naturalmente, sem a linguagem clara de Paley. A lógica desse livro, assim como a da Teologia Natural desse autor, deleitaram-me tanto quanto Euclides. O estudo criterioso desses textos, sem tentar decorar nenhuma parte deles, foi a única coisa do curso acadêmico que teve serventia, embora ínfima, na educação de minha mente. Em momento algum me preocupei com as premissas de Paley; aceitando-as em confiança, fiquei encantado com a longa linha de argumentação e convencido por ela.<sup>123</sup>

Apesar de lembrado essencialmente pela sua obra *Natural Theology* (1802), sua influência e sucesso acadêmico é anterior a sua incursão nessa área. Aluno premiado e posteriormente professor do *Christ's College* em Cambridge, suas aulas de filosofia moral formaram a base daquilo que se tornou o manual dessa área em Cambridge por muitos anos, o “*The Principles of Moral and Political Philosophy*” (1705) (Princípios de filosofia moral e política).<sup>124</sup> Clérigo da igreja anglicana, Paley viu-se preocupado com a ascensão de ideias céticas a respeito do cristianismo, e inclinou-se para a área de apologética, inicialmente com a obra *Horae Paulinae, or Truth of the Scripture History of St. Paul* (1790) (A veracidade da história das Escrituras de São Paulo), seguida de *A View of the Evidences of Christianity* (Uma visão das evidências do Cristianismo) (1794), que tornou-se leitura obrigatória nos exames de Cambridge até 1920. A intenção de Paley, dessa forma, era que *Natural Theology* (1802), embora escrito por último, fosse o primeiro volume de um sistema teológico desenvolvido por ele, que seria seguido por *Evidences ...* (1794) e depois por “Principles...” (1785).<sup>125</sup>

O primeiro volume dessa que seria sua trilogia é o que nos interessa aqui: “*Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*” (1802) (Teologia Natural: ou, Evidências da Existência e Atributos da Divindade, Coletados

<sup>123</sup> DARWIN, Charles.; DARWIN, Francis. **Autobiografia**, 1809-1882. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

<sup>124</sup> MCGRATH, 2016, p. 92.

<sup>125</sup> TOPHAM In: HARRISON, 2010, p. 66-67.



das Aparência da Natureza).<sup>126</sup> Esta obra pode ser considerada um clássico da literatura anglófona, tendo sido republicada por mais de cem anos, em mais de 50 edições. Tornou-se, assim como suas obras anteriores, leitura obrigatória em Cambridge, de onde se extraíam questões dos exames. Charles Darwin, que também estudou no *Christ's College*, conhecia, sem dúvida, a obra, mas só a estudou detalhadamente após deixar Cambridge.<sup>127</sup>

*Natural Theology* de Paley pode ser considerado o desabrochar tardio da físico-teologia inglesa, uma vez que surgiu muitas décadas depois da época de produção mais intensa do movimento. McGrath argumenta que seu sucesso popular de certa forma mascara uma fraqueza considerável: Paley, embora tente, não interage devidamente com as difíceis questões do ceticismo que começavam a surgir no final do séc. XVIII. David Hume (1711-1776), por exemplo, em seu póstumo *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) foi um severo crítico das explicações analógicas da TN inglesa. Esta concebia, desde Newton, um universo que funcionava mecanicamente, como um relógio, o que revelaria um legislador ou grande relojoeiro. Para Hume, no entanto,

Mesmo que o mundo se assemelhasse a um artefato humano, não se podia concluir que tivesse um único criador. Muitas mãos estavam rotineiramente envolvidas na fabricação de máquinas. Consequentemente, o politeísmo era uma inferência tão plausível quanto o monoteísmo.<sup>128</sup> (Tradução nossa)

Dentre outras coisas, Hume levantava também o problema da teodiceia, pois a inferência de um criador benevolente baseado nos elementos de aparente beleza e altruísmo na natureza carecia de responder ao que dizer do criador quanto aos elementos de aparente violência, competição e “feitura” da mesma. Immanuel Kant (1724–1804) também criticou sutilmente a TN inglesa, argumentando, dentre outras coisas, que “não importa quanta engenhosidade e habilidade artística possam ser

---

<sup>126</sup> PALEY, William. **Natural Theology**. London: Faulder; Philadelphia, Pa.: John Morgan, 1802. Obra completa disponível em domínio público em <<https://archive.org/details/naturaltheology00pale>> Acesso em 08 ago. 2017.

<sup>127</sup> No entanto, a autobiografia de Darwin dá a entender que ainda em Cambridge ele era familiarizado com suas obras anteriores: *Evidences e Principles*.

<sup>128</sup> Orig.: *Even if the world resembled a human artifact, one could not conclude that it had a single maker. Many hands were routinely involved in the making of machines. Consequently, polytheism was as plausible an inference as monotheism.* BROOKE, J. H. *Natural Theology*. In: FERNGREN, Gary B.; LARSON, Edward J.; AMUNDSEN, Darrel W. (Orgs.). **The history of science and religion in the Western tradition**: an encyclopedia. New York: Garland Pub, 2000, p. 70.

exibidas no mundo, ele nunca poderá demonstrar a sabedoria moral que deveria ser predicado de Deus”.<sup>129</sup>

A argumentação de Paley em sua obra de certa forma refletia e dependia das abordagens de gerações anteriores de físico-teólogos britânicos como John Ray e William Derham. “A genialidade de Paley consistiu em organizar esse material anterior em torno de uma analogia dominante, cujo poder sobre a imaginação mais do que compensava sua vulnerabilidade argumentativa”<sup>130</sup>, defende Alister McGrath. Tal analogia é a célebre “analogia do relógio”, que praticamente define a argumentação da físico-teologia, e encontra eco até hoje.

Ao passar por um campo, suponha que meu pé batesse numa pedra, e que alguém me perguntasse como aquela pedra fora parar ali: eu poderia responder que, até onde eu saiba, ela sempre estivera ali; tampouco seria fácil demonstrar o absurdo dessa resposta. Mas, suponha que eu tivesse encontrado um relógio no chão, e que me perguntassem como aquele relógio fora parar ali; dificilmente eu pensaria em dar a resposta que dei à pergunta anterior - que, até onde eu saiba, o relógio sempre estivera ali. No entanto, por que essa resposta não deveria servir para o relógio e sim para a pedra? Por que não é tão admissível no segundo caso, como é no primeiro?<sup>131</sup>

A resposta de Paley à pergunta que coloca é explicada logo a seguir, e pode se resumir àquilo de que já falamos anteriormente: o relógio é um *contrivance*, uma engenhosidade, enquanto a pedra não o é. “Ele é um sistema em que as partes estão inseridas de forma a operar em conjunto para um propósito, manifestando tanto a qualidade de design quanto de utilidade.”<sup>132</sup> Paley segue dando detalhes da estrutura do relógio, relacionando cada parte à sua função específica no mecanismo, e então, nas páginas a seguir, afiança sua conclusão fundamental:

Sendo este mecanismo observado e compreendido (e de fato é necessário um exame do instrumento, e talvez até mesmo um conhecimento prévio do objeto, de forma a percebê-lo e compreendê-lo), creio que a inferência de que o relógio deve ter um criador é inevitável: deve ter havido, em algum momento e, em algum lugar ou outro, um artífice ou artífices que o formaram para o

---

<sup>129</sup> Orig.: *No matter how much ingenuity and artistry might be displayed in the world, it could never demonstrate the moral wisdom that had to be predicated of God.* BROOKE In: FERNGREN et al. 2000, p. 70.

<sup>130</sup> MCGRATH, 2016, p. 95.

<sup>131</sup> Orig.: *In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the stone came to be there; I might possibly answer, that, for any thing I knew to the contrary, it had lain there for ever: nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a watch upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place; I should hardly think of the answer which I had before given, that, for any thing I knew, the watch might have always been there. Yet why should not this answer serve for the watch as well as for the stone? why is it not as admissible in the second case, as in the first?* PALEY, 1802, p. 1. Tradução de Thais Semionato e nossa.

<sup>132</sup> MCGRATH, 2016, p. 100.

propósito para o qual ele é de fato empregado, e que compreendiam sua construção e projetaram seu uso.<sup>133</sup>

Hoje se sabe que Paley não é o inventor da famosa analogia do relógio, embora a tenha usado com maestria ímpar. Historiadores intelectuais<sup>134</sup> apontam uma desconhecida obra de 1718 como sua principal fonte. Trata-se de *The Religious Philosopher* (O Filósofo Religioso), do filósofo e pastor holandês Bernard Nieuwentyt (1654-1718). McGrath relata que em 1848 Paley foi acusado de plágio dessa obra, através de cartas anônimas a uma revista literária londrina. O autor das cartas anônimas, identificadas apenas pelo pseudônimo *Verax*, chegou a colocar em painéis paralelos trechos que demonstram que Paley realmente teria copiado Nieuwentyt, quase que *ipsis litteris*, sem dar o devido crédito.<sup>135</sup>

Plágio à parte, o fato é que Teologia Natural de William Paley popularizou de forma massiva, ainda que tardiamente (início do séc. XIX), o modo apologético de ver a natureza típico da físico-teologia inglesa dos séculos XVII e XVIII. Iremos agora explorar alguns aspectos fundamentais da obra de Paley e que nos interessam para analisar o impacto posterior de Darwin sobre a TN inglesa.

### 2.4.3 A argumentação de Paley

Essencial para o argumento de Paley era a ideia de complexidade. Este era o aspecto que permitiria concluir que tal artefato se trata de um *contrivance*, e este inevitavelmente pressupunha um projetista inteligente. “Deduzimos o design da relação, da adequação e da correspondência das partes. Portanto, algum grau de complexidade é necessário para que um objeto se adeque a este tipo de

---

<sup>133</sup> Orig.: *This mechanism being observed (it requires indeed an examination of the instrument, and perhaps some previous knowledge of the subject, to perceive and understand it; but being once, as we have said, observed and understood), the inference, we think, is inevitable, that the watch must have had a maker: that there must have existed, at some time, and at some place or other, an artificer or artificers who formed it for the purpose which we find it actually to answer; who comprehended its construction, and designed its use.* PALEY, 1802, p. 3. Tradução de Thais Semionato.

<sup>134</sup> Tradução um tanto desajeitada do termo *Intellectual historians*, designação autoproclamada de uma série de autores/ historiadores que trabalham com a “história das ideias”, dentre eles Brooke, Harrison e Numbers que temos citado frequentemente aqui.

<sup>135</sup> MCGRATH, 2016, pp. 96s. McGrath relata nessas páginas que Paley já havia sido acusado de plágio em 1796, usando em seu *The Young Christian Instructed in Reading and in the Principles of Religion* (1790) trechos de um manual de soletração da época. Paley admitiu a culpa, mas defendeu-se com um pedido de desculpas e com a alegação que se tratava de um livreto para uso interno em igrejas e sem nenhum apelo comercial.

argumento.”<sup>136</sup> Por isso, Paley devota a maior parte de suas páginas ao mundo biológico. Apenas no final há um capítulo sobre astronomia, que para ele, revela-se muito simples para servir de argumentação quanto à existência de Deus como o planejador. Ela até poderia atestar a magnificência e a maravilha de Deus aos crentes, mas não era capaz de provar sua existência.

Sempre considerei que a astronomia não era a melhor forma para se provar a atuação de um criador inteligente; mas que, quando esta se comprova, ela é capaz de demonstrar, mais do que todas as demais ciências, a magnificência de suas operações. A mente, uma vez convencida, da astronomia, é capaz de elevar a perspectivas mais sublimes da divindade do que em qualquer outra disciplina; porém, ela não se adequa tão bem ao propósito de argumentação, quanto outras matérias.<sup>137</sup>

Ele expande magistralmente seu ponto de que a natureza biológica estava repleta de propósito quando examina as estruturas complexas do coração<sup>138</sup> e do olho humano. Para este último, ele faz uma bela analogia com um telescópio.

Há exatamente os mesmos indícios de que o olho fora feito para a visão, quanto o telescópio foi criado para auxiliá-lo. Eles são feitos com base nos mesmos princípios, ambos sendo ajustados às leis que regulam a transmissão e a refração de raios de luz. [...] Essas leis exigem, para produzir o mesmo efeito, que os raios de luz, ao passar da água para o olho, devem ser refratados por uma superfície mais convexa do que quando passa do ar para o olho. Consequentemente, encontramos que o olho de um peixe, naquela parte chamada de lente cristalina, é muito mais redondo do que o olho de animais terrestres. Qual manifestação mais clara de design pode haver que essa diferença? O que mais poderia ter feito o criador de um instrumento matemático, de forma a demonstrar seu conhecimento acerca de seu princípio, sua aplicação deste conhecimento, sua adequação dos meios aos fins, [...] de forma a atestar a sabedoria, a escolha, a avaliação e o propósito?<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Orig.: *Now we deduce design from relation, aptitude, and correspondence of parts. Some degree therefore of complexity is necessary to render a subject fit for this species of argument.* PALEY, 1802, p. 379. Tradução de Thais Semionato.

<sup>137</sup> Orig.: *My opinion of Astronomy has always been, that it is not the best medium through which to prove the agency of an intelligent Creator; but that, this being proved, it shows, beyond all other sciences, the magnificence of his operations. The mind which is once convinced, it raises to sublimer views of the Deity than any other subject affords; but it is not so well adapted, as some other subjects are, to the purpose of argument.* PALEY, 1802, p. 378. Tradução de Thais Semionato.

<sup>138</sup> PALEY, 1802, p. 149ss.

<sup>139</sup> Orig.: *As far as the examination of the instrument goes, there is precisely the same proof that the eye was made for vision, as there is that the telescope was made for assisting it. They are made upon the same principles; both being adjusted to the laws by which the transmission and refraction of rays of light are regulated. [...] these laws require, in order to produce the same effect, that the rays of light, in passing from water into the eye, should be refracted by a more convex surface, than when it passes out of air into the eye. Accordingly we find that the eye of a fish, in that part of it called the crystalline lens, is much rounder than the eye of terrestrial animals. What plainer manifestation of design can there be than this difference? What could a mathematical-instrument-maker have done more, to show his knowledge of his principle, his application of that knowledge, his suiting of his means to his end; I will not say to display the compass or excellence of his skill and art, for in these all comparison is indecorous, but to testify counsel, choice, consideration, purpose?* PALEY, 1802, p. 18, 19. Tradução de Thais Semionato e nossa.

Chama a atenção na argumentação de Paley a riqueza de detalhes que emprega para enfatizar o que hoje entende-se como adaptações dos organismos vivos, e que ele entendia como perfeito design e propósito. As descobertas da ciência sobre as características dos corpos biológicos dos animais eram prontamente associadas com a noção de *contrivance* – engenhosidades que revelavam projeto e propósito para executar determinada função. A natureza como um todo era vista como engenhosidade: exibia projeto (design) e propósito, como um relógio.

Paley é claro ao afirmar que a “engenhosidade prova o design”<sup>140</sup>, embora não desenvolva um teologia ou filosofia da analogia. Sua analogia do relógio é, ao seu ver, suficientemente convincente a ponto de não requerer uma explicação ou exploração mais profundas. A inferência de um criador a partir do design detectado é para ele uma necessidade lógica e retórica. Ademais, a realidade criada revelaria inclusive o caráter moral do criador – um relojoeiro benevolente.

Paley trabalha, no entanto, algumas tentativas de responder a possíveis críticas, e, apesar de não responder de forma aprofundada às críticas do ceticismo de seu tempo, ele demonstra conhecer, por exemplo, as críticas de Hume em seu *Dialogues*. Uma das críticas com que Paley se engaja refere-se à alegação de Hume de que o mundo seria problemático e imperfeito, revelando-se criação não de um deus perfeito benevolente, mas sim como criação de uma criança divina em fase de aprendizagem, ou de um deus já senil e incompetente<sup>141</sup>. Outra crítica é a de que não seria necessário que o criador permanecesse existindo após criar seu relógio – a permanência do relógio não revelaria nada sobre a continuidade de existência do relojoeiro. Além disso, como já mencionamos, a criação poderia ter sido obra não de um, mas de vários deuses, pois frequentemente mais de uma pessoa trabalha na criação de artefatos complexos<sup>142</sup>.

Paley responde a estas críticas de forma longa e cumulativa ao longo da obra, lidando primeiro com esta última acusação. Para ele, há uma consistência entre o propósito e o design na natureza, o que apontaria para apenas uma mente por trás do que é observado. Além disso, a universalidade e constância das leis naturais

---

<sup>140</sup> PALEY, 1802, p. 467.

<sup>141</sup> HUME, David. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Nova York: Penguin, 1990 (orig. 1779). p. 79, apud MCGRATH, 2016, p. 104.

<sup>142</sup> HUME, 1990, p. 77, apud MCGRATH, 2016, p. 104.

apontariam claramente para uma única racionalidade por detrás da realidade.<sup>143</sup> Mas o que dizer do caráter moral deste designer?

Para responder a esta questão, Paley faz referência ao chamado “*argument from perfection*” (argumento a partir da perfeição), que Paley elaborou como resposta a uma ideia de evolução defendida pelo avô paterno de Charles Darwin, o médico Erasmus Darwin (1731-1802), em seu influente *Zoönomia, or The Laws of Organic Life* (1794-1796). Darwin (o avô), defendia que “os animais [...] têm uma causa similar de sua organização, provenientes de um único filamento vivo, dotado de diferentes tipos de irritabilidade e sensibilidades, ou de inclinações naturais (*appetencies*) animais”.<sup>144</sup> Assim, para Darwin, a tromba de um elefante, “é um alongamento do nariz para puxar os galhos das árvores por sua comida”. Paley opunha-se radicalmente a este argumento (que analisaremos com mais calma adiante), afirmando que uma determinada estrutura não poderia se formar gradualmente e por etapas, ela deveria ser concebida perfeita.<sup>145</sup> No seguinte excerto, ele explica o argumento usando como exemplo a epiglote, que impede que o alimento desça da boca para o sistema respiratório, fechando a traqueia:

Não há espaço para fingir que a ação das partes pode ter gradualmente formado a epiglote: não quero dizer no mesmo indivíduo, mas em uma sucessão de gerações. Não só a ação das partes não tem tal tendência, mas o animal não poderia viver, nem, portanto, as partes agirem, sem ela, ou com ela em um estado semiformado. A espécie não pode esperar pela formação gradual ou expansão de uma parte que, desde o início, era necessária à vida do indivíduo.<sup>146</sup>

Ou seja, nada funciona até que tudo funcione. Portanto, uma evolução gradual seria impossível. A elegância dessa explicação de Paley criou uma tradição na TN posterior que influenciou até Charles Darwin, configurando-se em um desafio a ele na

---

<sup>143</sup> MCGRATH, 2016, p. 104.

<sup>144</sup> Orig.: *animals [...] have a similar cause of their organization, originating from a single living filament, endowed indeed with different kinds of irritabilities and sensibilities, or of animal appetencies. [...] [the trunk] is an elongation of the nose for pulling down the branches of the trees for his food.* DARWIN, Erasmus. *Zoönomia; or the Laws of Organic Life* (2 vols.); London: Johnson, 1796. vol. 1, p. 503, 507.

<sup>145</sup> Para análise do *argument from perfection*, Cf. BALDWIN, J. T. God and the World: William Paley’s Argument from Perfection Tradition: A Continuing Influence. *The Harvard Theological Review*, v. 85, n. 1, p. 109–120, 1992.

<sup>146</sup> Orig.: *There is no room for pretending that the action of the parts may have gradually formed the epiglottis: I do not mean in the same individual, but in a succession of generations. Not only the action of the parts has no such tendency, but the animal could not live, nor consequently the parts act, either without it, or with it in a half-formed state. The species was not to wait for the gradual formation or expansion of a part which was, from the first, necessary to the life of the individual.* PALEY, 1802, p. 179. Tradução nossa.

época de escrita de seu *Origem das Espécies*, como bem aponta o pesquisador brasileiro Nélio Bizzo.<sup>147</sup>

A partir desse exemplo da epiglote, Paley argumenta que o caráter do criador é revelado nas coisas criadas, e uma vez que as engenhosidades (*contrivances*) da natureza parecem sempre servir ao bem daqueles que as possuem, pode-se concluir que o criador deseja o bem para sua criação – sendo, dessa forma, um criador benevolente.<sup>148</sup>

A seguir, Paley tenta responder às críticas quanto ao sofrimento e aparentes defeitos do mundo biológico.

A engenhosidade [*contrivance*] prova o design; e a tendência predominante da engenhosidade indica a intenção do criador. O mundo está repleto de engenhosidades; e todas as que conhecemos são voltadas a propósitos benéficos. O mal, sem dúvida, existe; mas, ele nunca é, pelo menos até onde podemos notar, o objetivo da engenhosidade. Os dentes foram criados para comer, não para doer; a sua dor ocasionalmente é acidental à engenhosidade, talvez até mesmo indissociável a ela; ou pode-se até mesmo admitir que se trata de um defeito na engenhosidade; porém, não se trata de seu objetivo.<sup>149</sup>

Ou seja, o problema para Paley reside na implementação da *contrivance*, que pode gerar dor e sofrimento, e não no objetivo pelo qual ela foi fabricada. Assim, o criador era realmente bom, pois o objetivo da engenhosidade criada era bom, apesar de poder haver sofrimento na implementação.

Apesar dessas respostas implícitas às críticas de Hume, Paley tinha clareza quanto à algumas das limitações de seu argumento. Jonathan Topham<sup>150</sup> ressalta que Paley demonstra ao menos apreciação, por exemplo, ao ponto de Hume quando este declara que o argumento a partir do design não pode nos levar diretamente ao Deus da teologia Cristã, uma vez que Paley concede que palavras como “onipotência”, “poder infinito” e “conhecimento infinito” são superlativos, e que crença na “unidade de Deus” não poderia ir mais longe do que “unidade de conselho”.<sup>151</sup>

<sup>147</sup> Cf. BIZZO, Nélio M. V. Darwin e o Rompimento com a Teologia Natural de Paley. **Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities research medium**, v. 1, n. 1, p. 21-32, 2010. Bizzo apenas ignora o fato de que, dependendo do nível de análise, alguns dos *Bridgewater Treatises*, de que falaremos em breve, já haviam rompido em certo grau com Paley.

<sup>148</sup> MCGRATH, 2016, p. 105.

<sup>149</sup> MCGRATH, 2016, p. 105.

<sup>150</sup> TOPHAM, 2010, p. 67.

<sup>151</sup> PALEY, 1802, p. 443, 454.

### 2.4.3.1 A causalidade divina e as causas secundárias

Paley reconhece facilmente a atividade de Deus na natureza. O criador atuou no projeto e na criação das engenhosidades, mas também atua nos mecanismos da natureza, assim como é possível ver uma força ou poder ativos em um relógio funcionando.

Quando vemos o relógio operando, vemos a prova de um outro ponto, isto é, que há um poder em algum lugar, e que de uma maneira ou de outra, foi nele aplicado; um poder em ação, que mostra que há algo no objeto além das meras engrenagens da máquina; que há uma corda secreta, ou um pêndulo suspenso. Ou seja, há força e energia, além do mecanismo. O relógio em movimento fornece ao observador duas conclusões: Uma, que a mente, a engenhosidade e o design foram empregados na formação, proporção e no arranjo de suas peças. A outra, que uma força ou poder, distintos do mecanismo, atuam nele.<sup>152</sup>

Se há uma ação de Deus constante sobre e através das forças naturais, poder-se-ia pensar que Deus poderia agir através de causas secundárias, dotando a natureza com alguma forma de poder de agência. Paley, no entanto, aborda a questão, reconhecendo estas causas, mas encaixando-as em sua estrutura argumentativa:

Pode haver muitas causas secundárias e muitas vias dessas causas, uma seguindo-se à outra, entre aquilo que observamos na natureza e a divindade; mas, deve haver inteligência em algum lugar; deve haver mais na natureza do que podemos ver; e, dentre as coisas invisíveis, deve haver um autor inteligente e criador.<sup>153</sup>

McGrath comenta este trecho dizendo que Paley é cuidadoso ao admitir qualquer causalidade própria no mundo natural, pois isso poderia soar como ateísmo para pelo menos alguns de seus leitores.<sup>154</sup> Ele lança mão, então, de algumas afiadas analogias para explicar seu ponto.

Se nos perguntassem de onde surgiu a engenhosidade que produziu o filhote animal, ou a engenhosidade manifesta no próprio filhote, a explicação não poderia ser extraída de seu progenitor. Ele é a causa de sua cria, na mesma medida em que um jardineiro é a causa da tulipa que cresce em sua terra, e

<sup>152</sup> Orig.: *But, when we see the watch going, we see proof of another point, viz. that there is a power somewhere, and somehow or other, applied to it; a power in action;--that there is more in the subject than the mere wheels of the machine;--that there is a secret spring, or a gravitating plummet;--in a word, that there is force, and energy, as well as mechanism. So then, the watch in motion establishes to the observer two conclusions: One; that thought, contrivance, and design, have been employed in the forming, proportioning, and arranging of its parts; and that whoever or wherever he be, or were, such a contriver there is, or was: The other; that force or power, distinct from mechanism, is, at this present time, acting upon it.* PALEY, 1802, p. 417, 418. Tradução de Thais Semionato.

<sup>153</sup> Orig.: *There may be many second causes, and many courses of second causes, one behind another, between what we observe of nature, and the Deity: but there must be intelligence somewhere; there must be more in nature than what we see; and, amongst the things unseen, there must be an intelligent, designing author.* PALEY, 1802, p. 419-420. Tradução de Thais Semionato.

<sup>154</sup> MCGRATH, 2016, p. 108.



tão somente dela. Admiramos a flor, examinamos a planta, percebemos a forma como muitas de suas partes contribuem com seu propósito e função. Observamos uma provisão de nutrientes, crescimento, proteção e fecundidade; mas, nunca pensamos no jardineiro em todas essas coisas. Não atribuímos nada disso à sua ação, embora ainda seja verdade que, sem o jardineiro, não teríamos a tulipa. O mesmo ocorre com a sucessão de animais, até mesmo da mais alta estirpe, pois buscamos um autor para a engenhosidade descoberta na estrutura daquilo que é produzido. O progenitor não é esse autor.<sup>155</sup>

Os pais, dessa forma, exercem causalidade intermediária na “criação” de seus filhotes, mas isso já está concebido “no plano original do designer”. Não são os pais mesmos que “criam” as *contrivances* exibidas nas suas crias e no próprio processo de “produção” de filhos. Paley não explora, infelizmente, a possibilidade de causação secundária usando Aquino como referência, o que aumentaria em muito seu rigor lógico.

Esta rejeição de Paley à natureza como agente de causalidade secundária é fundamental para entender a dificuldade causada por Charles Darwin décadas mais tarde na estrutura de pensamento da TN inglesa. O teólogo Charles Kingsley (1819-1875), por exemplo, entendia a evolução darwiniana como uma extensão natural da TN de Paley, ancorando-se em uma ideia de causalidade mais elaborada do que aquela reconhecida explicitamente por Paley, conforme veremos mais adiante, mas para Paley, esta não seria uma possibilidade. McGrath conclui:

Paley não considera que as *contrivances* biológicas possam emergir sob a orientação providencial de Deus, deixando o campo aberto para outra possibilidade de sua explicação - a saber, que as *contrivances* devem ser vistas como o resultado da seleção evolutiva prolongada e da simbiose com seu ambiente.<sup>156</sup>

Paley, assim como outros autores da físico-teologia inglesa, parece reconhecer algumas das limitações epistêmicas do argumento a partir do design. Cantor e Brooke enfatizam que estes autores não reconhecem o argumento a partir do design como uma “prova” no sentido “forte e dedutivo” do termo, mas sim como

---

<sup>155</sup> Orig.: *If it be demanded, whence arose either the contrivance by which the young animal is produced, or the contrivance manifested in the young animal itself, it is not from the reason of the parent that any such account can be drawn. He is the cause of his offspring, in the same sense as that in which a gardener is the cause of the tulip which grows upon his parterre, and in no other. We admire the flower; we examine the plant; we perceive the conduciveness of many of its parts to their end and office: we observe a provision for its nourishment, growth, protection, and fecundity; but we never think of the gardener in all this. We attribute nothing of this to his agency; yet it may still be true, that without the gardener, we should not have had the tulip: just so it is with the succession of animals even of the highest order. For the contrivance discovered in the structure of the thing produced, we want a contriver. The parent is not that contriver.* PALEY, 1802, p. 54.

<sup>156</sup> MCGRATH, 2016, p. 109. Tradução nossa.

uma “inferência indutiva”<sup>157</sup>. Sendo assim, “a acumulação de evidências aumentaria a probabilidade da conclusão até que fosse suficiente a ponto de justificar ação, ou seja, até que se chegasse à certeza moral.”<sup>158</sup> Por isso Paley preenche seu livro com exemplos e mais exemplos de *contrivances* na natureza. Além disso, obras da físico-teologia inglesa normalmente tem caráter retórico, ou seja, apelam não só a razão, mas também a emoção e imaginação do leitor – algo como acontece em cortes judiciais, em que o advogado tenta convencer o júri, lembra McGrath.

McGrath faz um resumo de três aspectos vulneráveis de *Natural Theology* de Paley, e da físico-teologia como um todo, que são relevantes para compreendermos o impacto de Charles Darwin décadas mais tarde. O primeiro é a óbvia constatação de que Paley e a físico-teologia concebia a criação como essencialmente estática. A ordem criacional era essencialmente projetada e imutável. No entanto, esta posição tornava-se cada vez mais insustentável no início do séc. XIX, principalmente devido ao acúmulo de conhecimento geológico sobre nosso planeta. As descobertas de fósseis de mamute por George Louis Buffon (1707-1788) e de vários tetrápodes por Georges Cuvier (1768-1832) abalou a crença de que todas as espécies criadas ainda existiam, defendida por John Ray<sup>159</sup>, a qual Paley parece subscrever. Ray escrevera em 1691, época em que pouquíssimo se conhecia sobre fósseis, e Paley, embora mencione a existência deles, não lhes dá a devida atenção. Uma vez que os animais eram perfeitamente “engendrados” (com as *contrivances*) para realizar suas funções de vida, não haveria como admitir que uma espécie se extinguiria por qualquer razão. Mas o registro fóssil começava a mostra exatamente isso – espécies e grupos animais inteiros que não existiam mais. Isso revelava que o domínio biológico não existia exatamente nos mesmos moldes que Deus havia criado, o que tornava a físico-teologia bastante vulnerável à abordagem de “descendência com modificação” que viria com Charles Darwin.

Um segundo aspecto da concepção de Paley, que seguia a tradição anterior da TN inglesa, era de que um universo engenhosamente planejado excluiria qualquer

---

<sup>157</sup> BROOKE, J. H.; CANTOR, Geoffrey. **Reconstructing Nature: The Engagement of Science And Religion**. [S.l]: A&C Black, 2000. p. 181ss.

<sup>158</sup> Orig.: *the accumulation of evidence could increase the probability of the conclusion until it was sufficient to justify action (that is, until it reached 'moral certainty')*. TOPHAM, 2010, p. 67, parafraseando BROOKE; CANTOR, 2000, p. 181ss.

<sup>159</sup> RAY, John. *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*. 9 ed. London: Royal Society, 1727. p. 124, 138.

ideia de “acaso”. Esta palavra era entendida em seu sentido disteleológico: “a operação de causas desprovidas de um design”, conforme definiu Paley:

Não desejo nenhuma certeza maior de raciocínio do que aquela por meio da qual o acaso é excluído da situação atual do mundo natural. A experiência universal vai contra o mesmo. O que o acaso já nos foi capaz de fazer? No corpo humano, por exemplo, o acaso, isto é, a operação de causas sem um design, pode produzir uma bolha, uma verruga, uma espinha, mas nunca um olho.<sup>160</sup>

Esta concepção de acaso, que se configura em problema até hoje, carece de reconhecer que o acaso é agente criativo de ordem. O celebrado *scholar* das relações ciência e religião, Sir John Polkinghorne, esclarece que acaso não significa aleatoriedade sem sentido, mas sim contingência histórica.<sup>161</sup> Para Polkinghorne, o acaso é um agente da criatividade, catalisador para o surgimento de níveis mais elevados de ordem e pode ser percebido como sendo proposital. McGrath ainda lembra que o acaso pode simplesmente ser o nome dado a ausência de compreensão das sequências causais que fizeram com que determinadas coisas ocorressem.<sup>162</sup>

Paley também discute se a utilidade biológica das estruturas era uma consequência anterior ou posterior à existência das mesmas:

Às vezes se busca fazer essa inversão em relação às marcas de engenhosidade descobertas nos corpos animais e ao argumento deduzido a partir delas para provar o design e o seu criador autor. Ou seja, as partes não foram feitas para o uso, mas o uso surgira por causa das partes.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Orig.: *I desire no greater certainty in reasoning, than that by which chance is excluded from the present disposition of the natural world. Universal experience is against it. What does chance ever do for us? In the human body, for instance, chance, i. e. the operation of causes without design, may produce a wen, a wart, a mole, a pimple, but never an eye.* PALEY, 1802, p. 62-63. Tradução de Thais Semionato.

<sup>161</sup> POLKINGHORNE, John C. **Science and providence**: God's interaction with the world. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005. Orig: Boston : New Science Library, 1989. p. 38-40. Para essa discussão em contexto com os debates de design e DNA, cf. \_\_\_\_\_. Ch. 13 – The Inbuilt Potentiality of Creation. In: DEMBSKI, William. A.; RUSE, Michael. **Debating Design**: From Darwin to DNA. Cambridge University Press, 2004. p. 256.

<sup>162</sup> MCGRATH, 2016, p. 111. Nos anos recentes da pesquisa em ciência e religião, muito se tem pesquisado sobre a ação de Deus em processos ao acaso. Dentre muitas obras que poderiam recomendar, além da vasta obra de John Polkinghorne sobre o tema, destacam-se: RUSSELL, Robert J.; MURPHY, Nancey C.; PEACOCKE, Arthur R.; et al (Orgs.). **Chaos and complexity**: scientific perspectives on divine action. 2. ed. Vatican City State : Berkeley, Calif. : Notre Dame, Ind: Vatican Observatory Publications ; Center for Theology and the Natural Sciences, 1997; RUSSELL, Robert J.; PETERS, Ted; HALLANGER, Nathan (Orgs.). **God's action in nature's world**: essays in honour of Robert John Russell. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2006, além do clássico de POLLARD, William. **Chance and Providence**. New York: Scribner, 1958.

<sup>163</sup> Orig.: *To the marks of contrivance discoverable in animal bodies, and to the argument deduced from them, in proof of design, and of a designing Creator, this turn is sometimes attempted to be given, namely, that the parts were not intended for the use, but that the use arose out of the parts.* PALEY, 1802, p. 67.

Paley descarta, é claro, essa inversão, recorrendo mais uma vez a analogias persuasivas e uma retórica invejável.

Na medida em que tenta-se aplicar esta solução às partes de animais cuja ação não depende da vontade do animal, o absurdo se torna ainda mais evidente. É possível acreditar que o olho foi formado sem qualquer respeito à visão; Que foi o próprio animal que descobriu que, embora formado sem essa intenção, seria útil ver com tal parte: e que o uso do olho, como órgão da visão, resultou dessa descoberta, e a aplicação do animal de tal parte?<sup>164</sup>

O terceiro aspecto que gera dificuldade da obra de Paley é que ele está convencido de que as *contrivances* existem e que a inferência de design é direta, autoevidente e deduzida de forma óbvia: “Deduzimos o design da relação, da aptidão e da correspondência das partes.”<sup>165</sup> “Cremos que a inferência é inevitável, de que o relógio deve ter tido um criador.”<sup>166</sup> A sugestão de que a natureza poderia produzir por si mesma estas instâncias de aparente de design eram tidas como absurdas para Paley. A evidência demandava uma inferência inexorável, e Paley não admitia que a conclusão a que chegara era fruto de uma interpretação da evidência, e não de algo intrínseco a ela mesma.

Neste aspecto, McGrath lembra que Paley repetia o entendimento de pensadores da físico-teologia de duas gerações anteriores a ele, como Ray e Derham: “A estrutura intelectual na qual fenômenos naturais são interpretados, juntamente com o estilo de argumentação empregado em sua explicação, pertencem a uma era anterior”, em que a natureza de “prova” estava mais relacionado a uma demonstração retórica comum em tribunais de seu tempo do que em prova lógica.<sup>167</sup> No entanto, o ambiente intelectual já no início do séc. XIX dava sinais de mudanças, que Paley falhou em perceber. McGrath complementa:

[...] as convenções evidenciais que Paley presume serem corretas de uma forma autoevidente são, na verdade, do século 18, e passíveis de erosão e alteração. As convenções e as práticas jurídicas inglesas estavam prestes a mudar. Debates parlamentares entre 1821 e 1828 e, novamente, entre 1833 e 1837, enfocaram uma série de questões relativas às evidências e à sua interpretação em casos criminais. A questão seguinte era central ao debate: em que medida os fatos observados requeriam uma interpretação e

<sup>164</sup> Orig.: *So far as this solution is attempted to be applied to those parts of animals the action of which does not depend upon the will of the animal, it is fraught with still more evident absurdity. Is it possible to believe that the eye was formed without any regard to vision; that it was the animal itself which found out, that, though formed with no such intention, it would serve to see with: and that the use of the eye, as an organ of sight, resulted from this discovery, and the animal's application of it?* PALEY, 1802, p. 68. Tradução nossa.

<sup>165</sup> Orig.: *Now we deduce design from relation, aptitude, and correspondence of parts.* PALEY, 1802, p. 379. Trad. Thais Semionato.

<sup>166</sup> Orig.: [...] *the inference, we think, is inevitable, that the watch must have had a maker.* PALEY, 1802, p. 3. Trad. Thais Semionato.

<sup>167</sup> MCGRATH, 2016, p. 112.

comparação, caso fossem utilizados como provas? [...] Mesmo na época de Paley, surgia um debate público acerca do lugar da evidência e da inferência, que enfraqueceria consideravelmente a abordagem do autor. Em contrapartida, *A Origem das Espécies*, de Darwin, estava ciente dessa transição de abordagens para se avaliar as evidências e suas implicações para a avaliação por parte do público em relação às explicações teóricas para as origens do mundo natural. Os pressupostos de Paley em relação à natureza e à interpretação das evidências estavam prestes a ser questionados. Inevitavelmente, essa preocupação em torno do uso das evidências passou a ser transferida também às conclusões que ele tirou com base nas mesmas.<sup>168</sup>

Assim, em vista destas dificuldades, os historiadores intelectuais unanimemente concluem que o projeto da Teologia Natural conhecida como físico-teologia, exemplificado pela obra de Paley, estava prestes a ruir por completo. “Pressupostos do final do séc. XVII acerca do mundo natural e da natureza das evidências começaram a se mostrar incertos no início do séc. XIX.”<sup>169</sup> No entanto, ao contrário do que muitas vezes se pensa, não foi Darwin quem destronou a físico-teologia de Paley e seus antecessores, mas a própria teologia cristã da época. A TN inglesa continuava viva, mas estava sendo retrabalhada por vários teólogos que viam claramente as falhas e fraquezas da físico-teologia, e propuseram abordagens superiores a ela. À estas mudanças, de Paley até Darwin, nos voltaremos agora.

## 2.5 De Paley a Darwin (1802-1859)

John Brooke, em seu seminal *Science and Religion*, argumenta que uma das características que deram tamanha resiliência a físico-teologia e à TN inglesa como um todo foi a sua ambiguidade. Frequentemente, o historiador, e mesmo a audiência da época, vê-se na difícil tarefa de determinar se o apologista está defendendo a existência de um Deus cristão ou deísta.<sup>170</sup> O argumento a partir do design servia para ambas as frentes. A influente obra anticristã do deísta Thomas Paine (1737-1809), “*The Age of Reason*” (1794), é um exemplo disso. Tal fato preocupava alguns setores em ascensão da igreja anglicana, dentre eles, os evangélicos, por exemplo. A ideia de um sistema teológico autossuficiente, que não dependesse da revelação escrita, levantava algumas suspeitas quanto à TN da época. Outro fator de suspeita

<sup>168</sup> MCGRATH, 2016, p. 112, 113.

<sup>169</sup> MCGRATH, 2016, p. 113.

<sup>170</sup> BROOKE, 1991 (2014), p. 263.

configurava-se na associação política da analogia dominante de Paley: “acaso não foi o autor revolucionário francês Voltaire quem empregara uma analogia semelhante?” A sombra do ateísmo e deísmo francês, bem como novas ideias que questionavam a lógica interna da argumentação da físico-teologia foram elementos que foram gradativamente catalisando mudanças na TN inglesa, ao ponto que, quando chegamos em Darwin, já na segunda metade do séc. XIX, ela já tinha grandes descontinuidades frente à TN de Paley e seus antecessores.

Embora com esta crescente suspeita a respeito da utilidade e da propriedade da TN como recurso apologético à fé cristã, o apelo ao design continuou com bastante força nas publicações inglesas do início do séc. XIX. Brooke afirma que as razões para isso são complexas e multiformes, mas que parte da resposta pode estar na crescente especialização das diferentes ciências e na luta por legitimação da novel profissão chamada “cientista”, uma vez que ao longo do séc. XIX é quando vemos a crescente separação entre a “profissão” de teólogo e a de cientista.<sup>171</sup> Os chamados “*men of science*” da Inglaterra, enquadrados numa tradição de séculos de TN, sentiam uma contínua obrigação de demonstrar a utilidade e “segurança” de suas descobertas em termos religiosos e sociais. Topham elucida:

Nas décadas que se seguiram à Revolução Francesa, tornou-se importante demonstrar que novas descobertas científicas não levariam a irreligião ou ao radicalismo revolucionário, como percebia-se que haviam feito na França. Cientistas ingleses tiveram grande cuidado ao lidar com importantes obras de filósofos naturais e naturalistas franceses associados ao ateísmo e ao deísmo - principalmente Pierre-Simon Laplace (1749-1827) e Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). Ao mostrar que as mais recentes descobertas nas ciências poderiam ser compatíveis com os argumentos da teologia natural, ou até mesmo reforça-los, eles poderiam afastar rótulos de impiedade e de radicalismo.<sup>172</sup>

Assim, a tradição de TN inglesa foi se diversificando e sendo modificada, mas continuava com papel importante ao combinar preocupações científicas e religiosas em um *framework* comum.

---

<sup>171</sup> BROOKE, J. H. Scientific thought and its meaning for religion : The impact of French science on British Natural Theology, 1827–1859. *Revue de synthèse*, v. 110, n. 1, p. 33–59, 1989.

<sup>172</sup> Orig.: *In the decades following the French Revolution, it became important to demonstrate that new scientific findings would not lead to irreligion or revolutionary radicalism, as they were perceived to have done in France. In particular, British men of science exercised great care when handling important works by French natural philosophers and naturalists that were associated with atheism and Deism – most notably those of Pierre-Simon Laplace (1749–1827) and Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829). By showing that the latest findings in the sciences could be rendered consistent with, or even enhance, the arguments of natural theology, they were able to fend off imputations of impiety and radicalism.* TOPHAM, 2010, p. 69. Trad. nossa.

Um dos fatores que emergiam no início do séc. XIX e que começaram a erodir e/ou modificar alguns aspectos da TN de Paley foi o grande progresso na área da Geologia. Tal disciplina adquiria seu status autônomo e de pleno direito, e alguns autores começaram a incorporá-la nas discussões de TN. Dentre eles, deve-se destacar William Buckland (1784-1856), admitido como professor de Geologia de Oxford em 1819.

Buckland bebia nas fontes de Paley, porém, trazia um ponto bastante inovador. Deus era o soberano da história, inclusive geológica, do planeta, e trazia a cabo seus propósitos mediante seu cuidado providencial. Eventos aparentemente catastróficos e de extrema destruição revelavam-se benéficos e positivos, pois supriam “as necessidades e possibilitavam os empreendimentos do homem em estágios posteriores do mundo”.

Em todos esses e em mil outros exemplos que poderiam ser dados de design e de uma engenhosidade benevolente, podemos identificar o dedo de um arquiteto onipotente, que provê o necessário a seus habitantes racionais, não apenas no momento em que originalmente colocou os fundamentos da Terra, mas também por meio de uma série de choques e convulsões destrutivas que ele fez com que ocorressem sobre ela posteriormente.<sup>173</sup>

Buckland sugere uma criação historicamente progressiva, que se desenvolveu com a supervisão de Deus, na direção de suas finalidades benevolentes. Essa ideia era bastante distante da ideia de uma criação essencialmente estática da físico-teologia anterior. Deus, através da sua providência, era o soberano superintendente, o supervisor, do desenvolvimento na ordem natural, que ocorria através de das leis “dadas originalmente à matéria”.

Muitas das ciências demonstram as provas mais admiráveis de design e de uma inteligência impressa originalmente na criação, mas muitos dos que admitem essas provas ainda duvidam de uma supervisão contínua dessa inteligência, sustentando que o sistema do universo seria conduzido por força de leis dadas originalmente à matéria, sem a necessidade de novas interferências ou de uma contínua supervisão por parte do Criador.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Orig.: *In all these and a thousand other examples that might be specified of design and benevolent contrivance, we trace the finger of an Omnipotent Architect providing for the daily wants of its rational inhabitants, not only at the moment in which he laid the first foundations of the earth, but also through the long series of shocks and destructive convulsions which he has caused subsequently to pass over it.* (Trad. Thais Semionato). BUCKLAND, W. **Vindiciae Geologicae**, Or the Connexion of Geology with Religion Explained, in an Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford, May 15, 1819. Publ. em 1820, p. 12. Disponível em: <<https://archive.org/details/b22393304>>. Acesso em 18 ago. 2017.

<sup>174</sup> Orig.: *[Many sciences exhibit] the most admirable proofs of design and intelligence originally exerted at the Creation; but many who admit these proofs still doubt the continued superintendence of that intelligence, maintaining that the system of the Universe is carried on by the force of the laws originally*

Ao dizer que Deus não somente imprimiu tais leis à matéria, mas as sustentava, Buckland buscava fugir de acusações deístas, em que Deus teria criado o universo e o deixado operar por suas leis naturais, jamais participando ou interferindo com o mesmo. Analisando o sermão de Buckland, vê-se claramente que ele admitia, portanto, a possibilidade de Deus operar por causas secundárias na criação da ordem natural, além de intervenções diretas. Segundo ele, o estudo geológico tornava evidente que a terra havia passado por diversas catástrofes e transformações “subsequentes à sua formação original”.

Quando, portanto, percebemos que as causas secundárias que produzem essas convulsões operaram em períodos sucessivos, não cegamente e ao acaso, mas com uma direção para fins benéficos, vemos imediatamente as provas de uma Inteligência soberana continuando a superintender, direcionar, modificar e controlar as operações dos agentes, que ele originalmente ordenou.<sup>175</sup>

Em outro momento, Buckland afirma que a evidência geológica sugere que a Terra havia passado por períodos em que era desabitada e inabitável. Sendo assim, os seres vivos e a humanidade devem ter surgido em um estágio posterior<sup>176</sup> – o que incorporava à criação elementos progressivos e não apenas instantâneos como até então majoritariamente se pensava.<sup>177</sup> Buckland admite, dessa forma, que a origem da vida no planeta pode ter se dado de forma “evolutiva”, embora não forneça mecanismos ou aprofunde a questão. Mas de qualquer forma, ele via a criação como um evento não mais estático como seus antecessores, mas sim como evento dinâmico e progressivo, sempre com a supervisão divina, que através da providência poderia agir através de causas secundárias.

Outra figura importante no desenvolvimento da TN inglesa no séc. XIX foi a de Henry Lord Brougham (1778-1868). Brougham trouxe importantes contribuições sobre a TN de Paley, principalmente em duas áreas. A primeira foi a constatação e crítica ao fato de Paley restringir o seu argumento em favor do design somente ao

---

*impressed on matter, without the necessity of fresh interference or continued supervision on the part of the Creator.* BUCKLAND, 1820, p. 18. (Trad. Thais Semionato).

<sup>175</sup> Orig.: *When therefore we perceive that the secondary causes producing these convulsions have operated at successive periods, not blindly and at random, but with a direction to beneficial ends, we see at once the proofs of an overruling Intelligence continuing to superintend, direct, modify, and control the operations of the agents, which he originally ordained.* BUCKLAND, 1820, p. 18-19. Trad. nossa.

<sup>176</sup> BUCKLAND, 1820, p. 20-21.

<sup>177</sup> Agostinho já falara de uma criação com elementos progressivos, os seus *rationes seminales*. Cf. AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis**. Paulus, 2005. Mas, obviamente, suas conclusões derivavam de esforços filosóficos e não de pesquisas empíricas, como é o caso aqui com Buckland.



campo biológico. Para Brougham, o maior argumento em favor do design estava na estrutura da mente humana.

O fenômeno da mente, cujo conhecimento alcançamos por meio deste processo indutivo, a única filosofia intelectual legítima, fornece provas decisivas de design, assim como os fenômenos da matéria, que fornecem essas provas estritamente pelo método indutivo. Em outras palavras, estudamos a natureza e as operações da mente e extraímos delas as evidências de design, pela mesma forma de raciocínio, isto é, a indução de fatos. [...] A estrutura da mente [...] fornece evidências da mais habilidosa engenhosidade.<sup>178</sup>

Como fica claro, Brougham também exalta o método indutivo, e faz importantes avanços filosóficos no que diz respeito à inferência de design a partir da observação de fatos da natureza, justamente aquilo que Paley não desenvolvera satisfatoriamente em sua obra.

A segunda área a qual Brougham trouxe avanços consideráveis, e até mais importante que a primeira, foi justamente na questão da natureza da evidência que mencionamos anteriormente. Ele foi *Lord Chancellor* (alto cargo do governo inglês) no tempo de ministério de Earl Grey (1830-1834), e durante seu tempo neste cargo instituiu aquilo que é considerada a maior reforma no direito penal inglês de sua era. Brougham formou uma comissão de cinco advogados que emitiu oito relatórios entre 1834 e 1845. Nestes estava uma mudança completa e radical do direito penal inglês, que analisava profundamente a natureza do que poderia ser considerado prova e evidência em um processo penal. Tal mudança impactou profundamente a TN inglesa.

A grande questão levantada pelos documentos legais dessa época era a distinção entre “o que se observava” e como isso era “interpretado”. McGrath faz uma revisão de como o sistema judiciário inglês dos sécs. XVI e XVII operava com uma visão de que testemunhas oculares de fatos determinariam com facilidade a inocência ou culpabilidade de um suspeito. Quanto maior a abundância de testemunhas e de relatos concorrentes que convergem em direção à mesma ideia, mais conclusiva se tornava a evidência. Os fatos falavam por si mesmos – *da mihi facta dabo tibi ius* – “dê-me os fatos e te darei a justiça.”

---

<sup>178</sup> Orig.: *The phenomena of mind, at the knowledge of which we arrive by this inductive process, the only legitimate intellectual philosophy, afford as decisive proofs of design as do the phenomena of matter, and they furnish those proofs by the strict method of induction. In other words, we study the nature and operations of the mind, and gather from them evidences of design, by one and the same species of reasoning, the induction of facts. [...] The structure of the mind [...] affords evidence of the most skilful contrivance.* BROUGHAM, Henry. **A Discourse of Natural Theology**. 4 ed. Londres: Charles Knight, 1835. p. 40, apud MCGRATH, 2016, p. 121. Trad. Thais Semionato.

A físico-teologia de Derham, Ray e Paley operava claramente com este raciocínio. A multidão de exemplos em seus livros servia justamente para corroborar ainda mais a conclusão – era o acúmulo de evidências que dava peso ao argumento, como revela o próprio subtítulo da obra de Paley. No entanto, essa ideia passou a ser questionada, como esclarece Jan-Melissa Schramm:

A ideia do século 18 de que "os fatos falavam por si mesmos" se tornava cada vez mais desacreditada, enquanto tanto advogados quanto autores se davam conta de que a representação por profissionais era necessária para tornar os "fatos" eficazes como provas. Admitir que os fatos eram complexos, e não autoevidentes, significava abrir o caminho para façanhas legais e literárias de análise e de poder retórico.<sup>179</sup>

Segundo McGrath, o marco dessa transição se deu em Junho de 1836, quando a Comissão de Direito Penal de Sua Majestade publicou um de seus relatórios. Nele, descartava-se a ideia de que uma condenação ou absolvição seria baseada na avaliação de fatos autoevidentes.

O conceito de evidência foi reconhecido como algo teórico, e não empírico. Não se tratava de algo observado ou lido diretamente a partir da natureza. A evidência é moldada por pressupostos, por hipóteses que criam uma determinada estrutura dentro da qual uma dada observação desempenha um papel especialmente importante. A evidência é determinada por uma série de pressupostos que geram uma área de investigação, um ambiente para se levantar questionamentos, em cujo contexto (e tão somente neste contexto) algo pode ter a aparência de uma "evidência".<sup>180</sup>

O relatório da comissão ressaltava a importância das teorias elaboradas por advogados qualificados da acusação e da defesa. As observações deveriam ser correlacionadas com a teoria da acusação de como o suspeito era culpado, ou com a teoria da defesa de como ele/ela era inocente. O papel do advogado se destacava principalmente ao saber interpretar evidências ambivalentes. Colocando a observação em um contexto teórico, a mesma observação poderia servir como evidência para diversos fins, dependendo da teoria dos eventos na qual ela estivesse inserida. A comissão real falava em “atribuir ordem e ligação a um conjunto de fatos”, tarefa incumbida a habilidosos intérpretes, que deveriam “explicar sua importância a um júri.”<sup>181</sup>

Para crimes em que não havia observação direta de testemunhas, como no célebre caso do adultério ou não do Primeiro Ministro Britânico Lord Melbourne (1779-

<sup>179</sup> SCHRAMM, J. M. *Testimony and Advocacy in Victorian Law, Literature, and Theology*. Cambridge University Press, 2000. p. 20-21, apud MCGRATH, 2016, p. 126.

<sup>180</sup> MCGRATH, 2016, p. 126. Trad. Thais Semionato e nossa.

<sup>181</sup> **The Second Report from His Majesty's Commissioners on Civil Law**, p. 10. Publicado em *Parliamentary Papers*, vol. 36. London, 1836, apud MCGRATH, 2016, p. 127.

1848) com Caroline Norton (1808-1877), em 1836, o caso dependia da interpretação de evidências circunstanciais. Estas, colocadas em perspectiva dentro de uma estrutura teórica que as inter-relacionasse, poderia determinar o veredito através de uma inferência à melhor explicação. Se houvesse uma estrutura teórica que afirmasse o adultério como a melhor interpretação da evidência circunstancial disponível, o primeiro-ministro seria culpado, o que acabou não acontecendo.<sup>182</sup>

Essa transição na compreensão inglesa da natureza das evidências teve profundos impactos na TN. Dali em diante os fatos observados da natureza necessitavam de uma interpretação e uma correlação para que pudessem servir como evidência. McGrath pondera:

Já não era mais suficiente meramente observar e acumular tais observações, esperando que pudessem servir como "prova"; era necessário se perguntar qual narrativa de eventos melhor se enquadraria àquilo que havia sido observado. Tais juízos inevitavelmente se baseariam na probabilidade, e não na certeza. A teologia natural, caso quisesse manter sua credibilidade, não poderia mais defender que "evidências de design" provariam a existência de Deus como aquele que lhes originara. Era necessária uma interação mais sofisticada e refinada com o que se observava no mundo natural.<sup>183</sup>

William Whewell (1794-1866), responsável por cunhar o termo "cientista", em sua obra *"Philosophy of the Inductive Sciences"* (1840) fornece-nos uma ilustração bastante útil para explicar a natureza de uma teoria científica. Para ele, os fatos oriundos das observações científicas são como pérolas que estão isoladas e desconexas até que alguém as una em um colar. A teoria é o que conecta e unifica as observações, formando o colar.<sup>184</sup> Ela permite que os fatos sejam coligados e que se reconheça a relação existente entre eles. Alguns colares teóricos são melhores do que outros, pois dão conta de "estabelecer a melhor ordem e conexão ao conjunto de fatos, permitindo, assim, que eles revelem um padrão de significado que transcende a contribuição de cada pérola individualmente."<sup>185</sup>

Whewell foi fundamental no maior passo dado pela TN britânica depois de Paley: os Tratados de Bridgewater, aos quais nos voltaremos agora.

<sup>182</sup> MCGRATH, 2016, p. 127.

<sup>183</sup> MCGRATH, 2016, p. 127.

<sup>184</sup> WHEWELL, William. **Philosophy of the Inductive Sciences**. 2 vols. London: John W. Parker, 1847, vol. 2. p. 36, apud MCGRATH, 2016, p. 128.

<sup>185</sup> MCGRATH, 2016, p. 128.

### 2.5.1 Os Tratados de Bridgewater

Os chamados Tratados de Bridgewater foram uma série de oito volumes publicados em separado ao longo de 3 anos (1833-1836) graças a uma generosa doação do *Earl* de Bridgewater, Francis Henry Egerton (1756-1829). No prefácio de cada uma das obras estava um trecho do testamento do donatário, que pedia que o presidente da Royal Society escolhesse oito indivíduos para “escrever, imprimir e publicar mil cópias de um trabalho” de Teologia Natural sobre

O poder, a sabedoria e a bondade de Deus manifestos na criação; [Eles] ilustrariam tal trabalho com todos os argumentos razoáveis, por exemplo, a variedade e a forma das criaturas de Deus nos reinos animal, vegetal e mineral; o efeito da digestão, e assim, da conversão; a construção da mão do homem, e uma infinita variedade de outros argumentos; bem como as descobertas antigas e modernas nas artes, ciências, e em toda a literatura.<sup>186</sup>

Os oito autores foram escolhidos com a ajuda do Arcebispo de Canterbury, e tratavam-se de proeminentes “homens da ciência” da época, com exceção do primeiro, o teólogo Thomas Chalmers. Eram eles: John Kidd (geologia), William Whewell (Astronomia e física), Charles Bell (Anatomia), Peter Mark Roget (biologia), William Buckland (geologia), William Kirby (zoologia), William Prout (química e meteorologia).

Os tratados venderam muito bem, mais de 60 mil cópias até 1850. Depois da obra de Paley, foram as publicações sobre TN mais vendidas até a publicação de *A Origem das Espécies* de Charles Darwin em 1859.<sup>187</sup>

Durante muitos anos de análise histórica, os Tratados de Bridgewater foram considerados meros adjuntos à obra de Paley. De fato, numa leitura mais superficial, vê-se claramente a mesma lógica argumentativa da físico-teologia inglesa: o acúmulo de exemplos de engenhosidade e design na natureza, que aponta de forma inequívoca para um criador e designer. Robert Young, provavelmente o historiador responsável pela interpretação canônica dos Tradados, fala de um “contexto intelectual comum que permeava as diversas disciplinas intelectuais, como a teologia, a teoria social e as ciências naturais” na Inglaterra da primeira metade do séc. XIX. Segundo ele, havia uma “relativamente homogênea e satisfatória TN, melhor refletida na [obra de Paley]” que formava um componente importante desse contexto comum

<sup>186</sup> TOPHAM, Jonathan. *Biology in the service of Natural Theology*. In: ALEXANDER, Denis; NUMBERS, Ronald L. (Orgs.). **Biology and ideology from Descartes to Dawkins**. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2010. p. 88-113, à p. 93.

<sup>187</sup> TOPHAM, 2010, p. 93.

de debate intelectual. Os tratados, nessa interpretação, eram apenas “uma tentativa de codificar esta tradição à luz de achados detalhados nas diversas ciências”, mas que essa síntese, no entanto, “começou a desintegrar-se nas décadas subsequentes.”

<sup>188</sup> Além disso, Young lista outros dois pontos importantes sobre esse “contexto comum”:

- 1) O impacto das descobertas científicas passou a alterar progressivamente essa coesa teologia natural, até praticamente esvaziá-la de seu conteúdo enquanto uma disciplina de pleno direito.
- 2) O contexto intelectual comum se fragmentara nas décadas de 1870 e 1880, em parte devido ao desenvolvimento das sociedades de especialistas e dos periódicos, bem como em virtude de uma crescente profissionalização nas ciências.<sup>189</sup>

Alister McGrath subscreve à análise de Young, afirmando que ele provê framework útil para análise do contexto geral da vida vitoriana em seus aspectos sociais, intelectuais e culturais.<sup>190</sup> Segundo o autor, os Tratados reafirmavam, por um lado, a confiabilidade de uma visão cristã do mundo à luz de uma ciência em franca expansão. Por outro, eles legitimavam religiosamente a ciência, afirmando que esta ressaltava uma harmonia fundamental entre os campos cada vez mais profissionalizados da “ciência” e da “religião”. McGrath lembra que a ciência já havia sido apresentada, após a Revolução Francesa em 1789, como uma aliada do ceticismo e do ateísmo<sup>191</sup>, portanto, era importante que fosse vista como parte de uma “síntese intelectualmente segura e socialmente estável composta pela religião, pelas artes e pela ciência”<sup>192</sup>, o que era fornecido pela indiscutível expertise científica dos nomes escolhidos para escrever os Tratados.

Em termos gerais, os Tratados de Bridgewater estabeleciam o estado da arte do conhecimento científico da época em seus respectivos tópicos, e posteriormente,

---

<sup>188</sup> Orig.: 1. *There was a common intellectual context (one could put that anachronistically as "a rich interdisciplinary culture") in the early decades of the nineteenth century in Britain, and this was reflected in the periodical literature, monographs, lives and letters, and in a wide range of other writings.* 2. *There was a relatively homogeneous and satisfactory natural theology, best reflected in William Paley's classic *Natural Theology* (1802) and innumerable works reflecting the same point of view. These works were reviewed enthusiastically and at length in the periodical literature in the first four decades of the century. The Bridgewater Treatises (1833-6) were an attempt to codify this tradition in the light of detailed findings in the several sciences.* YOUNG, Robert M. *Natural theology, Victorian periodicals, and the fragmentation of a common context.* In: **Darwin's Metaphor: nature's place in Victorian culture.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 126-63, às pp. 127-128.

<sup>189</sup> YOUNG, 1985, p. 128. (Trad. Thais Semionato.)

<sup>190</sup> MCGRATH, 2016, p. 131-132.

<sup>191</sup> Cf. ROE, Shirley A. *Biology, atheism, and politics in eighteenth-century France.* In: ALEXANDER, NUMBERS, 2010, p. 36-60.

<sup>192</sup> MCGRATH, 2016, p. 132.

“buscavam algumas ligações *post hoc* com uma estrutura teológica, muitas vezes consistindo em afirmações vagas acerca da origem divina do universo e de sua contínua manutenção providencial.”<sup>193</sup> Em vários momentos, eram ampliações das exposições de Paley, com mais dados, mais informações, mas chegando às mesmas conclusões.

Mas se por um lado eles afirmavam este contexto comum e representavam uma continuidade à obra de Paley, por outro eles representaram o mais significativo avanço desde Paley. Topham contesta essa noção de “contexto comum”<sup>194</sup> defendida por Young e endossada de forma cautelosa por McGrath, argumentando que os Tratados de Bridgewater

não só desenvolveram novas perspectivas sobre teologia natural bastante distintas daquela de Paley, mas seus autores, de maneira alguma, compartilhavam uma abordagem comum. Pelo contrário, eles desenvolveram uma série de abordagens [divergentes].<sup>195</sup>

Uma análise detida dos Tratados de Bridgewater revelam um avanço ou redirecionamento de foco na discussão da TN inglesa com relação a Paley sob principalmente três aspectos, segundo Topham, McGrath, e Schaeffer<sup>196</sup>. Trataremos de elucidá-los agora.

#### a) Avanços de Bridgewater: a noção de tempo geológico

Segundo Topham, central para o argumento de Paley era a noção de adaptações funcionais nos seres vivos, tanto entre as partes do indivíduo quanto para com o seu meio ambiente. No entanto, pelo menos dois dos Tratados ampliam e dão nova luz a esta noção. Charles Bell (1774-1842), em seu tratado “*The Hand: Its Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design*” bem como William Buckland em seu “*Geology and Mineralogy Considered with Reference to Natural Theology*”(1836) avançam e desenvolvem essa noção paleyana de uma nova maneira, ancorando-se

<sup>193</sup> MCGRATH, 2016, p. 132-133.

<sup>194</sup> TOPHAM, Jonathan. Beyond the “Common Context”: The Production and Reading of the Bridgewater Treatises. *Isis*, n. 89, p. 233–62, 1998.

<sup>195</sup> Orig.: [...] *the Bridgewater Treatises not only developed new perspectives on natural theology quite distinct from that of Paley, but their authors by no means shared a common approach. On the contrary, they developed a range of approaches, and my object here will be to outline some of their divergences from Paley* [...]. TOPHAM, 2010, p. 93.

<sup>196</sup> SCHAEFFER, Donovan. Ch. 5 – The Science of Life. In: RASMUSSEN, Joel; WOLFE, J.; ZACHHUBER, J. *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

principalmente nos recentes achados do francês Georges Cuvier (1769-1832). Cuvier tornara-se o novo paradigma da história natural inglesa poucos anos após a publicação de Paley, “mostrando como a estrutura profunda do corpo dos animais revelava padrões de relacionamento entre eles, baseado em soluções comuns para o problema da adaptação funcional”<sup>197</sup>. Assim, a noção de teleologia anatômica ganhou um status e forma bastante mais desenvolvidas cientificamente. Dessa forma, quando Buckland e Bell enfatizam a adaptação funcional teleológica em seus tratados, eles o fazem baseando-se claramente no trabalho mais recente de Cuvier, e não no de Paley.<sup>198</sup>

Pode-se argumentar que, embora de forma nuançada, Bell e Buckland acabam de qualquer forma seguindo a trilha de Paley, em virtude de que a conclusão geral do argumento de adaptação funcional acaba sendo a mesma da de Paley. No entanto, tais autores introduzem um elemento que se afasta bastante de Paley e constitui-se em verdadeira novidade: a historicização da história natural. Cuvier demonstrara que a história do planeta era marcada indubitavelmente por eventos catastróficos que extingiram muitas espécies que agora conhecemos apenas por meio de fósseis. Era o início da paleontologia e estratigrafia científica, e tal nova área apresentava-se como fantástica oportunidade para ser incorporada pela Teologia Natural inglesa, o que Bell e especialmente Buckland, conhecido como o “Cuvier inglês”, não deixou de aproveitar. Segundo Topham, a nova ciência da geologia já sofria críticas de setores cristãos, e Buckland aproveitou a oportunidade em seu Tratado de Bridgewater para demonstrar que, embora ausente em Paley, tal área tinha importantes contribuições a fazer para a TN.<sup>199</sup> Topham conclui:

Embora fosse bastante interessante para Buckland e Bell que o desenvolvimento de uma versão paleontológica do argumento funcionalista parecesse ser uma mera extensão do trabalho de Paley, a substituição de um relato estático da Criação conforme Paley para um relato historicizado foi uma grande dissidência.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> TOPHAM, 2010, p. 101.

<sup>198</sup> Topham dá exemplos detalhados comparando a obra de Cuvier com a de Bell e Buckland para defender este ponto. Cf. TOPHAM, 2010, p.101-102.

<sup>199</sup> TOPHAM, 2010, p. 102.

<sup>200</sup> Orig.: *While it was very much in Buckland and Bell's interests that this development of a paleontological version of the functionalist argument should appear to be a mere extension of Paley's work, their substitution of a historicized account of creation for Paley's static one was a major departure.* TOPHAM, 2010, p. 110.

Buckland teve o cuidado de usar uma boa quantidade de páginas em seu Tratado para defender que a ideia de uma criação progressiva, na qual “milhões e milhões de anos” podem ter se passado entre a criação original e o primeiro dia da narrativa de Gênesis<sup>201</sup>, é consistente com as Escrituras cristãs, advogando assim pela célebre e até hoje popular Teoria da Lacuna (*Gap Theory*) para reconciliação do Gênesis com a ciência geológica. Apesar disso, é importante dizer que Buckland não concordava com qualquer ideia de “transmutação de espécies”, pois estas haviam sido criadas por “agência direta de Interferência Criativa”<sup>202</sup>. No entanto, esta agência criativa divina estava agora historicizada através de uma criação progressiva refletida na história da Terra, e todo este processo era regido pela providência divina agindo nas leis naturais – outro ponto fundamental de reorientação de ênfases dos Tratados de Bridgewater com relação a Paley, que veremos mais adiante.

#### b) Avanços de Bridgewater: o idealismo na natureza

Topham, apresenta mais um ponto de inovação dos tratados com relação a TN de Paley. Trata-se de da abordagem de Peter Mark Roget (1779-1869) em seu Tratado em favor de um argumento morfológico-idealista. Enquanto Paley entendia que os organismos vivos eram perfeitamente projetados por Deus para o exercício de funções vitais – uma abordagem que pode ser entendida como teleológica-funcionalista – Roget expandiu essa abordagem, desenvolvendo um argumento que ia além da simples adaptação funcional anatômica. Influenciado pelo pensamento do francês Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que advogava por uma história natural mais filosófica, preocupada não nas causas finais (“pra que serve?”), mas sim nas causas eficientes (“como foi feito?”), Roget postula a existência de uma “lei da variedade” em que o Criador/Designer trabalharia com uma ampla gama de soluções para o mesmo problema biológico-funcional a ser resolvido. Mas havia também uma “lei de conformidade a um *tipo* definido”, que contrabalancearia como a lei anterior, determinando a aplicabilidade de uma dada solução anatômica a um tipo biológico definido conforme um modelo ideal. “A formação de todos as espécies individuais compreendidas na mesma classe foi conduzida em conformidade com um certo

---

<sup>201</sup> BUCKLAND, William. **Geology and Mineralogy considered with reference to Natural Theology**. 2 vols. London: William Pickering, 1836. p. 21.

<sup>202</sup> BUCKLAND, 1836, p. 586.



modelo ideal, ou *tipo*”, escreve Roget. Contudo, sem abandonar Paley de vez, o autor estabelecia esse argumento idealista lado a lado com preocupações teleológicas: “Em meio a infindável diversidade nos detalhes das estruturas e dos processos, o mesmo propósito geral é normalmente realizado por órgãos similares e de modos similares”<sup>203</sup>, escreveu. As classes taxonômicas representariam “partes do plano geral” que “emanavam do mesmo Criador”, sendo que as semelhanças morfológicas das formas orgânicas forneceria um argumento para a existência de Deus que era bastante independente, desta forma, de sua adaptação funcional.<sup>204</sup>

O tratado de Roget é complexo e sua análise detalhada está fora dos nossos propósitos, mas ele evidenciava, assim, uma outra tendência na variedade de Teologias Naturais presentes na Inglaterra pré-Darwin: a Teologia Natural idealista, que influenciou inclusive o célebre Richard Owen (1804-1892), fundador do Museu de História Natural de Londres, o homem convocado por Darwin para analisar seus fósseis e espécimes coletados em sua volta ao mundo no HMS Beagle.

### c) Avanços de Bridgewater: Deus cria por leis

A retomada da ideia de leis naturais configura um terceiro e talvez o mais importante avanço e ajuste de ênfases na TN inglesa evidenciado nos Tratados de Bridgewater. Com a pesquisa científica em franco avanço, a crescente “naturalização” dos mecanismos que explicavam fenômenos na natureza em detrimento de abordagens milagrosas por parte de agência divina era vista como fonte potencial de preocupação, incluindo-se a própria abordagem das “leis naturais”. Para Paley, por exemplo, o estabelecimento de algumas leis simples não forneciam argumento tão forte para o design divino quanto exemplos pontuais de fenômenos que teriam sido especialmente criados e adaptados para uma dado propósito.<sup>205</sup> Frente a isso, os autores dos tratados de Bridgewater retomaram de forma contundente que, mesmo as leis naturais explicando alguns fenômenos, ainda restaria para serem explicadas as “condições iniciais da matéria”, como colocou o teólogo Thomas Chalmers em seu

---

<sup>203</sup> ROGET, Peter Mark. **Animal and Vegetable Physiology Considered with Reference to Natural Theology**, 2 vols. London: William Pickering, 1834, vol. 1, p. 33-52, apud TOPHAM, 2010, p. 105-106.

<sup>204</sup> TOPHAM, 2010, p. 105-106.

<sup>205</sup> PALEY, 1802, p.7.

tratado.<sup>206</sup> Embora aparecendo nos Tratados de Roget, Chalmers e outros, William Whewell tomou essa abordagem das leis naturais como central para o seu argumento em seu Tratado “*Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology*” (1833).

Para Whewell,

O mundo era governado por leis gerais [...] e assim como um estranho em uma terra desconhecida pode aprender sobre a natureza do governo humano desta terra a partir das leis que estão em vigor, também o estrangeiro cósmico pode aprender sobre a natureza do governo divino pelo estudo das leis naturais.<sup>207</sup>

Whewell já havia escrito sobre o tema em outras obras, e em seu tratado, deixava claro que o reconhecimento de tais leis não era incompatível com abordagens teleológicas à teologia natural, uma vez que propósitos poderiam ser atingidos na Criação através da operação de leis naturais. Ao contrário de Paley, que enfatizava as engenhosidades que teriam sido criadas diretamente por Deus, Whewell demonstra clara preferência por uma ação divina indireta mediada por leis naturais, tanto na física quanto no meio biológico e até na própria consciência humana.<sup>208</sup> As leis naturais, ou as condições primordiais nas quais as leis operariam, também evidenciariam design. Nas palavras de John Brooke, “no relato de Whewell, design era visível em combinações favoráveis de leis mais do que em imagens antropomórficas de *contrivance*.”<sup>209</sup>

Tal abordagem, chamada por Topham de “nomológica” (*nomos* = lei), foi tão importante no Tratado de Whewell, e tão influente, que Charles Darwin, na epigrama de “A Origem das Espécies”, cita-o diretamente:

Mas, no tocante ao mundo material, podemos afirmar o seguinte: percebemos que os eventos ocorrem não por meio de interferências isoladas de poder divino, exercidas em cada caso particular, mas pelo estabelecimento de leis gerais.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> CHALMERS, Thomas. **On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man**. 2 vols. London: William Pickering, 1833. p 15-31.

<sup>207</sup> TOPHAM, 2010, p.108.

<sup>208</sup> MCGRATH, 2016, p. 136.

<sup>209</sup> BROOKE, J. H. Ch. 8 – Darwin and Victorian Christianity. In: HODGE, Michael; RADICK, Gregory. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 197-218, à p. 202.

<sup>210</sup> WHEWELL, William. **Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology**. London: William Pickering, 1833. p. 83. Trad. Thais Semionato.

### 2.5.2 O distanciamento da tradição de “provar Deus”

McGrath ressalta ainda mais outras duas contribuições de Whewell para uma renovação da TN antes de Darwin. A primeira relaciona-se com o que já tratamos anteriormente, de que a abordagem de Whewell com relação a natureza das evidências ressalta o caráter indutivo que as evidências devem assumir no estudo do mundo natural. Assim, Whewell aproxima-se mais da abordagem de evidências e provas do já mencionado Relatório da Comissão Real de 1836 do que da forma simplista que Paley as concebia. Whewell é um dos primeiros a propor algo que se assemelha a noção atual de *theory laden observation* – a observação permeada e influenciada por teorias. Para ele, “a mente não era simplesmente passiva no ato cognitivo, mas ela contribuía ativamente com ideias que davam forma inteligível às impressões dos sentidos.” O ato de “conhecer” somente ocorre quando as “sensações são informadas pelos conceitos mentais, o que levanta a questão de quais conceptualizações mentais devem ser consideradas mais adequadas para organizar as impressões dos sentidos.”<sup>211</sup> Whewell distancia-se de Paley no momento em que fica implícito em sua abordagem que ele não acredita que o conhecimento científico poderia “provar” a existência do Criador, mas que poderia servir para “nutrir e desdobrar nossa ideia de um Criador e Regente do mundo”:

As visões de criação, preservação e regência do universo, que nos abrem as ciências naturais, harmonizam com nossa crença num Criador, Regente e mantenedor do mundo.<sup>212</sup>

Whewell fala de indícios, indicações do cuidado divino ao invés de provas.<sup>213</sup> Para ele, a compreensão cristã de Deus é vista como um colar teórico no qual as pérolas da observação científica poderiam ser inseridas, mas ele é mais cauteloso ao considerar as observações como “provas”, ao contrário do que fez Paley.<sup>214</sup>

McGrath nos lembra que Whewell, em sua obra *Philosophy of the inductive sciences* (1840), explora a ideia de que a capacidade humana de discernir a racionalidade e o ordenamento da natureza, e, a partir disso, o caráter de Deus, apontaria para uma harmonia fundamental entre a mente de Deus, a mente humana e as leis da natureza. “Assim, em certo sentido, a ideia de Deus não seria tanto a

<sup>211</sup> MCGRATH, 2016, p. 134. Trad. Thais Semionato e nossa.

<sup>212</sup> WHEWELL, 1833, p. 2. Trad. Thais Semionato.

<sup>213</sup> WHEWELL, 1833, p. 148-150. (McGrath cita 127-128, mas provavelmente quis dizer 148-150.)

<sup>214</sup> MCGRATH, 2010, p. 137.

conclusão final acerca de uma reflexão acerca do mundo natural, mas sim seu pressuposto.”<sup>215</sup> Whewell expõe que a ideia de Deus, “não é extraída do fenômeno, mas é presumida de forma com que o fenômeno se torne inteligível para a mente.”<sup>216</sup>

Tal abordagem de Whewell, juntamente com sua ênfase no caráter nomológico da criação divina (juntamente com Buckwell) representa um significativo distanciamento das ideias mais antigas de Teologia Natural no seio intelectual britânico<sup>217</sup>, e a primeira pista de como Darwin poderia ser interpretado anos mais tarde – que Deus poderia criar novidade através do estabelecimento de leis naturais. No entanto, cumpre lembrar que a ideia de que as espécies poderiam não ser fixas, “transmutando-se” em outras estava fora de questão nos Tratados de Bridgewater, bem como na maior parte da TN inglesa.<sup>218</sup> De fato, Buckland, por exemplo, explicitou que um dos três objetivos de seu tratado era justamente demonstrar que a evidência geológica era absolutamente contrária a ideia, já corrente nos circuitos intelectuais no continente e na Inglaterra, da transmutação das espécies.

Três tópicos importantes de pesquisa em Teologia Natural são considerados no presente Tratado. [...] O segundo refere-se a teorias que tem se cogitado a respeito da Origem do Mundo e dos sistemas existentes de vida orgânica, por uma sucessão eterna de indivíduos precedentes da mesma espécie, ou pela transmutação gradual de uma espécie em outra. Eu tentei mostrar que, para todas essas teorias, os fenômenos da geologia são decididamente opostos.<sup>219</sup>

A repopulação do planeta após os eventos trágicos que ele descreve em seu texto seria pela “agência direta de Interferência Criativa”, ou seja, a criação direta divina ao longo do tempo geológico.

Porém, a possibilidade de transmutação de espécies como sendo consistente com a ideia de criação divina foi aventada e articulada de forma confiante em um nono e não-oficial Tratado de Bridgewater escrito pelo matemático e engenheiro de Cambridge Charles Babbage (1791-1871) em 1837 (mais conhecido por ser considerado o pioneiro da computação e criador do “*Analytic Engine*”, ancestral de

---

<sup>215</sup> MCGRATH, 2016, p. 137.

<sup>216</sup> WHEWELL, W. **The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history**. London: J.W Parker, 1847. p. 705-706. Trad. Thaís Semionato.

<sup>217</sup> TOPHAM, 2010, p. 104-107.

<sup>218</sup> TOPHAM, 2010, p. 109.

<sup>219</sup> Orig.: *Three important subjects of enquiry in Natural Theology come under consideration in the present Treatise. [...] The second relates to Theories which have been entertained respecting the Origin of the World; and the derivation of existing systems of organic Life, by an eternal succession, from preceding individuals of the same species; or by gradual transmutation of one species into another. I have endeavoured to show, that to all these Theories the phenomena of Geology are decidedly opposed.* BUCKLAND, 1836, p. vii.

todos os computadores eletrônicos). Babbage segue uma linha de argumentação que tem como exemplo a sua própria invenção. Segundo ele, as leis naturais poderiam ser predeterminadas pelo criador para mudarem em intervalos específicos, assim como ele próprio poderia “programar a sua máquina para contar até cem milhões” em intervalos de um por um antes de mudar de repente para uma diferente série numérica em intervalos diferentes. A partir daí ele aplicou esse raciocínio de leis pré-determinadas na origem para o fenômeno da natureza, em particular à origem das espécies.

Fazer surgir toda a variedade de formas vegetais, à medida que elas se tornam aptas para existir, pelas sucessivas adaptações de sua terra materna, é, sem dúvida, um grande exercício de poder criativo.[...] Mas ter previsto, na criação da matéria e da mente, que um período chegaria quando a matéria, assumindo suas combinações pré-arranjadas, se tornaria suscetível ao suporte de formas vegetais; Que estas deveriam, em devido tempo, fornecer a nutrição para a existência animal; Que as raças sucessivas de formas gigantes ou de seres microscópicos deveriam, em tempos certos, vir à existência e, inevitavelmente, cederem à decomposição, [...] Ter antevisto todas essas mudanças e ter cuidado, por uma lei abrangente, de tudo o que deveria ocorrer, seja com as próprias raças, com os indivíduos de que são compostas ou com o mundo em que habitam, manifesta um grau de poder e conhecimento de uma ordem muito superior.<sup>220</sup>

Babbage foi bastante criticado por suas ideias, mas sua obra suscitou discussões entre os “homens da ciência” sobre a possibilidade de um mecanismo do “tipo-lei” para a origem de novas espécies.<sup>221</sup>

Poucos anos após os Tratados de Bridgewater, surgiria um livro anônimo fundamentalmente influente que exemplifica como a argumentação nomológica para a TN inglesa ganhara terreno no cenário intelectual inglês. *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844), escrito pelo jornalista escocês Robert Chambers (1802-1871) usava a lógica de Buckland, Whewell e Babbage para oferecer uma teoria naturalista de transmutação de espécies dentro de uma estrutura teísta regida por leis.

---

<sup>220</sup> Orig.: *To call into existence all the variety of vegetable forms, as they become fitted to exist, by the successive adaptations of their parent earth, is undoubtedly a high exertion of creative power (...)* But, to have foreseen, at the creation of matter and of mind, that a period would arrive when matter, assuming its prearranged combinations, would become susceptible of the support of vegetable forms; that these should in due time themselves supply the pabulum of animal existence; that successive races of giant forms or of microscopic beings should at appointed periods necessarily rise into existence, and as inevitably yield to decay; [...] To have foreseen all these changes, and to have provided, by one comprehensive law, for all that should ever occur, either to the races themselves, to the individuals of which they are composed or to the globe which they inhabit, manifests a degree of power and of knowledge of a far higher order. BABBAGE, Charles. *The Ninth Bridgewater Treatise*. 2d ed. London: John Murray, 1838, p. 44-46. (Tradução nossa)

<sup>221</sup> TOPHAM, 2010, p. 111.

Darwin, anos mais tarde, também declarou estar convencido de que “o Criador cria por leis”.<sup>222</sup> Ademais, em sua primeira caderneta de anotações em que ele tratava do assunto de “transmutação das espécies”, havia um título: Zoonomia – leis animais (remetendo-se a obra de seu avô).

Os Tratados de Bridgewater exemplificam algumas das perspectivas alternativas ausentes em Paley, e que de certa forma tentam reforçar algumas das fraquezas da vertente da TN inglesa conhecida como físico-teologia, melhor exemplificada em William Paley. Alguns deles, como vimos, representaram um avanço com relação a concepções anteriores, mas mantiveram, pelo menos para o grande público, a essência da físico-teologia corrente. No entanto, as fraquezas da abordagem paleyana além de estarem sendo expostas por avanços na ciência, começavam a sofrer críticas também do lado teológico. A essa crítica teológica nos voltaremos agora.

### 2.5.3 John Henry Newman e o design

Um exemplo ilustrativo do tipo de crítica teológica que passou a emergir no século XIX com relação à TN é a figura de John Henry Newman (1801-1890), considerado um dos mais importantes teólogos da Inglaterra vitoriana. Como sacerdote da *St. Mary the Virgin University Church* da Universidade de Oxford de 1828 a 1842, Newman via de perto os primeiros indícios do desenvolvimento de uma cultura científica na Universidade e suas implicações para a fé e teologia cristã.<sup>223</sup> Assim, preocupou-se em esclarecer o devido relacionamento entre a teologia e as ciências naturais, e para isso, engajou-se de forma crítica com a teologia natural.

Em diversos momentos, Newman deixou claro seu problema triplo com o movimento da físico-teologia de Paley e seus antecessores. Em seus sermões na universidade na década de 1830, ele defendia que a TN “era útil para afirmar uma fé que já existe, mas que não poderia gerar essa fé”.<sup>224</sup> Neste aspecto, fez sua famosa declaração: “creio no design porque creio em Deus, e não em Deus porque vejo design.”<sup>225</sup> Para Newman, o argumento para a fé em Deus a partir do design da físico-

---

<sup>222</sup> BROOKE In: HODGE; RADICK, 2009, p. 202.

<sup>223</sup> MCGRATH, 2016, p. 138.

<sup>224</sup> MCGRATH, 2016, p. 139.

<sup>225</sup> Newman, carta a William Robert Brownlow, 13 de abril 13 de 1870; In: NEWMAN, John Henry. **The Letters and Diaries of John Henry Newman**. DESSAIN, Charles Stephen; GORNALL, Thomas (Eds.). 31 vols. Oxford: Clarendon Press, 1963-2006, vol. 25. p. 97, apud MCGRATH, 2016, p. 140.

teologia de Paley era inconsistente em seu rigor lógico e argumentativo, e ele poderia levar tanto ao ateísmo quanto à crença em Deus.

Além disso, Newman defendia que a essência da fé religiosa não consistia em uma análise intelectual da realidade, mas sim na luta contra o pecado. A físico-teologia oferecia uma visão de religião que pouco tinha a ver com as ênfases fundamentais do cristianismo.

É fácil falar de forma eloquente acerca da ordem e da beleza do mundo físico, da sábia engenhosidade da natureza visível e da benevolência dos objetos nela propostos; porém, nada disso lança qualquer luz sobre o objeto que mais desejamos compreender: o caráter da Governança Moral sob a qual vivemos.<sup>226</sup>

Neste ponto, Newman afirmava que se o “Deus” revelado pela TN não passava de um pouco mais do que aquilo que era revelado pelo telescópio ou pelo microscópio, então “a verdade divina não seria algo separado da natureza, mas seria a natureza com um brilho divino que sobre ela recai”.<sup>227</sup> Esta ideia de Deus estava longe da ideia cristã sobre Deus, pois revelava-se apenas em um princípio racional de interpretação, carecendo de um senso de transcendência, santidade ou majestade. A teologia física, insistia Newman, “ensinava exclusivamente três atributos divinos: o poder, a sabedoria e a bondade; ela permanecia em silêncio, contudo, em relação à essência real da visão cristã acerca de Deus - isto é, a santidade divina, a justiça, a misericórdia e a providência.”<sup>228</sup>

Quais, ao contrário, seriam aqueles atributos especiais, que são imediatamente correlatos ao sentimento religioso? A santidade, a onisciência, a justiça, a misericórdia e a fidelidade. O que nos ensinam a teologia física, o argumento a partir do design, os discursos acerca de causas finais, exceto parcelas muito indiretas, vagas, enigmáticas dessa ideia transcendental tão importante da religião? A religião é mais do que a teologia; trata-se de algo relativo a nós e inclui nossa relação com o seu objeto. O que a teologia física nos diz acerca do dever e da consciência?<sup>229</sup>

O terceiro ponto da crítica de Newman em relação à TN relaciona-se à ênfase trazida pelos Tratados de Bridgewater acerca da regularidade de uma natureza que opera por leis. Segundo Newman, tal noção poderia tornar o indivíduo suscetível a uma rejeição do milagroso como um todo, principalmente se o entendimento de

<sup>226</sup> NEWMAN, John Henry. **Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford**. Londres: Rivingtons, 1880. p. 114-115, apud MCGRATH, 2016, p. 139.

<sup>227</sup> NEWMAN, John Henry. **The Idea of a University**. 7 ed. Londres: Longmans, Green, 1887. p. 39, apud MCGRATH, 2016, p. 140.

<sup>228</sup> MCGRATH, 2016, p. 140.

<sup>229</sup> NEWMAN, 1887, p. 453, apud MCGRATH, 2016, p. 141.

milagre for o de “uma suspensão temporária das leis naturais”.<sup>230</sup> No entanto, Newman também entendia que a ideia de milagre não implicaria necessariamente uma violação da natureza, mas sim a “interposição de uma causa externa [à ela]”<sup>231</sup>, que pode ser atribuída a Deus. Segundo a análise de McGrath, a preocupação de Newman aqui refere-se à impressão que a teologia natural parece inspirar-se em um conceito de natureza fixa, regular e ordenada, que parece levar a uma rejeição da intervenção divina na história. A tendência da TN de buscar explicações racionais da ordem natural poderia levar a uma perda do senso de mistério, reduzindo Deus a um princípio racional esvaziado de sua transcendência, glória e majestade.<sup>232</sup>

Além disso, a teologia evoluía em direção a preocupações advindas do ambiente intelectual e da mudança na geografia religiosa da Inglaterra. Jonathan Topham resume:

O racionalismo teológico de William Paley estava, em todo caso, cada vez mais fora do consórcio religioso da Inglaterra na virada do século XVIII. [...] Em particular, a crescente proeminência no anglicanismo da *High Church* e dos partidos evangélicos levantou o status da teologia revelada, em oposição à natural. Este foi especialmente o caso nos anos que se seguiram à Revolução Francesa de 1789, quando as ansiedades do radicalismo político dos unitaristas e dos deístas levaram os apologistas da *High Church* a concluir que a teologia natural não só não responderia aos opositores da igreja, mas também poderia constituir parte de o problema. Thomas Paine, cujas publicações políticas e religiosas radicais, amplamente lidas, causaram pânico no *establishment* britânico desde a década de 1790, tinha, afinal, usado e aprovado extensivamente o argumento do design em seu *Age of Reason* (1794 -1807), altamente anti-cristão. Como Pietro Corsi mostrou, quando o jovem matemático da *High Church*, Baden Powell (1796-1860) escreveu sua *Rational Religion Examined* em 1826, ele considerou a teologia natural como "um exercício insuficiente e até certo ponto perigoso".<sup>233</sup>

Em suma, a físico-teologia de Paley não respondia mais frente aos desenvolvimentos que ocorreram no séc. XIX, tanto na esfera científica quanto diante

<sup>230</sup> NEWMAN, 1887, p. 454 apud MCGRATH, 2016, p. 141.

<sup>231</sup> NEWMAN, J.H. *Two Essay on Scripture: Miracles*. 2 ed. Londres: Pickering, 1870. p. 4, apud MCGRATH, 2016, p. 141.

<sup>232</sup> MCGRATH, 2016, p. 142.

<sup>233</sup> Orig.: *The theological rationalism of William Paley was, in any case, increasingly out of keeping with the religious tenor of England at the turn of the eighteenth century. [...] In particular, the growing prominence in Anglicanism of the High Church and evangelical parties raised the status of revealed, as opposed to natural, theology. This was especially the case in the years after the French Revolution of 1789, when anxieties about the political radicalism of Unitarians and deists led High Church apologists to conclude that natural theology not only would fail to answer the church's opponents, but might even constitute part of the problem. Thomas Paine (1737–1809), whose widely read radical political and religious publications caused panic in the British establishment from the 1790s onwards, had, after all, endorsed the argument from design at length in his fiercely anti-Christian Age of Reason (1794–1807). As Pietro Corsi has shown, when the young High Church mathematician Baden Powell (1796–1860) wrote his Rational Religion Examined in 1826, he viewed natural theology as 'an insufficient and to some extent dangerous exercise'.* TOPHAM In: HARRISON, 2010, p. 68.



dos próprios desenvolvimentos da Teologia Natural. Houve significativo avanço de forma a acomodar novas descobertas científicas (a principal delas provavelmente sendo sobre a imensidão do tempo geológico) que ao interagirem com aspectos sociais, políticos e religiosos formaram uma paisagem bastante rica de possibilidades para receber a obra que viria a mudar para sempre a maneira com as relações entre religião e ciência eram entendidas – *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin.

## 2.6 O ambiente intelectual antes da publicação de “*A Origem das Espécies*”<sup>234</sup>

Ao longo do século XX, desenvolveu-se uma longa tradição historiográfica de compreender Darwin usando-se como pano de fundo os desenvolvimentos endêmicos da história natural britânica, da geologia e das versões britânicas de teologia natural, exatamente como fizemos até aqui. Contudo, pesquisas mais recentes têm ressaltado a importância de se olhar também para alguns desenvolvimentos nas discussões médicas britânicas e, principalmente, para o impacto das discussões francesas e alemãs sobre o contexto britânico.<sup>235</sup> Um elemento importante de que falamos pouco até agora e que exemplifica esse esforço de considerar o ambiente intelectual europeu como um todo é o da crescente proliferação de ideias relativas à transmutação (por vezes chamado de “transformismo”) de espécies que já corriam no cenário intelectual inglês e europeu durante o século XIX, mas principalmente na década anterior à

---

<sup>234</sup> Há uma dificuldade intrínseca a qualquer estudo sobre os antecedentes da Teoria da Seleção Natural de Darwin no sentido de onde traçar a linha que demarca “por onde começar”. Os avanços da ciência são geralmente de pequenos passos incrementais, de um pesquisador construindo sobre outro. Neste sentido, resolvemos escrever sobre as ideias mais fundamentalmente imediatas para a elaboração da ideia de seleção natural, mas obviamente, poderíamos fazer de outra forma (enfatizando, por exemplo, a história da taxonomia biológica, fundamental para o conceito de evolução de “espécies”). Esta deve bastar para nossos propósitos aqui. Felizmente, muitos outros já fizeram análise bem mais ampla, e a historiografia de Darwin e do pensamento evolutivo nunca esteve tão bem representada e documentada. A 3ª edição, totalmente reescrita, do livro-texto mais usado em cursos universitários de introdução ao pensamento evolutivo, BOWLER, Peter J. **Evolution: the history of an idea**. 3. ed. Berkeley: University of California Press, 2003, é bom exemplo deste avanço se comparado à sua primeira publicação em 1983.

<sup>235</sup> SLOAN, Phillip, *The Concept of Evolution to 1872*, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), ZALTA, Edward (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/evolution-to-1872/>>. Acesso em 07 set. 2017. Sloan cita como exemplo desses esforços DESMOND, A. **The Politics of Evolution**. Chicago: University of Chicago Press, 1989; SLOAN, P. Kant and British Bioscience. **Huneman**, 2007, p. 149-171.; RUPKE, N. **Richard Owen: Biology Without Darwin**. Chicago: University of Chicago Press, 2009; RICHARDS, R.J. **The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe**, Chicago: University of Chicago Press, 2002. Eu adicionaria ainda os diversos estudos de Pietro Corsi, da Universidade de Oxford, alguns dos quais citaremos adiante.

publicação de “A Origem” (1859). Não cabe aqui fazermos uma retomada profunda das várias ideias evolutivas pré-darwinianas<sup>236</sup>, que dependendo do nível de análise podem remontar a Aristóteles e até antes, mas o que nos importa é que ideias de que a natureza não era estática, e de que talvez pudesse haver “transmutação” de uma espécie em outra, se tornavam cada vez mais aceitas em círculos intelectuais mais avançados na década de 1850, embora não penetrassem ainda nas camadas mais populares.<sup>237</sup> A antiga ideia “essencialista” e de um fixismo na natureza baseado na “Grande Cadeia do Ser”<sup>238</sup> dos gregos e medievais foi profundamente abalada pela nascente ciência da geologia, que demonstrou através de estudos de fósseis que populações inteiras de seres vivos já andaram pelo planeta e não existiam mais. Esse era o tema da influente obra do Barão Georges Cuvier “*Discourse on the Revolutionary Upheavals on the Surface of the Globe*” (1825). Antes de Cuvier, os naturalistas europeus tipicamente sustentavam que nenhuma espécie – todas perfeitas em sua criação original – se extinguiu no tempo.<sup>239</sup> Fósseis eram curiosas variações de formas da natureza ou resquícios de criaturas ainda viventes. A obra de Cuvier demonstrava, no entanto, que mudanças geológicas na terra causariam extinção de espécies, e os fósseis eram, em sua totalidade, restos de criaturas que não mais vivem. A extinção de espécies era uma marca da história natural do planeta. No entanto, para Cuvier,

---

<sup>236</sup> Para isso, há excelente e abundante bibliografia, tanto clássica como versões mais recentes. Dentre as recentes, Cf. RUSE, Michael. Evolution before Darwin. In: **The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought**, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 39-45; BOWLER, P. J. **Evolution: The History of an Idea**. University of California Press, 1989 (Revised ed.), especialmente o cap. 1; STOTT, Rebecca. **Darwin’s Ghosts: the secret history of evolution**. New York: Random House, 2012; LARSON, Edward J. **Evolution: The Remarkable History of a Scientific Theory**. New York: Random House, 2004. Para uma introdução bastante acessível, YOUNG, C. C.; LARGENT, M. A. **Evolution and Creationism: a documentary and reference guide**. Westport, Conn: Greenwood Press, 2007, capítulo 1. Para a melhor introdução acessível gratuitamente e online, Cf. SLOAN, Phillip, The Concept of Evolution to 1872. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/evolution-to-1872/>>. Acesso em 07 set. 2017.

<sup>237</sup> O premiado professor de história da ciência da Univ. de Oxford Pietro Corsi é veemente crítico da pesquisa anglo-americana sobre a história do pensamento evolutivo pré-darwin, afirmando que por vezes ela ignora um complexo debate de ideias sobre transformismo de espécies que já vinha ocorrendo na França, Itália e Alemanha, em diálogo é claro com a Inglaterra. Segundo ele, o termo revolução darwiniana pode não representar exatamente o que aconteceu, pois Darwin foi uma voz entre muitas que já vinham discutindo a nova maneira de entender que o mundo não era estático e fixo, mas dinâmico e evolutivo. Cf. CORSI, P. Before Darwin: Transformist Concepts in European Natural History. **Journal of the History of Biology**, v. 38, n. 1, p. 67–83, 2005.

<sup>238</sup> Há excelentes estudos que relacionam a revolução darwiniana e da biologia como um todo no contexto da ideia grega da Grande Cadeia do Ser. A obra-magna neste assunto é sem dúvida LOVEJOY, Arthur O. **The Great Chain of Being: A study of the history of an idea**. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1936. Em português: LOVEJOY, A. O. **A grande cadeia do ser**. Tradução: Aldo F. Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.

<sup>239</sup> LARSON, 2004, p. 18.

essa extinção era exatamente por elas serem fixas e não conseguirem se adaptar ao novo ambiente.

Um dos primeiros na era moderna a sugerir que as espécies poderiam se “transmutar” foi justamente o avô de Charles Darwin, o médico Erasmus Darwin (1731–1802) em sua obra *Zoonomia* (publicada entre 1794-1796). Nesta obra, Erasmus defendia uma ideia que se tornou popular e dominante anos depois – a de que características adquiridas ao longo da vida, ou, nas palavras dele, “certos hábitos de ação”<sup>240</sup> de uma espécie, seriam transmitidas a gerações futuras. No entanto, ele não forneceu um mecanismo que explicasse como essa herança funcionaria.

A ideia de Erasmus foi mais amplamente desenvolvida pelo hoje famoso naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck (1744–1829), em seu *Zoological Philosophy* (1809). Sua obra não teve grande repercussão na época, e Lamarck passou sua velhice cego e afundado em dívidas. Após sua morte, sua obra foi redescoberta e chegou a ser apresentada como alternativa a ideia de seleção natural de Darwin. Ele tornou famosa a ideia de “herança dos caracteres adquiridos”, que era uma de suas “leis”, além da lei do “uso e desuso”, ambas até hoje ilustradas nos livros de Biologia de nível escolar pelo exemplo das girafas, que se esforçariam para pegar as folhas mais altas e com isso, a cada geração subsequente, seus pescoços ficariam mais e mais altos. Órgãos que não eram usados, por sua vez, desapareceriam ao longo do tempo. Nas palavras de Lamarck:

Assim, vemos esses esforços em uma determinada direção, quando são sustentados ou habitualmente feitos por certas partes de um corpo vivo, para a satisfação das necessidades estabelecidas pela natureza ou meio ambiente, causam o alargamento dessas partes e a aquisição de um tamanho e forma que eles nunca teriam obtido, se esses esforços não se tornassem as atividades normais dos animais que as exercem. Os exemplos são, em todos os casos, fornecidos por observações sobre todos os animais conhecidos.<sup>241</sup>

Hoje totalmente desacreditada, a obra de Lamarck é considerada a primeira tentativa de fornecer uma explicação da mecânica da transmutação das espécies.

---

<sup>240</sup> DARWIN, 1796, p. 478.

<sup>241</sup> Orig.: *Hence we see that efforts in a given direction, when they are long sustained or habitually made by certain parts of a living body, for the satisfaction of needs established by nature or environment, cause an enlargement of these parts and the acquisition of a size and shape that they would never have obtained, if these efforts had not become the normal activities of the animals exerting them. Instances are everywhere furnished by observations on all known animals.* LAMARCK, Jean-Baptiste de. **Zoological Philosophy**: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals. Tradução de Hugh Elliot. London: Macmillan, 1914 (orig. 1809). p, 123, tradução nossa.

Uma área relativamente nova que reforçava a hipótese de que as espécies poderiam dar origem umas às outras eram os estudos de anatomia comparada, principalmente os do já mencionado Georges Cuvier. O seu “*Lessons of Comparative Anatomy*”, de 1800, apresentava que, por exemplo, as asas de uma ave têm essencialmente os mesmos ossos de um membro superior de mamífero, e que os planos corporais de grupos bastante diversos também são os mesmos. Embora completamente “antitransmutação”, os estudos de Cuvier forneceriam evidência importante para a hipótese de uma origem comum entre membros superiores de animais, por exemplo.

Voltando à Inglaterra, o ambiente dentro da discussão de Teologia Natural já aventava possibilidades de um relato “progressivista” da história natural, conforme vimos anteriormente. Isso foi proporcionado em grande medida por avanços na ciência da geologia, que devemos olhar um pouco mais de perto, principalmente as discussões geradas pela obra de Charles Lyell (1797-1875) e James Hutton (1726-1797) concernentes ao debate entre o chamado catastrofismo e o uniformitarianismo.

O catastrofismo era a ideia corrente, defendida por William Buckland, por exemplo, de que as grandes características geológicas da Terra devem ter sido formadas por uma série de eventos cataclísmicos, tais como terremotos, vulcanismos em larga escala, enchentes, etc., sendo o dilúvio de Noé provavelmente o último e mais recente deles. Longe de ser apenas uma ideia baseada em pressupostos bíblicos, as ideias de Cuvier sugeriam tal interpretação, pois ele enfatizava a rápida repopulação de espécies após eventos cataclísmicos, o que, segundo ele, encerrariam os vários períodos geológicos da Terra.<sup>242</sup> James Hutton, considerado o pai da geologia moderna, foi o primeiro a organizar sistematicamente o que veio a ser chamado de uniformitarianismo (nome cunhado por Whewell), um contraponto ao catastrofismo, em um artigo lido a *Royal Society* de Edimburgo em 1785.<sup>243</sup> Talvez por ter uma prosa um tanto quanto confusa, as ideias de Hutton somente ganharam visibilidade ampla décadas mais tarde através do trabalho de Charles Lyell, em seu *Principles of Geology*, considerado um dos livros mais importantes das chamadas “ciências da terra” e certamente da geologia. O argumento de Lyell, era o de que “o

---

<sup>242</sup> A exposição mais clara do catastrofismo de Cuvier está em seu “*Discours sur les revolutions de la surface du globe*”. Paris, 1825, escrito quase ao final de sua vida.

<sup>243</sup> O título final do artigo era *Theory of the Earth; or an Investigation of the Laws observable in the Composition, Dissolution, and Restoration of Land upon the Globe*, e só foi publicado em 1788.

presente é a chave do passado”, ou seja, que processos atualmente em ação no planeta são os responsáveis pelas suas grandes características geológicas (princípio também conhecido como “atualismo”). Estes processos poderiam ser diretamente observados, e ocorreriam gradual e lentamente, com uma taxa uniforme, razão pela qual o uniformitarianismo também é chamado “gradualismo”, embora alguns reconheçam o gradualismo como um dos elementos do uniformitarianismo.<sup>244</sup> Darwin ganhou do capitão James FitzRoy uma cópia da primeira edição do livro de Lyell ao embarcar no *Beagle*, e este foi provavelmente o livro que mais o influenciou.<sup>245</sup> O uniformitarianismo de Lyell não limitou sua influência à geologia apenas, mas a ciência como um todo.

Reijer Hooykaas (1906-1994), um dos grandes *scholars* da filosofia e história da ciência do século XX, defende que o uniformitarianismo de Lyell é na verdade uma série de quatro proposições: 1) Uniformidade da lei: as leis da natureza são constantes no tempo e no espaço; 2) Uniformidade da metodologia: as hipóteses apropriadas para explicar o passado geológico são aquelas análogas às de hoje. 3) Uniformidade de tipo: as causas passadas e presentes são do mesmo tipo, têm a mesma energia e produzem os mesmos efeitos; 4) Uniformidade de grau: as circunstâncias geológicas permaneceram as mesmas ao longo do tempo.<sup>246</sup> Essa ideia é reconhecida pelo maior paleontólogo do séc. XX Stephen Jay Gould, que afirma que Lyell uniu “sob a rubrica comum de uniformidade dois tipos diferentes de reivindicações - um conjunto de declarações metodológicas sobre o procedimento científico adequado e um grupo de crenças substantivas sobre como o mundo realmente funciona”.<sup>247</sup> Embora o uniformitarianismo aceito hoje na prática cotidiana da geologia seja um tanto diferente daquele defendido por Lyell – aceita-se, por exemplo, que catástrofes são sim conjuntamente responsáveis por alguns traços da geologia e mesmo da biologia da Terra (por exemplo, as grandes extinções como a dos dinossauros) – o

---

<sup>244</sup> Por exemplo, MAYR, E. **The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance.** Harvard University Press, 1982. p. 376-379.

<sup>245</sup> NORMAN, David. **Charles Darwin's Geology: The Root of His Philosophy of the Earth.** In: RUSE, 2013, p. 46-55, cf. p 48-49.

<sup>246</sup> HOOYKAAS, Reijer. **Natural Law and Divine Miracle: The Principle of Uniformity in Geology, Biology and Theology.** Brill Archive, 1963. p. 32-42. Essa divisão em quatro pontos é a leitura de Hooykaas feita por OLDROYD, David. *The Earth Sciences.* In: CAHAN, D. **From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of Nineteenth-Century Science.** Chicago: University of Chicago Press, 2003. p, 95-96.

<sup>247</sup> GOULD, Stephen J. **Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. p. 118.

uniformitarianismo do ponto de vista das “crenças metodológicas” é o que possibilita a prática das ciências em geral, assunto que é abundante na literatura da filosofia da ciências.<sup>248</sup>

Por último, é importante ressaltar o impacto da obra “*Vestiges of the Natural History of Creation*”, publicada anonimamente em 1844. Seu autor, o jornalista Robert Chambers, postulava uma teoria de “evolução” de todos os elementos do cosmos, o que incluía a transmutação de espécies, através de leis naturais que o Criador teria colocado na matéria. O livro foi um sucesso de vendas, embora rechaçado pelas autoridades religiosas e científicas da época. No entanto, após sua publicação, a ideia de “evolução” não era mais uma “novidade”, por assim dizer, no imaginário britânico. Michael Ruse inclusive afirma que, quando Darwin publicou o seu livro, não houve “choque” com relação a “evolução” propriamente dita, pois a ideia já era aventada e aceita por alguns. O choque causado por Darwin foi que “agora temos que aceitá-la, ou pelo menos considerá-la seriamente”, uma vez que agora, quem a propõe é um versado naturalista e cientista.<sup>249</sup> O historiador de Oxford Pietro Corsi subscreve, afirmando que “A Origem das Espécies” de Charles Darwin não converteu seus contemporâneos à evolução, mas sim forneceu apoio abalizado para doutrinas que muitos já haviam adotado.”<sup>250</sup>

### 2.6.1 O ambiente sociocultural e político-econômico

Muito se tem debatido ao longo dos anos até que ponto a teoria de Darwin seria independente dos contextos socioculturais e político-econômicos de sua época

<sup>248</sup> Conforme disse o célebre Alfred N. Whitehead: *there can be no living science unless there is a widespread instinctive conviction in the existence of an Order of Things, and, in particular, of an Order of Nature*. WHITEHEAD, A. N. **Science and the modern world**. Lowell lectures, 1925. New York: Macmillan Co., 1925. p. 4. Com isso queremos dizer que só é possível fazer ciência por causa de algumas crenças básicas, dentre elas a de que o mundo é inteligível e da crença de que as leis físicas e matemáticas que regem a operação do universo são as mesmas em todos os locais do cosmos em todos os tempos, sendo essas proposições de ordem metafísica fiducial, não passíveis de análise científica, pois elas mesmas são pressupostas para a análise científica. Qualquer grande compêndio sobre filosofia da ciência trará análises sobre esse tema, mas recomendamos PLANTINGA, Alvin, **Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 271-284 e DAVIES, Paul. **The Mind of God**. New York: Simon & Schuster, 1992, esp. Cap. 3.

<sup>249</sup> RUSE, Michael. *Evolution Before Darwin*. In: RUSE, 2013, p. 29-45, às pp. 44-45.

<sup>250</sup> CORSI, Pietro. *History of Evolutionary Thought before Darwin*. **Oxford Bibliographies Online**. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199941728/obo-9780199941728-0030.xml>>. Acesso em: 7 set 2017. Corsi deu uma entrevista bastante esclarecedora sobre pensamento transformista na Europa continental antes de Darwin, especialmente na França. Cf. <<https://www.darwinproject.ac.uk/commentary/religion/science-and-religion-interviews/interview-pietro-corsi>> Disp. em áudio ou texto. Acesso em: 15 Jul 2018.

e local. Seria ela algo como “inevitável”, que mais-dia-menos-dia algum naturalista, em alguma parte do mundo, dado o conhecimento que já se acumulava sobre a biologia dos organismos e a história natural, descobriria, ou ela seria majoritariamente um reflexo de contextos específicos da Inglaterra vitoriana e de suas interações com a Europa continental?<sup>251</sup> Sendo este um debate corrente, nos deteremos a apenas olhar de forma geral para algumas ideias pertinentes ao contexto mais geral da cultura vitoriana e europeia que têm sido identificados como fundamentais para compreendermos a revolução darwiniana. Neste contexto está a ideia de progresso, bem como os ideais modernos do individualismo, do utilitarismo, do imperialismo e do capitalismo *laissez-faire*. Iremos brevemente analisar cada um destes aspectos.

Bowler comenta que as diferentes ideias de progresso serviram como framework teórico para dar conta das profundas mudanças que a Europa do século XVIII e XIX enfrentava:

Era cada vez mais claro que o mundo estava mudando. As indústrias mecanizadas estavam transformando a economia e logo se juntariam às ferrovias e a outros agentes igualmente óbvios da mudança social. Os pensadores do século XIX responderam a essa sensação de um mundo em movimento voltando sua atenção para a história com a esperança de descobrir um padrão que faria sentido de suas angústias atuais. [...] A ideia de progresso surgiu como um tema-chave neste esforço para dar sentido à mudança histórica, mas foi uma ideia que poderia ser explorada de diferentes maneiras. Os liberais viram o progresso como gradual e cumulativo - a soma dos esforços individuais de autoaperfeiçoamento. Mas eram indiferentes aos que passavam fome nas favelas, e apenas os pensadores mais radicais viam o sofrimento dos pobres como algo a ser mitigado pelo estado. Mesmo os conservadores tiveram que admitir o fato do progresso - mas eles poderiam adaptá-lo aos seus próprios fins sugerindo que, em cada nível de desenvolvimento, surgiria uma ordem social estável. Havia, portanto, muitas ideias diferentes de progresso, cada uma concebida para se adequar a uma ideologia particular.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> Raddick discute brilhantemente essa questão, chamando a primeira hipótese de “tese da independência” e a segunda de “tese da inseparabilidade”. Cf. RADICK, Gregory. Ch. 6 - Is the theory of natural selection independent of its history? IN: HODGE; RADICK, 2009, p. 147-172.

<sup>252</sup> Orig.: *It was increasingly clear that the world was changing. Mechanized industries were transforming the economy and would soon be joined by the rail- ways and other equally obvious agents of social change. Nineteenth- century thinkers responded to this sense of a world in motion by turning their attention to history in the hope of discovering a pattern that would make sense of their current upheavals [...] The idea of progress emerged as a key theme in this effort to make sense of historical change, but it was an idea that could be explored in different ways. Liberals saw progress as gradual and cumulative—the sum of endless individual efforts at self- improvement. But they were indifferent to those left to starve in the slums, and only the most radical thinkers saw the plight of the poor as something to be ameliorated by the state. Even conservatives had to concede the fact of progress—but they could adapt it to their own ends by suggesting that at each level of development a stable social order would emerge. There were thus many different ideas of progress, each invented to fit a particular ideology.* BOWLER, 2003, p. 99.

O principal expoente teórico da ideia de progresso foi sem dúvida o filósofo francês Augusto Comte (1798-1857) com sua doutrina positivista. Em uma tentativa de responder ao mal-estar causado pela revolução francesa com sua posterior batalha de poder entre o clericalismo conservador e o espírito radical, Comte buscou “ordenar o mundo” através da ciência, a qual via como sinal de progresso relacionado com o terceiro estágio de sua “teoria dos três estágios”. Segundo Comte, o entendimento da humanidade quanto ao mundo evoluía naturalmente em três fases sequenciais: o estágio “teológico” ou “fictício”, o estágio “metafísico” ou “abstrato” e o estágio “científico” ou “positivo”.<sup>253</sup> O método positivo das ciências poderia ser aplicado às humanidades, gerando uma verdadeira sociologia, em que noções de moralidade poderiam emergir sem a necessidade da religião transcendental.<sup>254</sup>

Ernst Mayr (1904-2005), considerado um dos grandes biólogos evolutivos do séc. XX, em sua análise da história do pensamento evolutivo, coloca Comte, Karl Marx (1818-1883) e Herbert Spencer (1820-1903) (responsável por integrar as ideias positivistas de Comte nos níveis psicológicos, sociológicos e biológicos) como intelectuais que reconheceram a importância fundamental da história, o que “quase inevitavelmente levou ao reconhecimento do processo de desenvolvimento”. A importância destes pode ser vista através da definição de historicismo de Mandelbaum:

O historicismo é a crença de que uma compreensão adequada da natureza de qualquer fenômeno e uma avaliação adequada do seu valor deve ser obtida através da consideração do mesmo em termos do lugar que ocupou e do papel que desempenhou dentro de um processo de desenvolvimento.<sup>255</sup>

A relação do historicismo com o pensamento de Darwin certamente não é direta, como Mayr ressalta, mas o ambiente europeu certamente respirava esses ares que falavam de progresso, desenvolvimento ao longo do tempo e processos históricos.

---

<sup>253</sup> COMTE, Auguste. **The Positive Philosophy of Auguste Comte** (Trans. Harriet Martineau), Cornell University Library Historical Monographs Collection. London, 1853. Vol. I, p. 1.

<sup>254</sup> BOWLER, 2003, p. 100.

<sup>255</sup> Orig. *Historicism is the belief that an adequate understanding of the nature of any phenomenon and an adequate assessment of its value are to be gained through considering it in terms of the place which it occupied and the role it played within a process of development.* MANDELBAUM, M. **History, Man, and Reason**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971, p. 41, apud MAYR, E. **The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance**. Harvard University Press, 1982, p. 129.



## 2.6.2 O utilitarismo e o capitalismo *laissez-faire*<sup>256</sup>

O individualismo com base no empreendedorismo era uma força motivadora na Inglaterra da Revolução Industrial. A crescente classe média temia forças revolucionárias que agitavam seus vizinhos, como a França, mas ao mesmo tempo ansiava por mudanças que deixassem o feudalismo no passado e fomentassem a liberdade para fazer comércio. Na análise de Bowler, o progresso era visto como artigo de fé por essa classe média empreendedora, pois viam no seu próprio trabalho a força que traria mudanças benéficas para toda a humanidade. O progresso era lento, mas inevitável, pois era visto como a consequência do esforço individual de autmelhoramento de cada indivíduo parte da sociedade.

Este pensamento inspirava um grupo conhecido como “filosofia radical”, liderados por Jeremy Bentham (1748-1832). Ele esperava desenvolver um sistema de leis que manipulariam as personalidades humanas baseado na busca pelo prazer e no medo da dor a fim de criar hábitos sociais. Essa filosofia utilitarista almejava computar toda a experiência humana em um balanço de “lucro e perda”, de forma que o objetivo de todo indivíduo seria o de “mais prazer, menos dor”, o que estabilizaria o comportamento social trazendo a felicidade para o maior número de pessoas. Assim, esperavam colocar a efeito o ideário iluminista, se conseguissem chegar ao poder de alguma forma. Outros liberais dessa tradição individualista não viam a necessidade de ingerência estatal no comportamento humano, adequando-se ao que foi chamado capitalismo *laissez-faire*, de livre iniciativa, fundado formalmente por Adam Smith (1723-1790) em seu *Wealth of the Nations* (1776). Smith advogava pela menor intervenção estatal possível, crendo na “mão invisível” do mercado para auto regulá-lo de modo a maximizar lucros para todos. Bowler aponta que Smith fazia parte de um grupo de historiadores filosóficos que formulou um esquema de progresso social no qual a humanidade avançava a partir das sociedades de caçadores-coletores para a agricultura e finalmente para o capitalismo industrial, o que influenciaria posteriormente as ideias de modelos evolutivos de antropologia.<sup>257</sup>

Outra corrente que pode ser considerada relacionada com essa concepção utilitarista da realidade é a Teologia Natural de Paley e sua tradição, que, como vimos,

---

<sup>256</sup> Esta e a próxima seção (sobre Thomas Malthus) se apoiam primariamente em BOWLER, 2003, p. 102-106.

<sup>257</sup> BOWLER, 2003, p, 103.

ênfatizava a utilidade de cada estrutura orgânica no grande panorama da realidade, bem como a ideia de “engenhosidade” (*contrivance*) no mundo natural, análoga ao mundo das engenhosidades que estava sendo produzido pela Revolução Industrial.

### 2.6.3 Thomas Malthus

Alguns pensadores eram mais conservadores, não sendo tão otimistas com relação às ideias de progresso. Um deles, que teria influência decisiva no pensamento de Charles Darwin, foi o clérigo Thomas Malthus (1766-1834). Seu “*Essay on the Principle of Population*” (1797) foi escrito para desafiar a visão otimista de que as reformas sociais trariam felicidade para todos e progresso. A tendência natural humana de reproduzir-se (que Malthus chamou de “paixão dos sexos”) era tão grande que a população sempre tenderia a aumentar geometricamente, o que levaria inevitavelmente à falta de alimento para a população. Mesmo com a melhora nas técnicas agrícolas, a pobreza e fome seriam em última análise inevitáveis, e não necessariamente produto de má distribuição. Malthus cria que Deus criara tal realidade de forma pedagógica, para ensinar virtudes de “refreio moral”, ou seja, que controlássemos nossos desejos de reprodução indiscriminada, bem como as virtudes do trabalho duro. Se a humanidade não aprendesse essa lição, enfrentaria o que já se via em partes do mundo (tribos da Ásia foram seu exemplo): “a luta pela sobrevivência” – frase que ele próprio cunhou, e que seria sobremaneira importante para Darwin ao analisar a dinâmica das populações naturais.

Outro aspecto que deve ser levado em conta ao analisar o contexto do séc. XIX é o ímpeto imperialista dos países europeus, principalmente da Inglaterra e França, com múltiplas colônias ao redor do globo. Darwin, em sua volta ao mundo a bordo do HMS Beagle, capitaneado por George FitzRoy, estava, de fato, em missão da *Royal Navy* para mapear as costas dos continentes. Havia, dessa forma, uma relação direta do progresso da ciência vitoriana com o expansionismo europeu. O fluxo de informação científica vinda de pontos remotos do planeta fomentava a criação de universidades e museus, que se tornavam verdadeiras “catedrais da ciência”, simbolizando a dominação do mundo “civilizado” sobre o mundo “bárbaro”, o que fica evidente nos relatos do próprio Darwin sobre os povos da *Terra del Fuego* no sul da América do Sul.

Agora que cobrimos rapidamente o contexto intelectual, político, religioso, científico e socioeconômico da Europa no Séc. XVIII e XIX, resta-nos falar do homem Charles Darwin e sua obra.

## 2.7 Darwin: o homem e sua teoria

Charles Darwin é o cientista sobre o qual mais se escreveu livros, segundo o célebre sociobiólogo E. O. Wilson (1929-). Isso torna um tanto quanto desmotivadora a nossa tarefa neste segmento, frente ao peso dos nomes que já se aventuraram neste caminho, muitos dos quais tivemos acesso nessa pesquisa. Por isso não temos a menor pretensão de equiparar-nos com qualquer desses excelentes esforços já citados aqui; antes, os usaremos para enfatizar aspectos da vida e obra de Charles Darwin que serão mais úteis para os objetivos de nossa análise. Dentre eles, nos interessa desfazer alguns dos mitos presentes em narrativas populares sobre a vida e obra do autor daquele que E.O. Wilson e muitos outros consideram o mais importante trabalho científico de todos os tempos: *A Origem das Espécies*.

### 2.7.1 Os anos iniciais

Charles Robert Darwin nasceu em 12 de fevereiro de 1809 em Shrewsbury, Inglaterra. Quinto filho dos seis que teve o médico Robert Waring Darwin (1766-1848) com Susannah Wedgwood Darwin (1765-1817), Charles teve uma infância abastada, crescendo sob o olhar de suas irmãs mais velhas e vários serviçais. Assim como a abastança veio de ambos os lados, materno e paterno, as influências intelectuais e religiosas também. Treinado em Leiden e Edimburgo, o pai de Charles passou ao filho um pouco do *ethos* da tradição médica escocesa, com seu materialismo sobre a vida e a matéria, segundo análise de Phillip Sloan.<sup>258</sup> Ideias científicas e religiosas igualmente não-ortodoxas Charles recebera por influência de seu avô Erasmus, médico e poeta que escrevera sobre a transmutação de espécies, como vimos. Contrabalanceando estas tendências, estavam a mãe de Charles e suas irmãs mais velhas, Marianne, Caroline e Susan. Delas, Darwin herdou uma sensibilidade religiosa para o Unitarismo, que reconhecia um Deus criador, mas não a divindade de Jesus. Estas influências do lado masculino e feminino na vida de Darwin ajudam a entender a complexa relação que ele teve com a religião tradicional ao longo de toda a sua vida.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> SLOAN, Phillip R. Ch. 1 – The Making of a Philosophical Naturalist. In: HODGE; RADICK, 2009, p. 21.

<sup>259</sup> SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 22.

Charles foi para uma escola em regime de internato na redondeza de sua casa, nos anos de 1818-1825. Foi lá que seus primeiros interesses científicos podem ser detectados, onde ele começou sua apaixonada tarefa de colecionar. Seu irmão mais velho Erasmus (que levou o nome do avô famoso), já estava na universidade em Cambridge estudando medicina, e, encantado com as aulas da nova química de Lavoisier, se correspondia com Charles, instruindo-o a fim de comprar vidraria e suprimentos para montar um laboratório de química doméstico no qual passariam os fins de semana e os feriados escolares – o que de fato fizeram. Em 1825 Charles se formou e foi estudar na Universidade de Edimburgo, com intenções de seguir a carreira de médico de seu pai, seu avô e seu irmão. No entanto, conta-se que saiu correndo da sala de aula assim que viu sangue pela primeira vez. Em seu primeiro ano lá, Charles vivera com seu irmão, que já tinha saído de Cambridge para completar o último passo requerido com vistas a sua titulação de médico. Juntos, os dois gostavam de coletar e estudar invertebrados marinhos coletados às beiras do oceano na região de Firth of Forth. Apesar de não estar gostando da perspectiva de se tornar médico, Darwin apreciava as aulas de química ministradas por Thomas Hope (1766-1844), onde ocorreu seu primeiro contato com a geologia de James Hutton, geólogo da própria Edimburgo. Após a formatura de seu irmão, Darwin resolveu permanecer em Edimburgo para ter mais aulas com Hope. No ano de 1826 ele se inscreveu em um curso intensivo de história natural ministrado por Robert Jameson (1774-1854), onde aprendeu pela primeira vez sobre classificação, fósseis e a geologia local. Nessa época, Darwin conheceu Robert Edmond Grant (1793-1874), assistente de Jameson, que o introduziu às controversas teorias francesas de transmutação de espécies de Lamarck e ao idealismo morfológico de Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.<sup>260</sup> Ainda naquele ano, Darwin entrou para um grupo estudantil de história natural, onde conheceu e interagiu com outros alunos que partilhavam de seus interesses pela história e filosofia natural. Neste grupo Darwin apresentou seu primeiro artigo científico.

Decidido a abandonar a carreira médica, Darwin, estimulado por seu pai, aventava a possibilidade de seguir carreira clerical, pois era um caminho que respeitáveis filósofos naturais haviam seguido. Enquanto decidia, Darwin leu diversas

---

<sup>260</sup> Foi em um artigo de Grant que o nome de Darwin aparece pela primeira vez em uma publicação científica.

obras sobre o Cristianismo, dentre elas *The Evidence of Christianity, derived from its nature and reception*, (1824) do reverendo John Bird Sumner (1780-1862).

O tempo de Darwin em Edimburgo foi de importância crucial, como resume bem Sloan:

Foi lá que ele encontrou pela primeira vez os debates científicos que o engajaram como um filósofo natural em ascensão. Ele também desenvolveu interesses específicos em fisiologia animal, bioeletricidade e reprodução. Mas o efeito mais imediato de Edimburgo sobre Darwin foi desviá-lo de uma carreira em medicina. Quando Darwin entrou no Christ's College em Cambridge, em janeiro de 1828 (*sic*), ele estava a caminho de uma carreira na Igreja Anglicana - uma profissão respeitável para uma longa fila de graduados de Cambridge com paixão pela história natural e pela ciência.<sup>261</sup>

### 2.7.2 Darwin em Cambridge

No intuito de seguir carreira na Igreja Anglicana, era necessário que Darwin obtivesse um B.A (*Bachelor of Arts*) em universidade inglesa. Após um período de tutorias privadas em Grego em sua casa, Darwin começou seus estudos em Cambridge em fevereiro de 1829 e iria terminar em 1831.

Seu tempo nesta universidade foi fundamental para sua formação como naturalista, e há obras inteiras apenas sobre este período de sua vida<sup>262</sup>, incluindo a descrição contida em sua própria autobiografia. Seu interesse por invertebrados marinhos mudou para os coleópteros – os besouros, os quais começou a colecionar. Darwin teve contato com muitos de seus grandes mentores durante seus anos em Cambridge, incluindo Adam Sedgwick (1785-1873), um dos fundadores da geologia moderna, William Whewell e principalmente o professor de botânica John Stevens Henslow (1796-1861), do qual Darwin se tornou apadrinhado. No ano de 1828 ele frequentava os aposentos de Henslow toda a sexta-feira à noite em reuniões das quais os estudantes eram excluídos, além de cursar a cadeira de botânica ministrada por

---

<sup>261</sup> Orig.: *It was there that he first encountered the scientific debates that would engage him as a budding philosophical naturalist. He also developed specific interests in animal physiology, bioelectricity and reproduction. But the most immediate effect of Edinburgh upon Darwin was to deflect him from a career in medicine. When Darwin entered Christ's College, Cambridge, in January 1828, he was en route for a career in the Anglican clergy – a respectable profession for a long line of Cambridge graduates with a passion for natural history and science.* SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 25. Tradução nossa. A data de janeiro de 1828 para o início dos estudos de Darwin em Cambridge foi reconsiderada há pouco tempo com a descoberta de recibos de pagamento que indicam o seu começo em fevereiro daquele ano. Cf. WYHE, John Van. **The Complete Work of Charles Darwin Online** <<http://darwin-online.org.uk/>>. ed. 2002, acesso em 9 out. 2017.

<sup>262</sup> Cf. WYHE, J. V. **Charles Darwin in Cambridge: The Most Joyful Years**. New Jersey: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2014.

Henslow por mais de uma vez. Provavelmente sob a tutela de Henslow, Darwin leu, já quase no final de seu tempo em Cambridge, em 1831, duas obras que se mostrariam extremamente influentes em seu pensamento e escritos: *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* (1830) de John Herschel (1792 –1871) (filho do célebre astrônomo William Herschel (1738-1822), descobridor da radiação infra-vermelha e do planeta Urano) e *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent* do biogeógrafo, explorador e intérprete da natureza Alexander von Humboldt (1769–1859). Esta última relatava a expedição de Humboldt ao interior da América do Sul entre os anos de 1799 a 1804, com passagem por Tenerife, nas Ilhas Canárias – uma viagem frustrada que Henslow planejava fazer com Darwin e outros acompanhantes. Segundo Sloan,

De Humboldt, mais do que de qualquer outro autor, Darwin adquiriu a visão de uma ciência abrangente e holística do mundo natural, uma ciência preocupada sobretudo com fenômenos inter-relacionados - biológicos, geológicos e atmosféricos. A ciência de Humboldt procurou determinar a partir do "arranjo da matéria bruta organizada nas rochas, na distribuição e nas relações mútuas das plantas e dos animais" as "leis de suas relações entre si, e os laços eternos que ligam os fenômenos da vida e aqueles de natureza inanimada". As formas das plantas deveriam estar relacionadas à geografia e à geologia, e a distribuição da vegetação estava relacionada aos parâmetros físicos da atmosfera e à topografia física da terra.<sup>263</sup>

Darwin nunca havia encontrada uma abordagem como a de Humboldt sobre a natureza. Segundo Sloan, a visão de Humboldt lhe deu uma noção de síntese científica que conectava questionamentos específicos e detalhados à teorização em larga escala, bem como iniciou o jovem Darwin a uma apreciação experiencial da natureza tanto conceitual como esteticamente.<sup>264</sup>

Já a obra de Herschel representou a iniciação de Darwin à metodologia científica, aquela que, conforme comentávamos anteriormente ao falar da Teologia Natural, sofreu séria modificação ao incorporar novas abordagens à evidência,

---

<sup>263</sup> Orig.: *From Humboldt, more than any other author, Darwin acquired the vision of a comprehensive and holistic science of the natural world, a science concerned above all with interrelated phenomena – biological, geological and atmospheric. Humboldtian science sought to determine from ‘the arrangement of brute matter organized in rocks, in the distribution and mutual relations of plants and animals’ the ‘laws of their relations with each other, and the eternal ties which link the phaenomena of life, and those of inanimate nature’. Plant forms were to be related to geography and geology, and the distribution of vegetation was related to the physical parameters of the atmosphere and the physical topography of the land.* SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 28-29. Sloan cita HUMBOLDT, Alexander von. **Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent During the Years 1799–1804.** Trans. Helen Williams. 7 vols. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown. Reprinted in facsimile in 6 vols., New York: Ams Press, 1966, p. viii, vol I.

<sup>264</sup> SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 29.

ressaltando a importância de uma teoria como framework que “amarrasse” as observações. Baseado no raciocínio indutivo de Francis Bacon, Herschel defendia que o conhecimento verdadeiro sobre o mundo natural advinha de um processo de indução não passivo, mas ativo. Os fatos, dizia Herschel “são classificados sob leis empíricas, e as teorias superiores resultam de uma consideração dessas leis e das causas proximais vistas no processo prévio, consideradas em conjunto como um novo conjunto de fenômenos”.<sup>265</sup> Assim, Herschel defendia que o objetivo da ciência era asseverar aos fenômenos verdadeiras causas (*verae causae*) – “causas que tivessem uma existência real na natureza e não fossem meras hipóteses ou invenções da mente.”<sup>266</sup> A partir dessa época, afirma Sloan, a linguagem de Herschel começou a aparecer na escrita de Darwin, e a busca por “causas reais” também se tornou seu objetivo.

Nessa época final de Cambridge, Darwin fez viagens e expedições para aprimorar suas habilidades de campo. Com o reverendo e geólogo Adam Sedgwick (1785-1873) ele explorou os arredores de Cambridge; sozinho explorou o entorno de sua cidade-natal e em Agosto de 1831, novamente com Sedgwick, foi até o norte do país de Gales explorar a geologia da área. Ele notaria, anos mais tarde que estas viagens com Sedgwick lhe forneceram as habilidades de que necessitava na sua volta ao mundo ao redor do Beagle.<sup>267</sup>

Ao voltar de Gales, uma carta que mudaria para sempre sua vida e, por que não, a própria história da humanidade, o esperava: um convite para juntar-se ao jovem Capitão Robert FitzRoy (1805-1865) a bordo do *Her Majesty Ship Beagle* em uma viagem à ponta sul da América a fim de mapear e fazer prospecção (principalmente hidrográfica) das linhas de costa. FitzRoy queria ter consigo “um naturalista, conhecedor de geologia, que pagasse suas próprias despesas e que lhe servisse de companhia agradável para as refeições e conversas de interesse mútuo”<sup>268</sup>. Por

---

<sup>265</sup> Orig.: *Facts are classified under empirical laws, and higher theories, as Herschel wrote, 'result from a consideration of these laws, and of the proximate causes brought into view in the previous process, regarded all together as constituting a new set of phenomena'*. HERSCHEL, John. **A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy**. Longman: London, 1830. Reprinted 1987. Chicago: University of Chicago Press, p. 190, apud SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 28.

<sup>266</sup> HERSCHEL, 1830, p. 144, apud SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 28.

<sup>267</sup> Darwin to Henslow, 18 May 1832, In: Darwin Correspondence Project, “Letter no. 171” Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-171>>. Acesso em 10 out. 2017. Também publicado em BURKHARDT, F. et al (Eds.) **The correspondence of Charles Darwin**. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 238.

<sup>268</sup> SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 29.



recomendação do professor Henslow e de outros (que rejeitaram o convite), o jovem Charles foi chamado e aceitou o convite, apesar de alguma relutância de seu pai.

Algum tempo antes da viagem, FitzRoy deu a Darwin uma cópia do recém publicado *Principles of Geology* (1830) de Charles Lyell (o volume 1, pois os outros dois volumes seriam lançados respectivamente em 1832 e 33), a obra que provavelmente mais influenciou Darwin diretamente durante sua viagem no Beagle. Nela, Lyell usava várias páginas demonstrando porque as abordagens mais antigas à geologia não davam conta de explicar com propriedade as características físicas da Terra. Tais abordagens, como a de Cuvier, eram a base da formação dos mentores de Darwin (Jameson, Sedgwick e Humboldt), numa ciência geológica que foi posteriormente chamada de catastrofismo, da qual já tratamos anteriormente. Contra o catastrofismo, Lyell defendia a “inevitável uniformidade das causas secundárias”<sup>269</sup>, argumentando que as alterações ocorridas na superfície da Terra se deviam a atuação de causas hoje observadas, princípio que passou a ser conhecido como uniformitarismo ou uniformitarianismo. Foi sob esse paradigma Lyelliano que Darwin investigou o registro geológico e fóssil durante os seus quase cinco anos de viagem no HMS Beagle. Juntamente com a abordagem nomológica e geográfica de Humboldt, Darwin agora contava com uma autoridade que apresentara a questão do processo histórico e de causação temporal de uma maneira nova e verdadeiramente empolgante.<sup>270</sup> O acúmulo de mudanças pequenas e graduais ao longo da imensidão do tempo poderia produzir grandes mudanças, e isso se tornaria claro para Darwin durante seus anos no Beagle.

### 2.7.3 A bordo do Beagle

Ao final de dezembro de 1831, o HMS Beagle lançou-se ao mar em direção a América do Sul saindo de Devenport, Inglaterra, pra onde voltaria somente em Outubro de 1836. Havia 74 pessoas a bordo<sup>271</sup>, dentre carpinteiros, assistentes, médicos, marinheiros, militares, cozinheiros e dois índios da Terra do Fogo que

---

<sup>269</sup> LYELL, Charles. **Principles of Geology**. 3 vols. London: John Murray. Reprinted in facsimile with an introduction by M. J. S. Rudwick, Chicago: University of Chicago Press, [1830–3] 1990, vol I, p. 76, apud SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 30.

<sup>270</sup> SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 30.

<sup>271</sup> A contagem é baseada nos relatos de Darwin e do Capitão FitzRoy, dentre outros, que mostram ligeiros desencontros.

havia sido levados para a Inglaterra anos antes pelo próprio Capitão Fitzroy a fim de serem “civilizados e cristianizados”, e que agora voltariam para sua terra natal para servirem como missionários. O Beagle, um barco de dois mastros e aproximadamente 28 metros de comprimento, seria a casa de grande parte dessa tripulação por cinco anos, com um isolamento da vida na Europa que é difícil imaginarmos no mundo conectado de hoje.

Darwin manteve um número gigantesco de anotações sobre os locais onde passou, registrando suas pesquisas empíricas e suas reflexões teóricas. As pesquisas tinham como foco principalmente a geologia, a zoologia e a história natural<sup>272</sup> do sul da América do Sul, do Arquipélago de Galápagos e das Ilhas Oceânicas do Pacífico. Suas reflexões mais teóricas e sintéticas foram reunidas no chamado *Diário do Beagle*, que foi a base da obra que tornou Darwin uma figura pública em seu retorno a Inglaterra – o *Journal of Researches* (1839), mais tarde renomeado *The Voyage of the Beagle*. (edição de 1905, com várias edições em português.)<sup>273</sup> Além destas fontes, ainda de Darwin apenas, há 18 cadernetas de campo (que serviram de base para Darwin escrever *The Voyage*), muitas anotações avulsas, catálogos de espécimes, e ampla correspondência que Darwin trocava com diversas pessoas na Europa, hoje tudo catalogado, digitalizado e disponível no *Darwin Correspondence Project* e no *Darwin Online*, ambos projetos da Universidade de Cambridge.<sup>274</sup> Através desse vastíssimo acervo de informações, hoje pode-se reconstruir com bastante segurança as preocupações do naturalista durante seus anos no Beagle, bem como a maneira que as ideias que culminariam, anos mais tarde, na elaboração da teoria da evolução das espécies por seleção natural.

Algumas experiências a bordo do Beagle provaram ser cruciais para o gradual câmbio de uma visão ainda fixista da natureza com a qual Darwin embarcou na jornada para a eventual visão dinâmica e evolutiva que ele passou a ter anos mais tarde. Segundo ele próprio,

Na viagem que fiz a bordo do HMS Beagle, na qualidade de naturalista, fiquei deveras impressionado com alguns fatos relacionados à distribuição dos seres vivos na América do Sul, e com as relações geológicas entre as espécies extintas e as atuais daquele continente. Estes fatos, como se verá

---

<sup>272</sup> Darwin organizou suas anotações de campo sobre geologia em três volumes do que chamou *Geological Diaries* e em dez volumes do *Notes on Geology of the Places Visited during the Voyage*. As anotações sobre zoologia e história natural formaram quatro volumes chamados *Zoological Diaries*. Cf. SLOAN In: HODGE; RADICK, 2009, p. 32.

<sup>273</sup> Cf. DARWIN, Charles. **Viagem De Um Naturalista Ao Redor Do Mundo**. Tradução de Pedro Gonzaga. São Paulo: L&PM, 2008.

<sup>274</sup> Cf. <<http://darwin-online.org.uk/>> e <<https://www.darwinproject.ac.uk/>> Acesso em 11 out. 2017.

nos últimos capítulos deste livro, pareciam lançar alguma luz sobre a origem das espécies - o mistério dos mistérios, como lhe chamou um dos nossos maiores filósofos.<sup>275</sup>

A primeira experiência a ser destacada enquadra-se no campo que chamou mais a atenção de Darwin durante toda a viagem, e para o qual ele estava mais preparado: a geologia. Logo na primeira parada do Beagle na ilha de Saint Jago no arquipélago de Cabo Verde (hoje Santiago) Darwin percebeu um grande penhasco com uma faixa branca a vários metros da linha da água. Após um exame mais de perto percebeu se tratar de uma camada de restos de corais e rochas calcárias de origem biológica, que estava coberta por rochas vulcânicas depositadas quando todo o conjunto estava submerso. Eventos geológicos como vulcanismos e terremotos levantaram aquele antigo solo oceânico, que estava agora fora da água. Ali, segundo seus próprios relatos, o então naturalista de 22 anos convertera-se em um Lyelliano, distanciando-se da formação em geologia catastrofista que recebera de Sedgwick. Mais ao fim da viagem, Darwin viu os efeitos devastadores dos terremotos no Chile em 1835 e percebeu formações parecidas. Praias haviam se levantado, exibindo o fundo oceânico cheio de conchas. Lyell estava certo, a elevação dos Andes não era produto de uma única catástrofe mas de uma longa sequência de terremotos e eventos de subsidência e elevação. Darwin inclusive usaria essa ideia para propor uma hipótese sobre a formação de recifes de corais que ele também encontrara durante a viagem no Pacífico.

Os fósseis vistos e coletados durante a viagem também foram marcantes para Darwin. Ele ficou intrigado com os espécimes da megafauna sul-americana, que muito se pareciam com espécies atuais, como a preguiça, o tatu e a lhama, porém gigantes. Essa semelhança dos animais extintos com os atuais mostrava uma continuidade no desenvolvimento da vida sul-americana, que Darwin chamou de “lei da sucessão de tipos”. Isso não se encaixava com propostas de transmutação de espécies que previam que as espécies se sucederiam como em escada, progressivamente, até a forma humana (a transmutação de Chambers no *Vestiges*, por exemplo). Ao contrário, o que Darwin posteriormente ponderou é que cada grupo deveria ser como um galho

---

<sup>275</sup> DAWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Tradução de Ana Afonso. Leça da Palmeira, Portugal: Ed. Planeta Vivo, 2009. Originalmente: DARWIN, C. **The Origin of Species by Means of Natural Selection**, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. 6<sup>th</sup> Edition, with additions and corrections to 1872. John Murray, Albermarle Street, London, 1876. Primeira edição original: 24 de Novembro de 1859.

de árvore, e esses galhos também se subdividiriam, modificando-se à sua maneira dentro de determinada região geográfica. As formas atuais de mamíferos sul-americanos não poderiam ser descendentes diretos dos que pareciam ser seus antepassados gigantes, mas estes deveriam ter sido extintos enquanto seus parentes próximos menores evoluíram nas formas modernas. A modificação de espécies, que Darwin proporia anos mais tarde, tinha um padrão de arbusto e não de linearidade.<sup>276</sup>

Mas talvez a mais importante experiência a bordo do Beagle tenha sido o estudo da distribuição geográfica das espécies, que chamamos hoje de biogeografia. Conforme a teologia natural, à época o paradigma mais aceito para dar conta da diversidade biológica, as espécies foram criadas de modo especial, perfeitamente adaptadas ao seu habitat. Por que então as espécies das florestas da Ásia, África e América eram tão diferentes se as condições climáticas e ambientais eram tão parecidas? As paradas que o Beagle fez nos arquipélagos, especialmente em Galápagos, no Equador, se provariam frutíferas anos mais tarde para responder a essa pergunta.

Essa distribuição desigual de espécies entre continente e ilhas, bem como em regiões continentais com características similares era explicada por Lyell como Deus usando vários “centros de criação”, em que ele especialmente criara um conjunto específico de tipos. Mas Darwin ficou crescentemente incomodado com tal explicação. As espécies das ilhas Galápagos, por exemplo, eram parecidas, embora diferentes, com espécies do continente mais próximo, e não com espécies de outras ilhas com características similares, como as Canárias e as de Cabo Verde, onde passara antes. Estas, comentou Darwin, pareciam-se com espécies da África, e aquelas, com as do Chile. Ademais, parecia improvável e de um capricho excessivo que Deus tivesse criado espécies ligeiramente diferentes para ilhas que estavam próximas umas às outras, como ficou evidente com os pássaros de Galápagos – até hoje usados e abusados para explicar o desenvolvimento da teoria da evolução de Darwin.

Darwin coletou uma série de tentilhões (os famosos *Darwin's finches*) que possuíam diferentes tipos de bicos, cada um adaptado para o tipo de alimentação disponível na ilha onde se encontrava. Por muitos anos se creu que Darwin teve seu “momento Eureka!” ainda em Galápagos examinando os tentilhões, mas isso não

---

<sup>276</sup> BOWLER, 2003, p. 150.

passa de ficção.<sup>277</sup> Darwin não tinha ciência da importância dos bicos e nem mesmo sabia se constituíam espécies distintas, até levar suas coletas para John Gould (1804-1881), um dos maiores ornitólogos da época, que confirmou se tratarem de diferentes espécies.<sup>278</sup> No entanto, outro pássaro provou ser mais importante para Darwin em Galápagos, embora pouco falado: os *mockingbirds* (chamados de *cucuve* até hoje em Galápagos, espécie *Mimus parvulus*). Segundo Bowler, foram estes pássaros que convenceram Darwin para a transmutação das espécies.<sup>279</sup> Ele coletou diversos indivíduos em ilhas diferentes, e ele mesmo pode determinar as óbvias semelhanças com os *cucuves* do continente. Mas ele teve certeza que os indivíduos de diferentes ilhas se tratavam de espécies diferentes e não apenas de variações dentro de uma mesma espécie, principalmente após confirmação de Gould em seu retorno (13 espécies de tentilhões!). Quase na saída do Beagle de Galápagos, outro exemplo seria importante para Darwin elaborar sua teoria anos mais tarde. Os jabutis gigantes de Galápagos serviam de alimento para a pequena população humana local, e Darwin ouviu alguém falar que era possível determinar de qual ilha tal jabuti tinha sido retirado simplesmente pelo formato do casco. Darwin então viu-se em um dilema.

Não parecia razoável supor que cada uma dessas minúsculas ilhas perdidas no meio do oceano recebera sua própria visita do Criador. Para Darwin, era mais plausível supor que alguns membros da espécie ancestral haviam sido transportados acidentalmente para cada uma das ilhas, onde fundaram populações reprodutoras que permaneceram isoladas umas das outras pela barreira do mar. Embora as condições nas várias ilhas fossem muito similares, cada população fundadora havia descoberto uma maneira diferente de lidar com o meio ambiente e assim, cada uma evoluiu em uma direção diferente. Na ausência de competição, uma ampla gama de possibilidades ecológicas estava aberta em cada ilha. À medida que cada população se especializava para seu modo particular de vida, foi mudando cada vez mais da forma original e, por fim, cada ilha tinha sua própria variedade distinta.<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Este mito, que Darwin mesmo ajudou a construir através de sua autobiografia, remonta a LACK, David. **Darwin's Finches**. Cambridge: Cambridge University Press, 1947. Cf. BOWLER, 2009, p. 153-155.

<sup>278</sup> Quem desmitificou a história dos tentilhões foi SULLOWAY, Frank J. Darwin and His Finches: The Evolution of a Legend. **Journal of the History of Biology** n. 15. p. 1-54, 1982.

<sup>279</sup> BOWLER, 2003, p. 155.

<sup>280</sup> Orig.: *It seemed unreasonable to suppose that every one of these tiny islands lost in the middle of the ocean should have received its own visit from the Creator. To Darwin, it was more plausible to suppose that a few members of the ancestral species had been accidentally transported to each of the islands, where they founded breeding populations that remained isolated from one another by the barrier of the sea. Although the conditions on the various islands were very similar, each founding population had discovered a different way of coping with the environment, and thus each had evolved in a different direction. In the absence of normal competition, a wide range of ecological possibilities was open on each island. As each population specialized for its particular way of life, it changed further from the original form, and eventually each island had its own distinct variety.* BOWLER, 2003, p. 155.

Somente através de um processo de colonização, isolamento e evolução, as Ilhas de Cabo Verde poderiam possuir espécies semelhantes a africanas e as Ilhas Galápagos possuíam espécies semelhantes a americanas, argumentou Darwin.<sup>281</sup> Este insight provavelmente veio anos depois, como veremos adiante, mas o princípio estava claro. Um criador racional não teria feito tantas espécies diferentes de tentilhões, *cucuves* e jabutis em ilhas tão ecologicamente similares em um pequeno arquipélago. Se este processo de diferenciação ao longo do tempo em vista do isolamento poderia ter acontecido com estes animais, o mesmo poderia acontecer para toda a vida na Terra. Adaptação a nichos ecológicos se tornou a explicação de Darwin para a origem dessas espécies, e por extrapolação, para todas as outras. O isolamento poderia produzir diferentes espécies, mas Darwin ainda desconhecia um mecanismo capaz de explicar como esse processo ocorria. Este processo, que Darwin chamaria de seleção natural, foi um insight que viria anos depois através da leitura de Thomas Malthus e de estudos com criadores e “melhoristas” de pombos.

#### **2.7.4 Os anos cruciais: 1836-1839**

Após voltar da longa expedição do Beagle em outubro de 1835, Darwin, decidido a realmente abandonar a carreira de clérigo, mudou-se para Londres, onde participou ativamente da vida científica local, publicando seus achados principalmente sobre geologia. Isso concedeu-lhe a fama de um geólogo sério, mas ainda não de um biólogo. Em 1839 ele casou-se com sua prima Emma Wedgwood (1808-1896), cuja fortuna combinada com a da família de Darwin permitiu-os viver sem a necessidade de trabalhar formalmente. Três anos depois o casal se mudou para Downe, na belíssima Down House, perto o suficiente de Londres para Darwin participar dos eventos científicos quando quisesse mas rural o suficiente para que conduzisse seus experimentos com plantas e animais domesticados a fim de elucidar aquela que se tornou sua pergunta de trabalho: qual mecanismo explicaria a transmutação de espécies causada pelo isolamento? A resposta viria antes da mudança para a Down House, ainda em Londres, no outono, inverno e primavera dos anos de 1838-39.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> LARSON, 2004, p. 58.

<sup>282</sup> O melhor guia para os anos em Londres de Darwin e seu intenso trabalho de leituras, correspondências e registros é HODGE, Jonathan. Ch. 2 - The notebook programmes and projects of Darwin's London years. In: HODGE; RADICK, 2009, p. 44-72.

Os anos de trabalho do naturalista foram registrados em uma série de cadernos, intitulados A, B, C, D, etc. cada um com temas específicos. Alguns deles tratavam da “questão das espécies” (“C” e “D” principalmente), outras de aspectos metafísicos (caderneta “M”), dentre outros. Intenso trabalho de análise dessas anotações tem sido feito desde a década de 60, e elas revelaram um lado bastante diferente daquele que Darwin mesmo relata em sua autobiografia – hoje considerada inadequada para estudos sobre a vida e obra do naturalista.<sup>283</sup>

Um *insight* importantíssimo veio através do contato com criadores de pombos, que cruzavam espécimes a fim de obterem resultados de seu interesse, frequentemente para competirem uns com os outros. Havia pombos de corrida, semelhantes entre si, mas os pombos ornamentais apresentavam variações incríveis, alguns com grandes papos, outros com um capuz de plumas até o pescoço. Darwin enviou a esses criadores questionários detalhados, e eles lhe informaram que os melhoristas dos pombos adornados haviam criado essa riqueza de variedades a partir de uma única espécie ancestral, selecionando os pombos a serem cruzados. Esse princípio é chamado seleção artificial, processo que a humanidade já faz há milênios, selecionando da natureza as espécies com características de interesse humano, de forma a domesticá-las.<sup>284</sup> Essa “seleção” parecia ser a chave das mudanças nas espécies dos melhoristas animais e vegetais, mas como poderia acontecer sem a presença do homem selecionando quais iriam se reproduzir e quais não?<sup>285</sup> Em 1838 Darwin esbarraria, um tanto quanto por acaso, na solução.

Darwin já tinha ouvido falar em Thomas Malthus e sua obra, mas nunca a havia lido até 1838, quatro anos após sua morte. Em setembro daquele ano, como forma de lazer, Darwin resolveu ler seu “*Essay on the Principle of Population*” (1798). Nele, Malthus defendia que a população humana tendia a aumentar geometricamente, grandemente ultrapassando a capacidade humana de fornecer alimento para todos.

---

<sup>283</sup> HODGE In: HODGE; RADICK, 2009, p. 45-46.

<sup>284</sup> Basicamente, se um fazendeiro quer maçãs maiores, ele seleciona a maior maçã de sua produção e planta as sementes daquela maçã. Fazendo isso sucessivamente ao longo de muitas gerações, as maçãs produzidas serão consideravelmente maiores que a da macieira original.

<sup>285</sup> BOWLER, 2003, p. 160-161. Bowler ressalta que a analogia da seleção natural com a artificial executada pelos melhoristas não foi direta, e ele só se deu conta dela quando já tinha elucidado a seleção natural. Ele ainda achava, sua caderneta C mostra, que as variações adaptativas deveriam, de alguma forma, surgir automaticamente, forçadas pelas mudanças no ambiente, numa visão mais Lamarckista, ou ainda que as espécies teriam algum tipo de tempo pré-determinado de vida, indo logo após à extinção. Mas a experiência com os melhoristas foi, de fato, crucial para elucidação de seu enigma de como as espécies se modificavam ao longo do tempo.

Isso significava que haveria competição por recursos alimentícios limitados. Dando o exemplo de tribos na Ásia, Malthus cunhou a frase “luta pela existência” (*struggle for existence*). O efeito de tal leitura em Darwin foi eletrizante. Inicialmente, Darwin interpretou o princípio como uma competição entre espécies distintas, mas logo percebeu que isso poderia ser aplicado para indivíduos da mesma espécie. Em seu caderno de anotações pessoais “D”, lemos:

Pode-se dizer que há uma força como cem mil cunhas tentando forçar todo tipo de estrutura adaptada nas lacunas na economia da Natureza, ou em vez disso, formando lacunas, eliminando as mais fracas. A causa final de todo esse estrangulamento, deve ser distribuir estruturas adequadas e adaptá-las à mudança.<sup>286</sup>

Em sua autobiografia, Darwin afirmou:

Estando bem preparado para apreciar a luta pela existência [...] de repente me dei conta de que sob estas circunstâncias variações favoráveis tenderiam a ser preservadas e as desfavoráveis destruídas. O resultado disso deveria ser a formação de uma nova espécie.<sup>287</sup>

“Agora sim, eu tenho uma teoria com a qual posso trabalhar”<sup>288</sup>, Darwin escreveu também em sua autobiografia. A competição, e não a seleção deliberada, parecia ser a força que dirigia as mudanças nos seres vivos. Outros, como Lamarck e o próprio Paley, já haviam falado em seleção, mas para eles, a seleção eliminava os indivíduos não adaptados a sobreviver, e os sobreviventes permaneciam inalterados. Já para Darwin, as pequenas variações presentes naturalmente nos indivíduos de uma população conferirão vantagens adaptativas àqueles que tiverem variações favoráveis ao seu ambiente. Logo, na luta pela existência, estes indivíduos terão melhor chance de sobrevivência até a idade reprodutiva, deixando suas características vantajosas para a próxima geração, ao contrário daqueles com características não tão vantajosas, que serão eliminadas. Assim, a seleção natural “direciona” e “ajusta” as características da geração seguinte, causando, ao longo de muito tempo, a transmutação das espécies – que hoje chamamos “evolução”.

---

<sup>286</sup> Orig.: *One may say there is a force like a hundred thousand wedges trying to force every kind of adapted structure into the gaps in the oeconomy of Nature, or rather forming gaps by thrusting out weaker ones. The final cause of all this wedgings [sic], must be to sort out proper structure & adapt it to change.* DARWIN, Charles. Caderneta D, p. 135e, disponível em: <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=side&itemID=CUL-DAR123.-&pageseq=1>> Acesso em 13 out 2017. E também em livro, cf. DARWIN, C.; BARRETT, Paul. H. et al (Eds.). **Charles Darwin's Notebooks: 1836 - 1844**; geology, transmutation of species, metaphysical enquiries. London: British Museum (Natural History), 1987, p. 375.

<sup>287</sup> BURNIE, David. **Fique Por Dentro Da Evolução**. Tradução de Iara Fino Silva. São Paulo: Cosac & Naify, 2001, p. 62.

<sup>288</sup> Orig.: *Here, then, I had at last got a theory by which to work.* DARWIN, C.; DARWIN, Francis. **Autobiography and Selected Letters**. [S.I.]: Dover Publications, 1958, p. 43.



### 2.7.5 Darwin e seu *Magnum Opus*: A Origem das Espécies

Pouco antes da mudança para a Down House (1839), Darwin fez um sumário de 35 páginas com sua nova teoria, escrita a lápis. Dois anos depois ele o expandiu para um ensaio de 230 páginas, instruindo sua esposa a publicá-lo caso ele viesse a morrer. Por esses tempos, já chegando a sua nova casa rural, Darwin começou a ser acometido por uma misteriosa doença. Alguns analistas especulam se tratar de um profundo estresse psicológico causado pelas implicações que ele próprio sabia que sua teoria iria causar, e há algumas evidências de sua relação com sua esposa Emma, bastante devota, que isso poderia ser o caso.<sup>289</sup> Darwin já dava sinais, que vemos por suas anotações e cartas, de um materialismo bastante forte e de uma gradual mudança de crenças, principalmente quando contemplava o fato de que os humanos eram necessariamente parte do processo que havia elucidado. De fato, a intervenção divina para criar espécies era completamente desnecessária, e há alguma evidência de que ele relutava à época com o pensamento de haver uma divindade benevolente<sup>290</sup> enquanto a natureza se mostrava “vermelha em unhas e dentes”, conforme o famoso poema<sup>291</sup> de Lord Tennyson (1809-1892) – na verdade um paradigma das visões de natureza na Inglaterra vitoriana.

Já em sua nova casa rural, Darwin passou a criar plantas e animais para estudar sua reprodução e variação, a fim de compreender melhor os detalhes faltantes em sua teoria. Um deles, que só seria respondido décadas depois com Gregor Mendel (1822-1884), pai da genética, se relacionava com o mecanismo de herança e de produção das variações entre os seres vivos, problema com que Darwin se debruçou até o final de sua vida, mas sem obter nenhum sucesso.

---

<sup>289</sup> BOWLER, 2003, p. 165, cita BOWLBY, John. **Charles Darwin**: A Biography. London: Hutchinson, 1990; e COLP Jr, Ralph. **To Be an Invalid**: The Illness of Charles Darwin. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

<sup>290</sup> Não há espaço para discutirmos aqui, mas há bastante discussão entre os especialistas quanto às posições de fé de Darwin neste período. Cf. BOWLER, 2003, p. 146. Aqui Bowler cita *scholars* que defendem que Darwin já era um agnóstico nessa época, enquanto outros defendem que ele buscava reconciliar a seleção natural com o design e só foi perdendo a fé gradualmente, principalmente após a morte de sua filha Anne aos 10 anos de idade.

<sup>291</sup> TENNYSON, Alfred Lord. **In Memoriam** A.H.H., 1849. Disponível em: <<http://www.online-literature.com/tennyson/718/>> Acesso em 13 out 2017.

Darwin passou 20 anos sem publicar nada a respeito de sua teoria, conversando e trocando correspondências apenas com alguns poucos amigos próximos, principalmente o botânico Asa Gray (1810-1888), nos EUA e Lyell e Joseph Hooker (1814 -18790) na Europa. Ainda há bastante discussão sobre o porquê deste “atraso”. Alguns argumentam que ele estava antecipando as críticas que sabia que seriam levantadas. Outros afirmam que ele estava corretamente investindo em sua carreira de biólogo, afinal, tornara-se conhecido como geólogo, e trabalhava agora empiricamente para acertar os detalhes de sua teoria. Outros ainda, defendem que ele estava com medo, pois estava ciente das implicações religiosas de sua ideia.<sup>292</sup> Em carta a um de seus confidentes, Joseph Hooker, em 1856, Darwin escreve: “Que livro um Capelão do Diabo poderia escrever sobre as desajeitadas, desperdiçadoras, malditas e horrivelmente cruéis obras da natureza”<sup>293</sup>, o que soa como uma justificativa para não escreve-lo.

Qualquer que seja a resposta do porquê do atraso, um fato inegável é que o célebre *Vestiges of the Natural History of Creation*, de Chambers, acabara de sair em 1844, e apesar de exitoso em vendas, era rechaçado pela elitizada comunidade letrada de cientistas e clérigos. Portanto, ideias de transmutação, embora já no ar, ainda não eram tão bem recebidas, embora Darwin pareça ter reconhecido posteriormente que *Vestiges* preparou o caminho para a sua própria teoria.

O fato é que somente em 1858, quando inesperadamente<sup>294</sup> recebeu uma carta de um Alfred Russel Wallace (1823-1913), Darwin foi impelido a publicar sua teoria.

No início de 1856, Lyell aconselhou-me a expor minhas ideias de maneira completa. Comecei a fazê-lo de imediato, numa escala três ou quatro vezes maior do que a que finalmente apareceu em *A Origem das Espécies*; mesmo assim, tratava-se apenas de um resumo do material que eu havia colecionado, e cheguei a aproximadamente metade do trabalho nessa escala. Mas meus planos sofreram uma reviravolta, pois, no início do verão de 1858,

<sup>292</sup> Virtualmente todos os escritos de certa forma biográficos e históricos sobre Darwin lidam com a pergunta do porquê do “atraso”. Ruse dá a sua opinião, mas analisa as outras. Cf. RUSE, Michael. Ch. 1 - The Origin of the Origin. In: RUSE, Michael; RICHARDS, Robert J. (Orgs.). **The Cambridge Companion to the “Origin of species”**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009, p. 1-13, especialmente pp. 7-9.

<sup>293</sup> Orig.: *What a book a Devil's Chaplain might write on the clumsy, wasteful, blundering low & horridly cruel works of nature*. DARWIN, C. Letter to Robert Hooker, 13 jul 1856. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 1924,” Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-1924>> Acesso em 13 out. 2017.

<sup>294</sup> Ricardo Ferreira, na apresentação da edição brasileira da autobiografia de Darwin, questiona se foi tão “inesperadamente” assim, pois há evidência de que Lyell já sabia do trabalho de Wallace pela leitura de um artigo prévio em uma revista científica, em setembro de 1855. Cf. DARWIN, C.; DARWIN, Francis., Sir. **Autobiografia**. 1809-1882. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 10-11.

o sr. Wallace, que então se encontrava no arquipélago da Malásia, enviou-me o ensaio “Sobre a tendência das variedades a se afastarem indefinidamente do tipo original”. Esse ensaio continha exatamente a mesma teoria que o meu. O sr. Wallace manifestou o desejo de que, caso formasse uma boa opinião de seu ensaio, eu o enviasse a Lyell para exame.<sup>295</sup>

Wallace passou a aceitar a transmutação de espécies através da leitura de *Vestiges*, e passou a estudar possíveis mecanismos para o fenômeno. Assim, chegou a conclusões muito parecidas com as de Darwin através de seus estudos nas ilhas da Malásia e na bacia amazônica na década de 1840 e 1850, e Darwin ficou em choque, pois sentiu que poderia perder a prioridade. Lyell reconheceu a co-descoberta de ambos (embora houvesse diferenças significativas entre os dois que Darwin aparentemente não reconheceu) e organizou uma leitura em conjunto dos três textos: o de Wallace, o manuscrito curto original de Darwin e a versão estendida de 1844. O evento ocorreu em 1 de Julho de 1858 na *Linnean Society de Londres*. Darwin então passou a escrever a versão final da teoria para publicação em livro, um ano depois.

Assim, em 14 de Novembro de 1859 Darwin publica *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Sobre a Origem das Espécies por meio de Seleção Natural, ou a Preservação das Raças Favorecidas na Luta pela Vida), com 1250 cópias que venderam todas no mesmo dia.

### 2.7.5.1 Darwin, Religião e a Origem das Espécies

Muito se especula a respeito das posições religiosas de Darwin à época da escrita da primeira edição de “A Origem”. Alguns mitos foram historicamente construídos, e de vez em quando até hoje aparecem, como o de que ele teria negado a sua teoria e “se voltado para Deus” momentos antes de falecer.<sup>296</sup> Felizmente hoje temos ampla pesquisa sobre o tema e podemos reconstruir com relativa segurança a jornada espiritual do naturalista.

O consenso entre os analistas é que Darwin foi gradualmente perdendo sua fé no cristianismo tradicional ao longo de sua vida, mas que uma experiência vital para

<sup>295</sup> DARWIN, 2000, p. 104-105.

<sup>296</sup> Não há evidência histórica alguma sobre isso; pelo contrário, há uma historiografia da gênese deste mito. Cf. MOORE, James. Myth 16 – That Evolution Destroyed Darwin’s Faith in Christianity – Until he Reconverted on his Deathbed. In: NUMBERS, 2009, p. 142-151.

tanto foi a morte prematura de sua filha Annie, aos dez anos, em 1851. Suas notas e cartas mostram a imensa dificuldade que tinha em lidar com a questão da presença do mal no mundo<sup>297</sup>, bem como com a doutrina da danação eterna para aqueles que não creem. No entanto, mesmo os seus comentários a respeito de sua própria espiritualidade são por vezes contraditórios, evidenciando uma gravitação entre posições teístas, por vezes deístas e às vezes agnósticas, mas nunca ateístas. A despeito disso, há um certo consenso em identificá-lo, após a década de 1840, como uma espécie de deísta que foi gradualmente indo em direção a um agnosticismo autoproclamado ao final da vida. Em 1879, Darwin escreve uma curta nota em resposta a uma carta que recebeu, que é provavelmente a mais explícita declaração sobre a questão de sua fé:

[...] posso dizer que meu pensamento muitas vezes flutua [...] Nas minhas flutuações mais extremas, nunca fui um ateu no sentido de negar a Deus. Acredito que, de uma forma geral (e cada vez mais, à medida que fico mais velho), mas nem sempre, a descrição mais precisa para meu estado mental seria a de agnóstico.<sup>298</sup>

Pallen e Pern resumem bem a questão da religiosidade de Darwin:

A atitude de Darwin em relação à religião pode ser resumida como pensativa, mas desapegada. Não há evidências de que ele tenha tido sentimentos religiosos fortes ou uma crise de fé súbita. Embora ele tenha perdido gradualmente qualquer crença no cristianismo "como uma revelação divina", ele se descreveu de forma diversificada como um teísta ou agnóstico, mas nunca como ateu, estabelecendo uma distinção cuidadosa entre uma neutra "não-crença" (ou falta de crença) do agnosticismo e a "descrença" positiva do ateísmo.<sup>299</sup>

### 2.7.5.2 A recepção de “A Origem das Espécies”

<sup>297</sup> Cf. DARWIN, C. Letter to Asa Gray, 22 maio 1860. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 2814,” Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2814>> Acesso em 16 ou 2017. Tradução de Thais Semionato.

<sup>298</sup> Orig.: *But as you ask, I may state that my judgment often fluctuates[...] In my most extreme fluctuations I have never been an atheist in the sense of denying the existence of a God.— I think that generally (& more and more so as I grow older) but not always, that an agnostic would be the most correct description of my state of mind.* DARWIN, C. Letter to John Fordyce, 7 Maio 1879. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 12041”. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-12041>> Acesso em 16 out 2017. Tradução de Thais Semionato.

<sup>299</sup> Orig.: *Darwin’s attitude to religion can be summarized as thoughtful but detached. There is no evidence that he ever had any strong religious feelings or a sudden crisis of faith. Although he gradually lost any belief in Christianity “as a divine revelation,” he described himself variously as a theist or agnostic but never as an atheist, drawing a careful distinction between the neutral “unbelief,” or lack of belief, of agnosticism and the positive “disbelief” of atheism.* PALLEN, Mark; PERN, Alison. Ch. 25 – Darwin on Religion. In: RUSE, 2013, p. 211-217, à p. 211.

Ao contrário do que comumente se assume, a recepção da teoria da transmutação das espécies por seleção natural não foi unanimemente negativa do lado religioso, e nem totalmente positiva do lado científico.<sup>300</sup> Houve reações positivas e negativas de todos os lados, o que é evidenciado pelo imenso número de *reviews* (avaliações críticas) de “A Origem” nos periódicos, tanto populares quanto técnicos, religiosos e seculares, comuns na Inglaterra à época. No entanto, é importante ressaltar que Darwin escreveu seu livro como um longo argumento que passa longe de qualquer “ateísmo”. Ao contrário, há uma série de referências à “criação” e seus derivados<sup>301</sup>, indicando que Darwin preocupou-se em dar à sua obra um forte senso de compatibilidade entre o teísmo e sua nova teoria. Na verdade, Darwin se posicionou contra a forma específica de conceber a criação como atos criativos independentes de Deus, os quais somavam “mais de dez mil” segundo contagem de Sedgwick. Darwin via sua solução como muito mais elegante, provável em vista da evidência e muito mais compatível com um supremo Criador. De fato, no seu primeiro rascunho manuscrito de sua teoria em 1842, Darwin insiste que a noção de que há leis que governam o aparecimento de espécies não diminuía, mas “deveria exaltar nossa noção do poder do Criador onisciente.”<sup>302</sup>

Embora Darwin tivesse rejeitado o cristianismo e acabaria se tornando um agnóstico, no momento de escrever a Origem ainda há um senso de que ele deseja persuadir seus leitores de que o Deus deles é muito pequeno. Certamente, estava abaixo da dignidade da Divindade ter produzido cada espécie separadamente como que por truques de mágica! Em seu terceiro caderno de transmutação, ele abordou precisamente esta questão. Não seria a noção de criação de Deus através de leis "muito maior" do que a "ideia de uma imaginação confinada de que Deus criou. . . o Rinoceronte de Java e Sumatra, que desde a época do Siluriano fez uma longa sucessão de vis animais moluscóides. Quão abaixo da dignidade dele, daquele que teoricamente disse “haja luz e houve luz”.<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> John H. Brooke, provavelmente a maior autoridade viva sobre Darwin e o pensamento vitoriano, aponta a extrema dificuldade de se dar um tratamento balanceado sobre o impacto de Darwin sobre a religião, dada a multiplicidade de reações de todas as correntes. Para talvez a melhor análise, cf. BROOKE, J. H. Ch. 8 - Darwin and Victorian Christianity. In: HODGE; RADICK, 2009, pp. 197-218, principalmente pp. 207ss.

<sup>301</sup> Interessante notar que, nas primeiras edições do seu livro, Darwin não usa a palavra “evolução, (embora use o verbo algumas poucas vezes) normalmente entendida na época com referência ao desenvolvimento embrionário. Somente na sexta edição, lançada em Fevereiro de 1872, é que o substantivo aparece.

<sup>302</sup> BROOKE, J. H. The relations between Darwin's science and his religion. IN: DURANT, J. **Darwinism and Divinity**: Essays on Evolution and Religious Belief. B. Blackwell, 1985, p. 40-75, à p. 47 apud BROOKE, John. H. Laws impressed on matter by the Creator? The “Origin” and the Question of Religion. In: RUSE; RICHARDS, 2009, p. 256-274, à p. 263.

<sup>303</sup> Orig.: *Although Darwin had rejected Christianity and would eventually become an agnostic, at the time of writing the Origin there is still a sense in which he wishes to persuade his readers that their God*

Ao longo de 13 anos, Darwin fez 5 revisões ao seu texto original, com o livro chegando à 6ª edição com 3 de cada 4 frases reescritas. As maiores revisões foram a 5ª e 6ª edições, onde Darwin claramente esforçou-se para responder às críticas que vinham sendo feitas. Algumas delas tinha a ver com pontos teológicos, e alguns analistas creem que Darwin foi tornando o texto mais cheio de referências ao Criador e à Criação para enfatizar que sua teoria poderia ser naturalmente compreendida como uma espécie de extensão da teologia natural de Paley. Sua ênfase, conforme evidenciado pela epígrafe da obra (advinda de Whewell), era justamente a ideia de que Deus criara através de leis:

Mas, no tocante ao mundo material, podemos afirmar o seguinte: percebemos que os eventos ocorrem não por meio de interferências isoladas de poder divino, exercidas em cada caso particular, mas pelo estabelecimento de leis gerais.<sup>304</sup>

No entanto, há algumas análises que consideram tais referências a Deus como “não-sinceras”, pois a evidência (que vimos na seção acima) mostra que ele já gravitava em posições não-ortodoxas que questionavam a revelação divina no cristianismo. Pode até ser que esta análise, fortemente discutível, tenha alguma razão, mas o fato é que suas correspondências revelam que, a despeito do que ele mesmo pudesse crer, Darwin não via, de forma alguma, sua teoria como anti-teísta.<sup>305</sup> Ao contrário, ele respeitava e via como perfeitamente possível sua teoria ser defendida por cristãos, fazendo questão de ressaltar sua compatibilidade com o teísmo, principalmente com a abordagem que se tornara tão comum na Teologia Natural de seu tempo: a nomológica. Em correspondência ao amigo Asa Gray, botânico de Harvard, Darwin mesmo afirma:

Eu não tive intenção nenhuma de escrever de forma ateísta. [...] Não vejo motivo algum pelo qual o homem, ou outro animal, não possa ter sido originalmente produzido por outras leis; e que todas essas leis tenham sido expressamente concebidas por um Criador onisciente, capaz de prever cada

---

*is too small. Surely, it was beneath the dignity of the Deity to have produced each species separately as if by so many conjuring tricks! In his third transmutation notebook he had addressed precisely this issue. Was not the notion of God's creating by law "far grander" than the "idea from cramped imagination that God created. . . the Rhinoceros of Java & Sumatra, that since the time of the Silurian he has made a long succession of vile molluscous animals. How beneath the dignity of him, who is supposed to have said let there be light and there was light". BROOKE, 1985, p. 45, apud RUSE; RICHARDS, 2009, p. 263.*

<sup>304</sup> WHEWELL, 1833, p. 83. Trad. Thais Semionato.

<sup>305</sup> A melhor análise a que tivemos acesso sobre a questão da religião e “A Origem” está em BROOKE In: RUSE; RICHARDS, 2009, p. 256-274.

evento futuro e cada consequência. Mas, quanto mais penso a respeito disso, mais perplexo eu fico.<sup>306</sup>

Segundo McGrath, a ênfase de Darwin, principalmente após a segunda edição, no papel das leis naturais no governo de processos biológicos evolutivos, levou alguns a sugerir que Darwin havia alcançado na biologia aquilo que Newton alcançara na física.<sup>307</sup> Newton havia descoberto as leis da física, Darwin, as leis da biologia; ambas “impressas na matéria pelo criador”, conforme a referência que sobreviveu desde a primeira até a sexta e última edição de “A Origem”.

Na minha opinião, a teoria de que a produção e a extinção dos seres vivos que habitaram e habitam o mundo foram motivadas por causas secundárias, como as que determinam o nascimento e a morte de cada indivíduo, está mais de acordo com o que hoje sabemos acerca das leis que o Criador imprimiu na matéria.<sup>308</sup>

De fato, muitos dos clérigos e religiosos receberam exatamente assim a teoria descrita em “A Origem”. Charles Kingsley, (1819-1875), por exemplo, foi um dos mais calorosos em sua recepção às ideias de Darwin. Refletindo sobre os seus impactos na teologia natural, afirmou que

“já sabíamos há muito tempo que Deus era tão sábio que poderia fazer todas as coisas. Mas veja, ele é ainda mais sábio do que isso, e fez com que todas as coisas se fizessem a si mesmas!”<sup>309</sup>

Ele via, de fato, a evolução darwiniana como uma extensão natural da TN de Paley, que deveria ser reelaborada, mas de forma nenhuma abandonada:

Podemos admitir tudo aquilo que o Sr. Darwin, e tudo aquilo que o Professor Huxley escreveram, de forma tão letrada, incisiva e precisa, acerca da ciência física e, ainda assim, preservarmos nossa teologia natural da mesma forma como Butler e Paley a deixaram. Não nego a necessidade de a elaborarmos, mas sim a necessidade de abandoná-la.<sup>310</sup>

A receptividade de Kingsley foi tão calorosa que Darwin incluiu na segunda edição uma frase do clérigo, de forma a enfatizar que sua teoria era perfeitamente compatível, e até bem-vinda, pela fé cristã:

<sup>306</sup> DARWIN, C. Letter to Asa Gray, 22 maio 1860. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 2814,” Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2814>> Acesso em 16 ou 2017. Tradução de Thais Semionato.

<sup>307</sup> Ernst Haeckel chamou Darwin de “novo Newton”. Cf. MCGRATH, 2016, p. 169.

<sup>308</sup> DARWIN, 1859, p. 418.

<sup>309</sup> Orig.: *We knew of old that God was so wise that He could make all things; but behold, He is so much wiser than even that, that He can make all things make themselves.* KINGSLEY, Charles. **The natural theology of the future**: A paper read in the hall of Sion College, Jan. 10, 1871. Disponível em: <<http://www.online-literature.com/charles-kingsley/scientific/7/>> Acesso em: 11 ago. 2017.

<sup>310</sup> KINGSLEY, 1871. Tradução de Thais Semionato.

[...] eu tinha gradualmente constatado que acreditar que Deus criou algumas formas capazes de se desenvolverem a si próprias e de se transformarem noutras formas necessárias é uma concepção tão nobre de Deus quanto acreditar que Ele necessitou de um novo ato de criação para preencher as lacunas que ele próprio criou. Me pergunto se a primeira opção não é a ideia mais elevada.<sup>311</sup>

Outro importante correspondente e amigo de Darwin do lado religioso que reagiu muito bem à sua teoria foi o já mencionado botânico de Harvard Asa Gray. Gray na verdade foi quem patrocinou a publicação de “A Origem” nos Estados Unidos, e enviava os relatórios das vendas para Darwin periodicamente. De suas correspondências com Gray, fica claro que Darwin não havia ainda abandonado a ideia de que as leis que governavam a variação e a seleção natural poderiam ser planejadas por Deus, apontando para um propósito maior. Conforme Brooke comenta,

Não há nenhuma indicação na *Origem* da crença em uma Divindade que supervisiona providencialmente todos os detalhes do processo evolutivo; mas a possibilidade de um propósito maior por trás da ordem da natureza não é excluída. De fato, [...], a linguagem de Darwin encoraja essa construção.<sup>312</sup>

Segundo Brooke, Darwin apresentava uma filosofia da natureza que, enfatizando as leis divinas, esperava que os teístas pudessem compartilhar com ele. Ele não conseguia "encontrar uma boa razão para justificar por que motivo a minha teoria há de chocar os sentimentos religiosos de quem quer que seja."<sup>313</sup> Mas elas chocaram.

Bowler aponta que as reações à teoria de Darwin precisam levar em conta uma série de elementos contextuais da Inglaterra vitoriana, que passava por grandes transformações. Forças mais conservadoras, obviamente rechaçaram completamente a ideia darwiniana, com um clérigo inclusive chamando-o de “o homem mais perigoso da Inglaterra”. Sem dúvida, se a teoria de Darwin implicava que os humanos eram meramente “símios melhorados”, e a natureza apenas um palco de batalhas e sangue,

<sup>311</sup> Orig.: “I have gradually learnt to see that it is just as noble a conception of Deity, to believe that he created primal forms capable of self development into all forms needful (...), as to believe that He required a fresh act of intervention to supply the lacunas which he himself had made. I question whether the former be not the loftier thought”. KINGSLEY, C. Letter from Charles Kingsley to C. Darwin, 18 nov 1859. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 2534,” Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2534>> A frase na “Origem”, sutilmente modificada por Darwin, está na p. 413 da versão portuguesa da Coleção Planeta Vivo que temos usado, embora creditada em Nota do Tradutor erroneamente a um inexistente ‘Charles Lindley’. Darwin omitiu a última frase da citação, presente na correspondência original de Kingsley.

<sup>312</sup> Orig.: *There is no indication in the Origin of belief in a Deity providentially supervising every detail of the evolutionary process; but the possibility of a higher purpose behind the order of nature is not excluded. Indeed, (...), Darwin’s language encourages that construction.* BROOKE, IN: RUSE; RICHARDS, 2009, p. 264.

<sup>313</sup> DARWIN, 1872 (6. Ed.), (Col. Planeta Vivo 2009), p. 413. Este trecho foi adicionado a partir da 2ª edição.



onde estava a fonte divina de valores morais? Valores tradicionais se viam ameaçados, e com eles a ordem social, da qual a igreja era uma pedra angular. Numa sociedade altamente hierarquizada como a britânica, apoio positivo a Darwin costumava vir de pessoas de classes não tão privilegiadas, que, ansiosos por derrubar a velha hierarquia, viam em Darwin uma excelente oportunidade para tal. Nesta “classe média” estava a nova geração de cientistas profissionais, que dependiam não mais da igreja para praticar sua atividade, mas obtinham sustento oferecendo seus serviços à indústria ou ao estado. Por isso, qualquer debate científico sobre a Origem das Espécies precisa ser entendido neste contexto religioso, filosófico e ideológico.<sup>314</sup> Como exemplo dessa classe emergente de cientistas que ansiava por destronar a igreja de sua posição de proeminência está o célebre “Bulldog de Darwin”, Thomas Henry Huxley (1825-1895).

Huxley era um conhecido biólogo, famoso por seu trabalho em anatomia comparada, e também por suas posições duramente críticas à religião. Embora com dúvidas a respeito de alguns pontos da teoria de Darwin (ele era crítico das propostas de transmutação de espécie de Chambers e Lamarck), ele desempenhou papel fundamental na defesa do naturalista e na eventual aceitação da teoria pela comunidade científica da época. Ele entrou para história e folclore da teoria evolutiva de Darwin principalmente pelo importante debate da *British Science Association* ocorrido no Museu de História Natural de Oxford em 30 de junho de 1860, em que Huxley foi a voz de defesa da teoria darwinista e o bispo Samuel Wilberforce (1805-1873) a voz acusatória. Grandes nomes da ciência da época estavam presentes, incluindo o mentor de Darwin em Cambridge, John Henslow e o capitão FitzRoy.

O debate tornou-se folclórico principalmente por causa de um suposto diálogo entre Huxley e Wilberforce, em que o clérigo teria perguntado a Huxley: “Eu me pergunto, Sr. Huxley, se é pela linhagem de seu avô ou de sua avó que você alega descender de um macaco?” ao que Huxley respondeu: “Eu não me envergonharia de ter um macaco como ancestral, mas me envergonha ser relacionado com um homem que usa seus dons e posições de influência para obscurecer a verdade.” Pouco se sabe realmente sobre a veracidade e precisão da transcrição acima, uma vez que não

---

<sup>314</sup> BOWLER, 2003, p. 177. Essa análise de Bowler emana com certeza da tese de Frank Turner sobre as mudanças profundas no contexto da Inglaterra vitoriana. Cf. TURNER, Frank M. The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension. *Isis* n. 69, 1978, p. 356-376.

há registros ou atas do que foi falado no evento<sup>315</sup>, mas a importância daquela reunião e a crescente polarização evidenciada pela anedota são inegáveis. Obviamente, as questões científicas estavam no centro da conversa em meio aos cientistas, mas as implicações eram gigantescas.

As oposições à teoria exposta na “Origem” vinham de várias frentes, algumas por razões científicas, outras religiosas, e outras, por razões bem menos nobres. O caso do célebre Richard Owen (1804-1892), fundador do Museu de História Natural de Londres<sup>316</sup> e até certo estágio amigo de Darwin, é digno de nota. Owen analisara os espécimes que Darwin trouxe do Beagle, e visitava sua casa, inclusive quando Darwin estava doente. Ele já havia se convencido de que as espécies não eram fixas, mas estava certo de que Darwin não tinha descoberto o mecanismo correto, postulando diversos mecanismos através dos quais a evolução poderia ter acontecido, incluindo mecanismos lamarckistas e outros relativos ao desenvolvimento embrionário. Depois da publicação de “A Origem”, no entanto, tinha posições aparentemente contraditórias, ora apoiando Darwin (porque desde a publicação do livro as visitas ao museu aumentaram) ora rechaçando, deixando evidente que estava com ciúmes da publicidade que Darwin tinha quando ele próprio já havia defendido que as espécies não eram fixas.<sup>317</sup> Em carta para Henslow, Darwin comenta: "Owen é realmente muito rancoroso. Ele deturpa e altera o que eu digo de forma muito injusta [...]. Os londrinos dizem que ele está com raiva de inveja porque meu livro tem sido comentado: que homem estranho tem inveja de um naturalista como eu, imensamente seu inferior!"<sup>318</sup>

Jon Roberts, em seu importante ensaio sobre as reações religiosas a Darwin, defende que a oposição científica a Darwin também tinha raízes religiosas:

[...] A Origem das Espécies apareceu em um momento em que os representantes mais inteligentes da comunidade intelectual anglo-americana

<sup>315</sup> Para uma análise sobre as supostas versões do diálogo, ver LUCAS, John R. Wilberforce and Huxley: a legendary encounter. **The Historical Journal**, Cambridge University Press, v. 22, n. 2, p. 313-330, 1979.

<sup>316</sup> Richard Owen foi um celebrado paleontólogo e anatomista comparativo, cunhando por exemplo o termo “dinossauro”. Sua estátua decora com destaque até hoje o Museu de História Natural em Londres, do qual Owen foi o fundador.

<sup>317</sup> Isso pode ser comprovado pelo *review* anônimo publicado por Owen do livro de Darwin, em que ele, sob o véu da anonimidade, exalta seu próprio trabalho e rechaça o de Darwin. Cf. [OWEN, Richard]. Review of *Origin* & other works. **Edinburgh Review** n. 111, p. 487-532, 1860.

<sup>318</sup> Orig.: *Owen is indeed very spiteful. He misrepresents & alters what I say very unfairly. [...] The Londoners says he is mad with envy because my book has been talked about: what a strange man to be envious of a naturalist like myself, immeasurably his inferior!* DARWIN, C. Letter to Henslow. 8 maio 1860. **Darwin Correspondence Project**. “Letter no. 2791,” disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2791>> Acesso em: 19 out 2017.

estavam convencidos de que a arena científica se tornara "o Armagedom" – o campo de batalha final – na batalha contra a "infidelidade". Os apologistas religiosos advertiam que isso dava às forças da incredulidade um forte incentivo para tentar dar credibilidade a ideias que eliminassem o papel da atividade divina dentro da ordem criada, conferindo a essas ideias o nome e o prestígio da ciência. Muitos defensores da fé consideraram a promoção da hipótese de transmutação sob essa luz. Assim, a maioria dos pensadores religiosos que avaliaram o trabalho de Darwin no período compreendido entre 1859 e 1875 concluíram que a estratégia mais eficaz que poderiam empregar para destruir a credibilidade dessa hipótese era contestar suas credenciais científicas. Um exame cuidadoso dos dados da história natural, eles acreditavam, revelaria as fraquezas da teoria evolutiva e, portanto, tornaria desnecessário um exame cuidado de suas implicações teológicas.<sup>319</sup>

A oposição científica a Darwin vinha, basicamente, por dois lados. A primeira, pela sua ênfase na seleção natural como mecanismo transformista. Como visto, havia algumas propostas de transmutação que concorriam na época. A disputa seria sobre qual proposta conseguiria reunir um número maior de fatos da natureza de forma a explicá-los convincentemente, assim formando uma teoria coesa, e com o passar de algum tempo, Darwin foi ganhando mais e mais adeptos, principalmente pelo uso de sua analogia com a seleção artificial e pelo reconhecimento da excelência de seu trabalho de campo. Como McGrath apontou, a teoria de Darwin dava conta de reunir e dar coesão a um maior número de "pérolas observacionais" do que as teorias transformistas dos franceses Buffon, Lamarck, e Saint-Hillaire, bem como da teoria de criações especiais de Paley e outros. A outra oposição vinha pelo questionamento acerca de como as inovações eram transmitidas às gerações futuras.<sup>320</sup> Este problema ocupou Darwin até o fim da vida, e as soluções que propôs para resolvê-lo

---

<sup>319</sup> Orig.: *One of the considerations that doubtless contributed to their animosity was the fact that the Origin of Species appeared at a time when intelligent spokes- persons within the Anglo-American intellectual community were convinced that the scientific arena had become 'the Armageddon – the final battlefield – in the conflict with infidelity'. Religious apologists warned that this provided the forces of unbelief with a strong incentive to try to lend credibility to ideas that eliminated the role of divine activity within the created order by conferring on those ideas the name and prestige of science. Many defenders of the faith regarded promotion of the transmutation hypothesis in this light. Accordingly, most religious thinkers who evaluated Darwin's work in the period between 1859 and about 1875 concluded that the most effective strategy they could employ in destroying the credibility of that hypothesis was to impeach its scientific credentials. A careful examination of the data of natural history, they believed, would disclose the weaknesses of evolutionary theory and thus render a sustained examination of its theological implications unnecessary.* ROBERTS, Jon H. Ch.4 - Religious Reactions to Darwin. In: HARRISON, 2010, p. 80-102, à p. 82-83.

<sup>320</sup> Um exemplo de crítica desse tipo se encontra no trabalho de Fleeming Jenkin (1833-1885), que acertadamente apontava que Darwin não tinha um mecanismo de herança que explicasse como as variações eram transmitidas às gerações seguintes. Cf. JENKIN, Fleeming. Review of "The origin of species". **The North British Review**, n. 46, p. 277-318, June 1867.

estavam incorretas. Somente com o redescobrimiento do trabalho de Gregor Mendel na virada do século, é que as leis que regem a herança foram descobertas.<sup>321</sup>

O fato é que a teoria de Darwin passou por escrutínio científico intenso, com críticas severas e questões não resolvidas até muitos anos mais tarde. Darwin tinha consciência das limitações de sua teoria e deixou isso claro na *Origem*, embora demonstrando confiança na mesma.

Imagino que, muito antes de chegar a este capítulo, já tenha passado pela cabeça do estimado leitor uma série de objeções. Algumas são tão sérias que ainda hoje fico algo consternado quando reflito sobre elas. No entanto, tanto quanto me é possível avaliar este assunto, a maior parte delas são questões aparentes, e as que são reais, creio eu, não são fatais para a teoria.<sup>322</sup>

McGrath comenta que Darwin antecipava aqui uma questão importante na filosofia da ciência atual: a possibilidade de uma grande teoria científica conviver com anomalias e controvérsias. “Na medida em que a experiência parece contradizer uma teoria científica, o resultado mais provável seria o reajuste interno do sistema, e não a sua rejeição.”<sup>323</sup> As hipóteses subsidiárias a uma teoria podem não se ajustar perfeitamente a alguma observação, mas a ideia principal se manter intacta. Basicamente foi isso que aconteceu com a teoria da seleção natural de Darwin. Ao longo de muitos anos, sofreu alterações, ajustes e adendos, principalmente com o advento e consolidação da genética nas décadas de 1930 e 40. Mas a ideia central da seleção natural como principal mecanismo evolutivo permanece até hoje, embora saibamos não se tratar do único.

### 2.7.6 Análise do panorama

Mencionamos um pouco acima a ideia de Bowler de que o panorama sociocultural nos anos da “revolução darwiniana” era marcado por uma “luta social” entre uma emergente classe de cientistas e o tradicionalismo hierárquico de uma classe clerical, ambas envolvidas em uma disputa de poder.<sup>324</sup> No entanto, essa não

---

<sup>321</sup> Mendel já realizava seus experimentos em 1856 num mosteiro em Brno, atual Rep. Checa, mas seus resultados foram publicados em 1866 numa revista científica um tanto quanto desconhecida, e por isso foi ignorado pela comunidade científica. Somente 30 anos depois é que seu trabalho foi redescoberto, inaugurando o campo hoje conhecido como genética.

<sup>322</sup> DARWIN, 1859, (ed. Planeta Vivo), p. 151.

<sup>323</sup> MCGRATH, 2016, p. 161.

<sup>324</sup> Conforme tese de Frank Turner de que falamos em nota anterior (n.314), repetida por BOWLER, 2003 e uma das mais comuns formas de análise do panorama britânico à época de Darwin.

é a única análise possível. Robert Young traz uma perspectiva interessante<sup>325</sup>, que enfatiza a continuidade e não a ruptura, que é aqui resumida por Livingstone:

Young tem persistentemente insistido que é errado pensar nos debates pós-darwinistas como um encontro entre ciência e religião. Pensar assim, segundo ele, é deixar de perceber quão profunda foi a continuidade entre sistemas de crenças científicas e teológicas. Para ele, a ordem social existente, baseada na hierarquia, dominações e privilégios de classe, foi justificada ao longo do século XIX, primeiro por um apelo à religião, e depois por um apelo à ciência. A riqueza e a pobreza, a prosperidade e a penúria eram simplesmente a expressão das leis de Deus ou das leis da natureza. De qualquer forma, a ordem social foi ratificada. Assim, o debate sobre "o lugar do homem na natureza" surge como fundamentalmente a história da substituição de uma ideologia religiosa por uma científica; em ambos, o status quo é mantido, cortesia da teologia natural ou, mais tarde, da seleção natural.<sup>326</sup>

Apesar do amplo reconhecimento de que há verdade na análise de Young, principalmente se continuarmos seguindo os passos do uso sócio-político que se acabou fazendo das ideias de Darwin – o darwinismo social de Spencer, por exemplo – precisamos reconhecer que os efeitos que se sucederam à “revolução darwiniana” parecem confirmar um pouco mais claramente a ideia das rupturas do que as de continuidade.

Com o passar dos anos de sua publicação original, a teoria de Darwin foi sendo gradual e facilmente associada com uma visão de mundo naturalista, na qual referências a uma divindade foram sendo marginalizadas e excluídas. Brooke identifica que as análises do embate de ideias que Darwin causou se relacionam não apenas com as transformações sociais de uma crescente classe de cientistas em competição de poder com o clericalismo mas também com mudanças bem mais profundas na compreensão da natureza: uma natureza sem milagres, sujeita a leis, em um período de profundas mudanças sociais e ideias radicais vindas de várias frentes (várias das quais ganharam corpo com o *First Reform Act* do parlamento inglês

<sup>325</sup> YOUNG, Robert M. **Darwin's Metaphor**: Nature's Place in Victorian Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

<sup>326</sup> Orig.: [Young] has persistently urged that it is wrong to think of the post-Darwinian debates as an encounter between science and religion. To think this way, he urges, is to fail to realize just how profound was the continuity between theological and scientific belief systems. To him, the existing social order, built on hierarchy, domination, and class privilege, was justified throughout the nineteenth century, first by an appeal to religion, and then by an appeal to science. Wealth and poverty, prosperity and penury were simply the expression of either the laws of God or the laws of nature. Either way, the social order was ratified. Thus the debate about "man's place in nature" emerges as fundamentally the story of the substitution of a religious ideology by a scientific one; in both, the status quo is maintained, courtesy of natural theology or, later on, natural selection. LIVINGSTONE, David. Ch. 8 – Re-placing Darwin and Christianity. In: LINDBERG, D. C.; NUMBERS, R. L. (Orgs.). **When science & Christianity meet**. Chicago: University of Chicago Press, 2003. p. 183-202, à p. 192.

em 1830). Os ideais iluministas do racionalismo, a influência do positivismo e o espírito do progresso influenciaram sobremaneira a maneira como Darwin foi lido.

O impacto de Darwin precisa também ser visto à luz das mudanças que ocorriam no campo da teologia, o que no contexto britânico pode ser exemplificado pela intensa discussão de uma publicação que data de 1860, quatro meses após o lançamento de “A Origem”: o paradigmático *Essays and Reviews*. Este volume, que consistia de sete ensaios escritos por proeminentes figuras da Igreja Anglicana (estudiosos de Oxford e Cambridge em sua maioria), de certa forma resumia os últimos 75 anos da chamada “alta crítica” da Bíblia, trazendo as ideias advindas da aplicação do método histórico-crítico de estudo do livro sagrado dos pensadores alemães para a Inglaterra. Por exemplo, aplicando o método histórico-crítico, David Friedrich Strauss (1808-1874), em seu *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (A vida de Jesus criticamente examinada) (1835), embora não afirmando categoricamente que os evangelistas falsificaram as histórias relatadas, defendia que eles escreveram muito depois dos eventos a que se referem, dentro de uma tradição de messianismo profético que enfatizava sinais e maravilhas. Isso não significava que os escritos não eram inspirados, mas que os autores eram homens comuns, falíveis, cujas crenças refletiam o seu tempo. Era possível sugerir, como os liberais anglicanos fizeram, que a Bíblia não era a “imediata” palavra de Deus, mas que ela era um registro inspirado de uma espiritualidade em desenvolvimento, de progressivo discernimento espiritual. Tais conclusões tomavam forma na Europa, e adentravam a Inglaterra na segunda metade do séc XIX, através dos ensaios do *Essays and Reviews*. Num dos ensaios, Rowland Williams (1817–1870), por exemplo, negava o caráter preditivo das profecias bíblicas; Baden Powell (1796-1860), explicitamente negava a existência de milagres, que seriam evidência de ateísmo, uma vez que Deus opera por leis; e Benjamin Jowett (1817-1893) defendia que a Bíblia deveria ser lida e estudada como outro livro qualquer. Tais pontos se distanciavam da ortodoxia cristã histórica e, principalmente, evangélica, enfurecendo os setores mais conservadores da igreja anglicana, o que custou o emprego inclusive de um dos autores.<sup>327</sup>

Dessa forma, a crise religiosa pela qual a Inglaterra passava na segunda metade do séc. XIX tinha pouco a ver com Darwin diretamente, mas sua teoria teve

---

<sup>327</sup> É ampla a literatura sobre o *Essays and Reviews*, mas o exposto aqui é fruto de anotações de aulas na faculdade de Teologia da Universidade de Oxford na disciplina *Western Christianity and Modern Culture*, 1789-1921, com o Prof. Joel Rasmussen, entre janeiro e julho de 2016.

ressonância em um contexto em que a autoridade bíblica e eclesial já vinha sendo questionada. Ela também ressoava bem com as ideias de progresso e aperfeiçoamento, uma vez que o próprio Darwin cria que a seleção natural trabalhava para o melhoramento das espécies. Por isso, Darwin passou a ser visto por alguns setores como um ícone de uma religião secular, em direta e franca oposição com o cristianismo tradicional, bíblico e clerical.<sup>328</sup>

No holofote dessa tendência podemos encontrar o grupo que ficou conhecido como “*X Club*”, uma confraria de cientistas defensores da teoria darwiniana agregados por Thomas Huxley que se reunia para jantares em grupo e que tinha em comum um ideal de “liberdade acadêmica”, mas que na prática se configurava como liberdade do que viam como uma ciência ainda subjugada por dogmas clericais e religiosos. O grupo, que se reuniu de 1864 até 1893, tem sido apontado como extremamente influente na condução do pensamento científico da segunda metade do séc. XIX na Inglaterra, com grande influência na própria *Royal Society*, sendo a reforma desta um dos seus objetivos estratégicos. Todos os membros, pode-se dizer, compartilhavam dessa visão de que assuntos científicos precisavam ser destituídos de influências religiosas dogmáticas, e que deveriam avançar o pensamento naturalista em toda e qualquer oportunidade.<sup>329</sup> O clube inclusive financiara iniciativas oriundas de setores liberais do anglicanismo com o objetivo de fomentar o que Huxley cria ser a necessidade premente da época: a supremacia cultural da ciência sobre a retrógrada religião, e dos cientistas sobre os clérigos.<sup>330</sup> O papel de Huxley nessa tarefa não deve ser subestimado. Segundo Livingstone,

Ele frequentemente era ouvido proferindo gritos de "heresia!"; isto é, dizendo aos crentes religiosos o que eles poderiam ou não acreditar sobre ciência. Por exemplo, tão logo quando St. George Mivart achou possível conciliar o ensino católico com uma posição evolutiva, Huxley começou a pesquisar as encíclicas papais para exclamar que a evolução estava em "antagonismo completo e irreconciliável com aquele inimigo vigoroso e consistente da mais elevada vida moral, social e intelectual da humanidade - a Igreja Católica." Mivart, Huxley proclamou, simplesmente não poderia ser "ao mesmo tempo um verdadeiro filho da Igreja e um fiel soldado da ciência."<sup>331</sup>

<sup>328</sup> BROOKE, In: RUSE; RICHARDS, 2009, p. 217.

<sup>329</sup> DESMOND, Adrian J.; MOORE, James R. **Darwin**. London: Michael Joseph, 1991, p. 526.

<sup>330</sup> Sobre o X Club, Cf. BARTON, R. An Influential Set of Chaps: The X-Club and Royal Society Politics 1864–85. **The British Journal for the History of Science**, v. 23, n. 1, p. 53-81, 1990. E também \_\_\_\_\_. Huxley, Lubbock, and Half a Dozen Others: Professionals and Gentlemen in the Formation of the X Club, 1851-1864. **Isis**, v. 89, n. 3, p. 410–444, 1998.

<sup>331</sup> Orig.: *he was frequently to be heard uttering cries of "heresy!"; that is, telling religious believers what they could or could not believe about science. No sooner, for example, had St. George Mivart found it*

Este ambiente se cristaliza com a publicação de dois importantes livros naquele período. O presidente da norte-americana Cornell University, Andrew Dickson White, já vinha falando e escrevendo sobre o que ele via como um conflito histórico entre ciência e religião, até que em 1896 lança, em dois volumes, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. White escreve, infelizmente, de forma anacrônica, projetando no passado a visão presente do ambiente em que se encontrava, em que alguns grupos da ciência afirmavam-se como força oposta a religião (dentre eles a própria *British Association*, presidida por aquele que fez o prefácio da versão britânica da obra, John Tyndall, de quem falaremos mais adiante). Outra publicação importante foi a de John William Draper em 1874, *History of the Conflict between Religion and Science*, em que o autor redesenha a história da ciência como uma guerra entre dois poderes em competição, a igreja e seu pensamento tradicionalista, clerical e retrógrado e a ciência com seu racionalismo e busca pela verdade. No entanto, fica claro o objetivo de Draper e suas motivações: atacar a igreja católica romana, que recentemente havia promulgado a doutrina da infalibilidade papal, o que enfureceu Draper.<sup>332</sup> Ele via tal doutrina como uma ameaça ao empreendimento científico, e fez uma pesquisa que superenfatizou e simplificou grosseiramente episódios em que igreja e a filosofia natural tiveram divergências, de forma que servisse a sua agenda polêmica.<sup>333</sup> Ambos os livros são identificados como altamente influentes na disseminação (ou até criação) de uma série de “mitos” que têm se perpetuado na história das relações entre religião e ciência e que nas últimas décadas do séc. XX foram sistematicamente expostos.<sup>334</sup> Estas duas obras têm sido reconhecidas como as grandes responsáveis pela chamada “Tese do Conflito” e pelas

---

*possible to reconcile Catholic teaching with an evolutionary stance than Huxley was rummaging through papal encyclicals to exclaim that evolution was in “complete and irreconcilable antagonism to that vigorous and consistent enemy of the highest intellectual, moral, and social life of mankind—the Catholic Church.” Mivart, Huxley pronounced, simply could not be “both a true son of the Church and a loyal soldier of science.* LIVINGSTONE, In: LINDBERG; NUMBERS, 2003, p. 194. O autor cita BROOKE, (2014) 1991, p. 420.

<sup>332</sup> LIVINGSTONE, In: LINDBERG; NUMBERS, 2003, p. 193.

<sup>333</sup> BROOKE, (2014) 1991, p. 35.

<sup>334</sup> Por exemplo, o de que na idade média, erroneamente pintada como a “idade das trevas”, as pessoas pensavam que a Terra era plana, quando na verdade, sabemos que de forma geral não havia um *scholar* cristão da época que já não soubesse que era esférica, conhecendo inclusive a medida de sua circunferência. Isso tanto é verdade que a discussão à época era com relação aos chamados “antípodas” – se haveriam pessoas que moravam do outro lado do planeta e como poderiam ser salvos. Cf. RUSSEL, Jeffrey Burton. *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*. New York: Praeger, 1991.



metáforas de guerra, batalha e conflito<sup>335</sup> entre religião e ciência, hoje amplamente desacreditada pela historiografia da ciência.<sup>336</sup>

Em suma, o impacto de Darwin precisa ser lido à luz destas profundas mudanças na cultura e sociedade europeia na segunda metade do século XIX, época de crescente questionamento quanto ao cristianismo histórico conservador e de mudanças e disputas de poder na estrutura sociocultural, na qual a ciência estava sendo usada como narrativa totalizante rumo ao desenvolvimento e se apresentava como antagônica a formas tradicionais da religião cristã.

### 2.7.6.1 Darwin, Teologia Natural e teleologia

Não podemos terminar este capítulo sem mencionar a questão que nos norteou no início deste capítulo: qual foi o impacto de Darwin sobre a Teologia Natural britânica? Há uma narrativa bastante popular de que Darwin a “matou” no dia da publicação de seu livro, e seu funeral foi no famoso debate de Oxford em 1860, do qual falamos. Ernest Mayr parece ser adepto dessa visão:

A explicação da perfeição da adaptação por forças materialistas (seleção) removeu Deus, por assim dizer, de sua criação. Isso eliminou os principais argumentos da teologia natural, e diz-se, corretamente, que a teologia natural como um conceito viável morreu em 24 de novembro de 1859.<sup>337</sup>

Recapitulando um pouco, vimos que a Teologia Natural inglesa gravitava em torno do argumento a partir do design, e se apresentou historicamente basicamente em duas formas: uma mais utilitarista, que enfatizava a aparente perfeita adaptação das estruturas dos seres vivos para determinadas funções vitais – sendo Paley o herdeiro maior dessa tradição (que era anterior a ele), e uma outra mais idealista, que enfatizava as formas biológicas como a realização e materialização de um plano-mestre concebido na mente de um Criador benevolente – defendida por adeptos das escolas mais continentais de anatomia comparada e paleontologia, como a de

---

<sup>335</sup> Para uma excelente análise da metáfora, Cf. MOORE, James R. Ch. 1 - Draper, White, and the Military Metaphor. In: \_\_\_\_\_. **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. p. 19-49.

<sup>336</sup> Virtualmente sem exceção, todos os livros que temos citado sobre as relações entre religião e ciência, Darwin e a religião e etc., abordam de alguma forma a importância de Draper e White para a manutenção da tese do conflito entre ciência e religião. E todos afirmam a sua derrocada, principalmente pelo trabalho de BROOKE, (2014) 1991, dentre outros.

<sup>337</sup> MAYR, E. 1982, p. 515.

Georges de Saint-Hillaire, representadas na Inglaterra por Robert Grant, por exemplo. A primeira forma foi certamente a mais dominante e influente, embora para as duas a questão do design aparente nas formas naturais era fundamental. Ambas as noções se relacionavam fortemente com a ideia de Teleologia, de que o mundo natural exibia plano e propósito divino, e este propósito era revelado nas obras de criação.

Thomas Huxley também era adepto dessa visão de que a obra de Darwin havia dado um fim ao argumento teleológico a partir do design, e se a TN dependesse dele, estava completamente morta: “A teleologia, como comumente entendida [significando design e propósito], recebeu seu golpe mortal nas mãos do Sr. Darwin.”<sup>338</sup> E o reitor da Universidade da Pensilvânia nos EUA previu que, ao destruir “as marcas, as provas de design e, conseqüentemente, a evidência de uma causa controladora inteligente”, a teoria de Darwin “certamente criaria ateísmo e panteísmo” em seus apoiadores.<sup>339</sup> O design, segundo a TN, era evidência de teleologia, e se o design divino foi eliminado, conforme o próprio Darwin cria, assim também seria eliminada a teleologia.

No entanto, conforme diversos autores demonstram, tal não foi o caso. A TN não foi exterminada com o episódio Charles Darwin, e nem mesmo as noções de design e teleologia no campo biológico foram extintas. Foram sim, retrabalhadas, de maneiras bastante inovadoras e controversas. A pesquisa de McGrath aponta que os contemporâneos de Darwin se dividiam nas opiniões sobre ele ser um apoiador ou um crítico da teleologia, bem como se isso seria louvável ou condenável.<sup>340</sup> No entanto, olhando atentamente para o pensamento evolutivo de Darwin, vemos que tanto a terminologia quanto o conceito de teleologia estão sim bastante presentes em sua obra. Darwin concebia a seleção natural como a seleção de “vantagens” e “desvantagens” que cooperavam para “a rejeição do que é mau, e preservando e acrescentando o que é bom [...] no aprimoramento de cada ser orgânico”.<sup>341</sup> Para McGrath, “a seleção natural é claramente teleológica em certo sentido do termo”, mas a questão reside em como relacionar a ideia idiossincrática de teleologia de Darwin com as ideias sobre teleologia de seus contemporâneos.

---

<sup>338</sup> HUXLEY, Thomas H. Criticisms on ‘The Origin of Species’ [1864], Darwiniana, In: **Collected Essays by T. H. Huxley**, vol. 2, 1893; New York: Greenwood Press, 1968. p. 82, apud ROBERTS, Jon. Myth 16 – That Darwin Destroyed Natural Theology. In: NUMBERS, 2009, p, 161-169, à p. 163.

<sup>339</sup> GOODWIN, Daniel R. The Antiquity of Man. **American Presbyterian and Theological Review**, s.n., vol 2, 1864, p. 259, apud NUMBERS, 2009, p. 163.

<sup>340</sup> MCGRATH, 2016, p. 172.

<sup>341</sup> DARWIN, 1859, p. 88 (ed. Planeta Vivo), tradução nossa do original inglês.

O próprio Huxley, após ler mais cuidadosamente a obra de Darwin pronunciou-se de modo distinto da afirmação que vimos acima sobre teleologia. Para ele, a teleologia entendida em seu sentido mais comum havia recebido sim um golpe fatal, mas níveis mais profundos de teleologia, não.

A doutrina da evolução é a maior adversária das formas mais comuns e rudimentares de Teleologia. Mas, talvez a maior contribuição do Sr. Darwin à filosofia da biologia foi reconciliar a teleologia e a morfologia, e a explicação dos fatos de ambas, que sua visão oferece. A teleologia que supõe que o olho, conforme observamos no homem ou em algum dos vertebrados superiores, foi feito com a estrutura precisa que ele exhibe, com o propósito de permitir que o animal que o possui veja, recebera, definitivamente, seu golpe fatal. Contudo, é preciso lembrar que há uma teleologia mais abrangente que não foi tocada pela doutrina da evolução, mas que, na verdade, se baseia na sua proposição básica. Essa proposição é a de que o mundo inteiro, vivente e não vivente, é o resultado de uma interação mútua, que segue leis definidas, das forças possuídas pelas moléculas das quais era composta a nebulosidade primitiva do universo. Se isto for verdade, não é menos certo que o mundo existente estava potencialmente no vapor cósmico, e que uma inteligência grande o suficiente poderia, a partir do conhecimento das propriedades das moléculas desse vapor, ter previsto o estado da fauna britânica em 1869, com tanta certeza quanto a de alguém que pode afirmar o que ocorrerá com o vapor da respiração de uma pessoa num dia frio de inverno.<sup>342</sup>

Tal teleologia mais profunda foi explorada pelo amigo de Darwin, de quem já temos falado, Asa Gray. Em um artigo publicado na até hoje influente revista *Nature*, Gray defende que Darwin trouxe de volta a discussão teleológica ao campo da ciência natural, de modo com que, em vez de morfologia *versus* teleologia, temos a morfologia conjugada a teleologia”. Darwin tinha muito apreço por essa abordagem de Gray, afirmando inclusive em carta que Gray foi “a pessoa que acertou em cheio” a respeito da relação de sua teoria com a teleologia.

Huxley explica ainda, no mesmo artigo citado anteriormente, que a teleologia de Darwin poderia ser relacionada com a de Paley, pois “visões teleológicas e mecânicas acerca da natureza não são, necessariamente, mutuamente exclusivas”:

O grande defensor da teleologia, Paley, não via nenhuma dificuldade em admitir que a "produção das coisas" poderia ser o resultado de uma série de disposições mecânicas estabelecidas previamente por uma disposição divina e mantida em execução por um poder em seu cerne, quer dizer, ele aceitara antecipadamente a doutrina moderna da evolução; e seus sucessores deveriam seguir seu líder, ou pelo menos observar suas considerações de

---

<sup>342</sup> DARWIN, C.; DARWIN, F. **The Life and Letters of Charles Darwin**: Including an Autobiographical Chapter. London: John Murray, 1887, p. 201. (Artigo original publicado por Huxley em 1869). Tradução de Thaís Semionato.

maior peso antes de partir para um antagonismo sem qualquer base razoável.<sup>343</sup>

Huxley faz um apelo aos seguidores da Teologia Natural a “seguir seu líder”, implicitamente afirmando que se Paley tivesse conhecido a obra de Darwin, reconheceria nela a sua própria ideia de teleologia, porém modificada – Deus realizaria seus propósitos criativos através de “disposições mecânicas estabelecidas previamente” que Darwin elucidara de forma brilhante: a seleção natural.

E assim foi a reação de vários teólogos naturais. Já citamos Charles Kingsley, que em sua famosa palestra *On The Natural Theology of the Future* (Sobre a Teologia Natural do Futuro), afirmou que Darwin esclarecia o mecanismo de criação: Deus não fez simplesmente as coisas; ele as fez com a capacidade de fazer a si mesmas. A mesma ideia foi ecoada por Frederick Temple (1821-1902), que se tornaria arcebispo de Canterbury, em suas famosas *Bampton Lectures* na Universidade de Oxford em 1884.<sup>344</sup> Deus dirigiria o processo evolutivo através de sua providência, que operava através das causas naturais. A criação se tornava um processo não mais estático, mas dinâmico e a teleologia estava no processo e não apenas no resultado, como para Paley. Assim, a teleologia estava preservada, modificada e enriquecida – uma teleologia impressa na estrutura mais profunda das coisas - em comparação às noções antigas de teleologia da teologia natural.

### 2.7.6.2 Darwin e o protestantismo evangélico

De forma geral, pode-se avaliar as respostas evangélicas a Darwin em dois grandes grupos: os teólogos/clérigos com inclinações ou afiliações evangélicas e os cientistas evangélicos, além daqueles que eram as duas coisas. Entre os cientistas, pode-se dizer que não houve uma resposta fixa ou padrão: estavam divididos com relação a Darwin. Alguns eram simpáticos a seleção natural, outros nem tanto, alguns aceitavam com reservas, outros o abraçavam de corpo e alma. Entre os clérigos, pode-se dizer que tendiam mais ao rechaço do que a aceitação, embora seja difícil afirmar isso de forma conclusiva, uma vez que pesquisas de opinião quanto a isso só começaram a ser feitas na década de 1920. Uma coisa é consenso: “É um erro

---

<sup>343</sup> DARWIN, 1887, p. 202. (Artigo original publicado por Huxley em 1869). Tradução de Thaís Semionato.

<sup>344</sup> MCGRATH, 2016, p. 175.

assumir que a comunidade científica estava unida atrás de Darwin, assim como seria um erro imaginar que todos os teólogos cristãos se alinharam contra ele.”<sup>345</sup>

Em anos recentes, tem se tornado comum a análise de fatos históricos à luz de contextos locais. Cada vez mais pesquisadores afirmam que a racionalidade é mediada por interações e contextos específicos, e que aquilo que é considerado conhecimento racional válido em um local e em algum tempo pode não o ser em outro. Alasdair MacIntyre, em seu influente ensaio “*Whose Justice? Which Rationality?*” (1988) questiona exatamente isso: não há racionalidade que não seja racionalidade de uma tradição particular, e que em qualquer instância quando um esforço é feito a fim de fornecer justificativa racional para uma ação moral, é necessário qualificar que racionalidade é esta e de quem é a justiça em questão. David Livingstone, conforme falamos na introdução deste trabalho, é um dos campeões dessa abordagem quando o assunto é as relações históricas entre ciência e religião. Ele defende que qualquer estudo do encontro entre essas duas forças do espírito humano deve levar em conta os contextos e épocas locais, e sugere alguns verbos-chave que seriam necessários para uma melhor compreensão destes encontros: localizar, pluralizar, hibridizar e politizar.<sup>346</sup>

Neste espírito, Livingstone defende a ideia de que analisar as reações religiosas a Teoria da Evolução de Darwin é tarefa extremamente complexa e só faz sentido à luz dos contextos específicos dos encontros. Generalizações são tentadoras mas perigosas, e embora possa se traçar alguns poucos padrões, eles não fazem jus a realidade histórica dos fatos.

Assim, para ilustrar a diversidade de reações evangélicas a Darwin, Livingstone faz uma extremamente útil análise de três encontros evangélicos com a obra do naturalista – os três com motivações, contextos e “entornos” ligeiramente distintos – o que influenciou diretamente seus resultados. A surpresa reside em que os três exemplos de Livingstone parecem, superficialmente, muito similares: trata-se

---

<sup>345</sup> BROOKE In: HODGE; RADICK, 2009, p. 197-218, à p. 208.

<sup>346</sup> LIVINGSTONE, David N. Ch. 12 – Which Science? Whose Religion? In: BROOKE; NUMBERS, 2011, p. 278-296. Cf. a introdução deste trabalho.

do encontro dos calvinistas presbiterianos conservadores em 1874, em três cidades diferentes: Edimburgo, Belfast e Princeton.<sup>347</sup>

Em Edimburgo, o professor Robert Rainy (1826-1906), recém apontado diretor do New College (um *college* ligado a *Free Church* daquele país) proferiu seu discurso inaugural intitulado “*Evolution and Theology*” no qual se declarou simpático à ideia de Charles Darwin. Embora alguns religiosos se opunham à ideia de evolução, ele próprio não se sentia justificado em “impor ao evolucionista uma posição irreligiosa”. Segundo ele, “mesmo se a evolução de toda a vida animal for demonstrada ser devida a ação gradual de forças permanentes na matéria” – o que ele de fato duvidava – isso “não teria influência alguma no argumento do teísta ou na mente de um espectador reverente da natureza.”<sup>348</sup> Ele advogava pela ciência “seguir o seu caminho” a despeito de interpretações da Escritura, e que o cristão apenas deveria questionar quando ideias da ciência fossem mobilizadas para propósitos “infiéis”.

Outro personagem influente neste contexto de Edimburgo era o de James Iverach (1839-1922), professor no *College da Free Church* Escocesa em Aberdeen, que declarou em uma de suas duas obras em que engajava a teologia com a evolução que “o conflito não estava entre ‘evolução’ e o que nossos amigos chamam de ‘criação especial’, mas sim entre a evolução sob a orientação de inteligência e propósito, e a evolução como resultado fortuito.”<sup>349</sup> Também digna de nota no contexto escocês é a pessoa de James Orr, que seria escolhido anos mais tarde para escrever um artigo no influente *The Fundamentals*, tido como obra seminal do movimento fundamentalista que surgiria de modo mais organizado a partir de 1910 (do qual falaremos em detalhes na parte 2 deste trabalho). Orr declarou por diversas vezes não ter motivo para duvidar de uma “derivação genética de uma ordem ou espécie a partir de outra”<sup>350</sup>, embora cria em uma criação especial para o ser humano. No seu texto no *Fundamentals* ele declarou que “evolução, em suma, está sendo reconhecido

---

<sup>347</sup> LIVINGSTONE, David N. Ch 8 – Situating Evangelical Responses to Evolution. In: LIVINGSTONE, David N.; HART, Darryl G.; NOLL, Mark A. (Orgs.) **Evangelicals and science in historical perspective**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 193-219.

<sup>348</sup> Orig.: [*Even if*] the evolution of all animal life in the world shall be shown to be due to the gradual action of permanent forces and properties of matter—a claim he himself actually doubted—that would have no bearing on “the argument of the Theist [or on] the mind of a reverent spectator of nature. RAINY, Robert. *Evolution and Theology: Inaugural Address*. Edinburgh: Maclaren & Macniven, 1874. pp. 6, 9. apud LIVINGSTONE et al, 1999, p. 194.

<sup>349</sup> LIVINGSTONE, 1999, p. 203.

<sup>350</sup> LIVINGSTONE, 1999, p. 203.

como um novo nome para 'criação', só que o poder criativo agora funciona a partir de dentro, ao invés de, como na concepção antiga, de uma forma externa, plástica.”<sup>351</sup>

O que estava por trás desses pronunciamentos favoráveis à teoria de Darwin era um contexto, explorado em detalhes por Livingstone, em que a preocupação dos presbiterianos locais em Edimburgo residia na alta crítica das Escrituras vinda da Alemanha e na filosofia do idealismo. A ciência era vista como aliada dos evangélicos em responder aos mais variados desafios do cristianismo escocês – as *Gifford Lectures*, uma demonstração da validade do cristianismo utilizando-se as ferramentas da ciência, nasceram e continuam acontecendo lá, e o escocês Lord Kelvin (William Thomson, 1824-1907), célebre cientista responsável dentre outras realizações pelo primeiro cabo telegráfico transatlântico, cultuava em templos evangélicos. Portanto, os presbiterianos de Edimburgo tinham questões mais urgentes e preocupantes a resolver do que possíveis ameaças vindas da ciência darwinista, com quem se engajaram de maneira construtiva e positiva.

Já em Belfast, na Irlanda, em novembro no mesmo ano, apesar da proximidade e da semelhança doutrinal, a situação foi completamente diferente. Aqui houve repúdio ao darwinismo. J. L. Porter (1823-1889), professor de crítica bíblica no *General Assembly's College* (hoje *Union Theological College*) deu sua palestra inaugural aos alunos e professores presbiterianos, alertando para “as tendências malignas de descobertas científicas recentes” como a evolução, que trazia o risco de “extinguir todo e qualquer pensamento virtuoso”. Em outra palestra, ele foi cuidadoso o suficiente ao afirmar que “nenhum fato da fé poderia anular um achado da ciência”, mas via mérito apenas no esforço empírico de Darwin – “uma das maiores contribuições para a ciência moderna” – e não na lógica de sua teoria, “na qual falhou de forma retumbante”, disse. Ele não via os fatos darem apoio à teoria darwiniana, o que a tornava “não científica.”<sup>352</sup>

Mas o que estaria por trás dessa recepção tão diversa entre locais com tamanha relação geográfica, teológica e denominacional? A análise dos antecedentes destes pronunciamentos de Porter deixa bastante claro. Em agosto daquele ano

---

<sup>351</sup> ORR, James. Science and Christian Faith. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.) **The Fundamentals: A Testimony to the Truth**. Chicago: Testimony Publishing Co., 1910-1915. Vol. 4, p. 103. Disp. em domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

<sup>352</sup> LIVINGSTONE, 1999, p. 195.

(1874) houve em Belfast a reunião da *British Association for the Advancement of Science* (BA), em que o então presidente John Tyndall (1820-1893), associado de Huxley no já mencionado X Club, defendeu fervorosamente o completo divórcio da religião quando tratasse de assuntos de cosmologia e ciência. Nas palavras quase poéticas de Livingstone:

Se, de fato, um assalto fosse montado pelo novo sacerdócio científico sobre os velhos guardiões clericais da revelação e da respeitabilidade, da Escritura e do status social, então, que melhor local poderia haver para um apelo às armas do que o encontro da BA na calvinista Belfast? A performance belicosa de Tyndall não ficou aquém das expectativas. Em um Ulster Hall decorado com orquestra acompanhante, ele entregou - com nada menos que fervor evangélico - um chamado missionário para "arrancar da teologia todo o domínio da teoria cosmológica". Sua conclusão foi que todas as "teorias religiosas, esquemas e sistemas que englobam as noções de cosmogonia [...] devem se submeter ao controle da ciência e abandonar todo o pensamento de controlá-la". A provocação estava lançada.<sup>353</sup>

A resposta foi rápida, com uma série de eventos que pareceu deixar claro o ambiente de guerra entre a ciência darwinista e a religião. Segundo Livingstone, "foi o evento da BA que definiu a agenda do discurso de abertura de Porter no *Assembly's College* naquele inverno, e resposta de Belfast à evolução por uma geração."<sup>354</sup>

Do outro lado do Atlântico, temos o caso de Princeton. Aqui, segundo análise de Livingstone, temos um cenário mais complexo, mas de "tolerância" a Darwin. Charles Hodge (1797-1878), o teólogo mais importante no primeiro século dessa instituição, lançou seu último livro em maio de 1874, o bastante influente "*What is Darwinism?*", que é na verdade um exercício longo em definir o termo. Para Hodge, isso era necessário para dar uma resposta cristã apropriada, e ele assim intentou. Por causa de sua certeza de que Darwin usara a expressão "natural" como antitética a "sobrenatural", Hodge insistiu que "Darwin tentou excluir o design ou as causas finais" – a teleologia. Essa era a essência, a vida e alma de sua teoria, que a "seleção natural é conduzida por causas físicas não-inteligentes", a negação do design divino. Esse era o fator que a levava de encontro direto com o cristianismo e com os "princípios

---

<sup>353</sup> Orig.: *If indeed an assault was to be mounted by the new scientific priesthood on the old clerical guardians of revelation and respectability, Scripture and social status, then what better venue could there be for a call to arms than the BA's meeting in Calvinist Belfast? Tyndall's pugnacious performance did not fall short of expectations. In an Ulster Hall garnished with accompanying orchestra, he delivered—with nothing short of evangelical fervor—a missionary call to "wrest from theology the entire domain of cosmological theory." His conclusion was that all "religious theories, schemes and systems which embrace notions of cosmogony [...] must [...] submit to the control of science, and relinquish all thought of controlling it". The gauntlet had been thrown down.* TYNDALL, John. **Address Delivered Before the British Association Assembled at Belfast**, with Addition. London: Longmans, Green, and Co., 1874. apud LIVINGSTONE, 1999, p. 198.

<sup>354</sup> LIVINGSTONE, 1999, p. 199.



fundamentais da religião natural”. Através dessa definição, Hodge dava as cartas do debate e decidia se a pessoa era ou não “um darwinista”. Para ele, um “cristão darwinista”, como Asa Gray, estava profundamente iludido ou confuso - o termo não fazia o menor sentido. Darwinismo, segundo as últimas palavras do livro, simplesmente era igual a ateísmo.

Agora, é interessante notar que Hodge não considerava a ideia de evolução ou transmutação de espécies intrinsecamente ateísta. Para ele, não era nem teísta e nem ateísta. Mas a versão darwinista, essa sim, era ateísta, por causa do esvaziamento da noção de teleologia, dada pelo design. Ele não tinha problema com Gray ser um evolucionista – ele mesmo defendia uma noção limitada de evolução. Seu problema era com a versão darwinista do processo, que para ele excluía a teleologia.

Vejamos bem: a resposta do teólogo evangélico mais influente na América e quiçá no mundo evangélico anglófono não era baseada em leitura bíblica ou mesmo na ideia de que as espécies mudavam. Era uma resposta a uma compreensão muito própria do que ele entendeu ser o “darwinismo” – a ausência de teleologia. Segundo a compreensão de Hodge, Asa Gray, seu colega presbiteriano, era um evolucionista, mas não um darwinista, pois Gray aceitava uma teleologia, que Hodge não via ser possível em Darwin<sup>355</sup> (embora outros, como vimos, consideravam não só como possível mas como intrínseca à obra do naturalista).

Mas Hodge não era a única voz em Princeton. James McCosh, presidente do *College of New Jersey* desde 1868 tinha as mesmas preocupações de Hodge, mas sua retórica o tornou conhecido como um reconciliador da teoria de Darwin com o protestantismo evangélico. Na reunião de 1873 da *Evangelical Alliance*, McCosh defendeu que “os filósofos da religião podem ser mais bem empregados na demonstração [...] dos aspectos religiosos da doutrina do desenvolvimento”, e alguns anos mais tarde escreveu um livro intitulado “*The Religious Aspect of Evolution*” (O aspecto religioso da evolução) (1888).

A preocupação de Hodge e McCosh era a mesma: a teleologia. Mas ao invés de rechaçar e desistir do darwinismo, McCosh tentou produzir um relato teleológico da evolução, ancorando-se em noção mais idealista de design e teleologia, assim

---

<sup>355</sup> LIVINGSTONE, 1999, p. 196 e também LIVINGSTONE, D. *Evangelicals and Evolution: Retrospect and Prospect*. *Pro Rege*, v. 19, n. 1, p. 12–23, 1 set. 1990.

distanciando-se de Paley. Anos mais tarde, durante suas reminiscências como presidente do seminário de Princeton, ele reconheceu que passara muitos de seus anos "defendendo a evolução, mas, ao fazê-lo, dei ao relato sua descrição correta - como o método do procedimento de Deus, e acho que, quando assim entendido, não é de modo algum incompatível com as Escrituras." Interessante notar que ele é tido tanto como um defensor de um avivamento entre os presbiterianos norte-americanos como de Darwin. Segundo Livingstone,

Ao manter o espaço retórico de Princeton aberto à possibilidade da teoria da evolução - seja qual foram suas reservas sobre o naturalismo darwinista - ele fez muito para determinar que a teoria fosse pelo menos tolerada no coração intelectual do Presbiterianismo americano.<sup>356</sup>

Ainda em Princeton, é impossível não mencionar B.B. Warfield (1851-1921), o arquiteto da doutrina da inerrância, e um evolucionista, ao que tudo indica, convicto. No entanto, deixaremos para falar dele no final deste trabalho.

Assim, seguindo a análise de Livingstone, vemos que três locais, embora com semelhanças notáveis – mesma denominação, orientação confessional e mesma época – tiveram respostas bastante distintas com relação a Darwin, devido a detalhes contextuais locais. Edimburgo, adoção; Belfast, rechaço; Princeton, tolerância. Cremos que estes exemplos servem de ilustração para a complexidade e multitudine de reações do cristianismo a teoria de Charles Darwin.

---

<sup>356</sup> Orig.: *By keeping the rhetorical space of Princeton open to the possibility of evolution theory—whatever his reservations about Darwinian naturalism—he did much to determine that the theory would at least be tolerated at American Presbyterianism’s intellectual heartland.* LIVINGSTONE, 1999, p. 200.

## 2.8 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 2

Diante deste longo caminho percorrido neste segmento, vemos que ciência e religião tem histórias muito mais complexas do que a mera polarização atual reconhece. Conforme Brooke sintetiza na abertura de seu importante volume, durante a sua história, “as ciências naturais foram investidas de significado religioso, com implicações anti-religiosas e, em muitos contextos, sem qualquer significado religioso.”<sup>357</sup> Neste capítulo 2 deste trabalho, passeamos por uma época em que a religião forneceu pressupostos e sanções para o empreendimento chamado filosofia natural, que precisou ser legitimado como área de pleno direito, até chegarmos num ponto de ruptura, no séc. XIX, onde esta nova área do conhecimento chamada agora “ciência” pareceu estar completamente divorciada do mundo clerical que um dia a controlara, sendo, nesta época, colocada por alguns polemicistas (White e Draper especificamente) como em oposição àquela que um dia foi sua “genitora”. Esta, era, grosso modo, a época de Charles Darwin, a segunda metade do séc. XIX.

Sobre este período importantíssimo na história do pensamento mundial, é necessário traçar algumas linhas claras de forma a que não restem dúvidas.

O cristianismo, como vimos, tinha uma relação complexa mas de certo modo positiva com a ciência, a qual era usada com motivos apologéticos, conforme vimos nas várias formas de TN. Desde a revolução científica, a natureza servia como um depositário de fatos que revelavam a mente de Deus, e que poderiam ser descobertos através da análise experimental. Este tipo de análise era vista, nessa época, como um imperativo frente à desconfiança nas habilidades racionais e cognitivas de um intelecto humano vítima da queda de Adão. O empirismo e a indução eram a salvação frente à corrupção da imagem de Deus carregada pelo ser humano, que tornou o “mero filosofar” em uma disciplina não confiável com respeito à busca pela verdade. Os métodos científicos, entendidos como imediatos, forneciam acesso “direto” a natureza, que era a fonte última do saber verdadeiro sobre Deus, uma vez que as religiões organizadas, clericais e hierárquicas, passavam por períodos conturbados de desconfiança.

---

<sup>357</sup> Orig.: *During their history, the natural sciences have been invested with religious meaning, with antireligious implications and, in many contexts, with no religious significance at all.* BROOKE, (2014) 1991, p. 21.

A análise cuidadosa e o listar de fatos descobertos da natureza que evidenciavam o design eram o passatempo favorito da físico-teologia inglesa, em um movimento epistêmico bastante característico. A prova da existência e da providência de Deus era evidenciada pela análise cuidadosa das *contrivances* na natureza. Se a natureza revelasse evidências de planejamento, por exemplo em órgãos para uma determinada função, isso era a prova que bastava para afirmar a verdade de Deus. Quanto mais desses fatos, mais confiança na fé do teísmo.

Este movimento racional é de suma importância para a nossa análise nos capítulos seguintes, pois há paralelos significativos entre este raciocínio típico da físico-teologia inglesa com a abordagem evangélico-fundamentalista com relação à Bíblia. Veremos mais adiante que o sentimento evangélico de encontrar “provas” para Deus, tanto na ciência como na Bíblia, é um movimento que ainda persiste com força em círculos evangélicos e fundamentalistas.

A propósito, em 1860, o evangelicalismo em ambos os continentes estava em seu ápice, mas estava prestes a perder a sua força, em termos de respeitabilidade acadêmica e influência, em um processo que se estenderia até 1920. Parte disso deveu-se a uma renovação na teologia anglo-católica, e outra parte à popularização da chamada alta crítica bíblica, como evidenciada pelo mencionado *Essays and Reviews* na Inglaterra e pelas disputas internas no seminário de Princeton nos Estados Unidos. A partir da publicação desta obra, cristalizou-se uma separação entre os chamados “liberais” e os “evangélicos”, principalmente pelo modo que setores do cristianismo responderam à crítica bíblica. Segundo os evangélicos chamados “fundamentalistas”, quanto mais espaço se abria para as teorias críticas, mais perto do ateísmo a pessoa ou instituição estava. Este foi um prenúncio das chamadas “guerras culturais” que viriam a acontecer na América nos anos após a primeira guerra (1914), que veremos na próxima parte. As alegações da alta crítica, que questionavam a autoridade e inspiração da Bíblia, a veracidade dos milagres e a historicidade de seus eventos, era muito mais preocupante do que questões que as ciências naturais poderiam levantar.

As preocupações evangélicas com a ciência tinham a ver com a ciência de Darwin, que cada vez mais era associada a uma visão de mundo materialista e naturalista que eliminava o papel de Deus como *designer* de *contrivances*, e a confiança exagerada nos avanços da ciência gerava as primeiras formas de cientificismo. Era comum a combinação do positivismo de Augusto Comte (1798-

1857) com a ciência darwiniana – o próprio Darwin expressou apreço ao ideário positivista comtiano em 1838 – para o qual “causas finais” não tinham lugar no último estágio do desenvolvimento da história humana em que julgavam estar. Neste estágio científico, o conhecimento válido era expresso em termos de leis naturais, que excluía a possibilidade de intervenção e direção divina (embora Darwin posteriormente se tornaria simpático à ideia de que Deus poderia desenhar as leis naturais iniciais, como vimos, inclusive incluindo citações dessa natureza nas versões finais de “A Origem”).

Por causa dessa mesma abordagem, muitos cristãos conseguiam reconciliar Darwin e a religião, pois Darwin elucidara as “leis impressas na matéria” que regiam o mundo biológico. Outros, com efeito, preocupavam-se com a ênfase dada a processos “ao acaso” que Darwin parecia enfatizar, o que não se encaixava com um criador que criara um universo teleológico, com plano, propósito e direção.

Essa ideia de “leis impressas na matéria” com respeito ao mundo biológico que Darwin apresentou a partir da influência dos Tradados de Bridgewater representou para muitos uma proposta de teologia da natureza viável frente à completa inviabilidade da físico-teologia, que já estava desacreditada em muitos níveis mesmo antes de Darwin.

Isso significa que, pelo menos conceitualmente, há espaço até mesmo para uma teologia mais rica da natureza em que as leis simplesmente expressam como a Divindade normalmente age no mundo, mas sem prejuízo para a questão de que se pode haver outras formas de atividade divina em milagres ou outras formas de autorrevelação.<sup>358</sup>

Essa forma mais elevada de Teologia da Natureza era justamente a adotada pelo grande número de cristãos que receberam a proposta darwiniana e a celebraram como uma verdadeira bênção, pois se tratava da renovação da teologia natural. Um bom exemplo foi Charles Kingsley, com sua célebre frase de que Deus era ainda mais sábio do que imaginávamos, pois “fez com que todas as coisas se fizessem a si mesmas!”<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Orig.: *This means that, conceptually at least, there is space for an even richer theology of nature in which the laws simply express how the Deity normally acts in the world but without prejudice to the question whether there might be additional forms of divine activity, in miracles or other forms of self-disclosure.* BROOKE, J. H. *The Origin and The Question of Religion*. In: RUSE; RICHARDS, 2009, p. 260.

<sup>359</sup> Orig.: *We knew of old that God was so wise that He could make all things; but behold, He is so much wiser than even that, that He can make all things make themselves.* KINGSLEY, 1871.

Em conclusão, a forma como parte da TN inglesa se engajou e interagiu com o evento Darwin poderia servir de exemplo às teologias atuais que, por superficialmente perceberem uma “dificuldade” trazida pelos achados de Darwin, recusam-se a sequer considera-lo como uma possibilidade teológica. Ao invés, estas teologias buscam suprimir sua voz, colocando em dúvida seus métodos – que aliás, são considerados exemplo histórico das melhores práticas em ciência em praticamente todos os sentidos – quando não questionam suas motivações, por vezes até inventando factoides e acusações *ad hominem* que são completamente anacrônicas e, pura e simplesmente, mentiras.<sup>360</sup> A tradição da TN, embora atingida em seu âmago pela teoria de Darwin, foi capaz de interagir criativamente com ela, adaptando suas visões, expectativas e sua teologia, em mais um caso em que a ciência promoveu o impulso para novas visões teológicas, que se revelaram corretas, adequadas e muito mais profundas. Afinal, assim foi, por diversas vezes, a história do cristianismo no ocidente.

---

<sup>360</sup> Nos vem sempre à mente a famosa lenda que circula até hoje em círculos evangélicos de que Darwin teria “negado sua teoria” em seu leito de morte, “aceitando a Jesus e se convertendo”. Felizmente a origem de tal mito é bem documentada. Cf. MOORE In: NUMBERS, 2009, p. 142-151.

### 3 DEUS E SEU POVO: OS EVANGÉLICOS

#### 3.1 Os evangelicalismos: definindo os termos

Para analisarmos o impacto da ciência evolutiva de Darwin no movimento evangélico, precisamos caracterizar o que queremos dizer com “movimento evangélico”. Esta tarefa, no entanto, só parece simples para aquele que não está familiarizado com essa que é, hoje, a maior expressão do cristianismo mundial, pelo menos em termos de crescimento e influência. A chamada “igreja evangélica” cresce em praticamente todo o mundo, ao passo que o catolicismo romano sofre há décadas um declínio.<sup>361</sup> Porém, em meio a uma diversidade tremenda de nomes de igrejas e denominações cristãs, o que vem a ser o “evangélico”?

Atualmente, o termo é entendido no Brasil como qualquer cristão não católico, praticamente (con)fundindo-se com o termo “protestante”.<sup>362</sup> Assim, “sou evangélico porque não sou católico”. Martin Dreher, teólogo luterano, lembra que, em sua infância, quando perguntado a que denominação religiosa pertencia, respondia “evangélico”, e prontamente era identificado como luterano.<sup>363</sup> Assim era a experiência dos cristãos do sul do Brasil nas décadas de 60, 70 e 80.

Atualmente, no entanto, não é incomum conhecermos cristãos evangélicos que afirmam ser de tradição “evangelical”. Assim, com pronúncia oxítona, um anglicismo de *evangelical* /i væn 'dʒɛl ɪ kəl /. Em outras palavras, hoje há igrejas evangélicas evangelicais, enquanto outras são evangélicas mas não são evangelicais.

Como se a complicação já não bastasse, há pastores, igrejas, instituições, editoras e organizações para-eclesiais historicamente associadas ao movimento evangélico no Brasil (algumas de denominações consideradas até hoje como evangélicas – os batistas, por exemplo) que hoje dão sinais de preferência em serem chamadas/os não mais de evangélicas, mas sim de evangelicais.<sup>364</sup> Explica-se: com o crescimento vertiginoso dos

<sup>361</sup> VASQUEZ, Manuel A. Tracking Global Evangelical Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, [s. l.], v. 71, n. 1, p. 157–173, 2003.

<sup>362</sup> Embora o termo protestante tenha raízes bem estabelecidas na história, vide Dieta de Espira em 1529.

<sup>363</sup> DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: uma leitura Latino-Americana*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013, p. 496.

<sup>364</sup> Um exemplo é a editora/revista *Ultimato*, com sede em Viçosa, MG, que frequentemente fala em suas publicações de sua associação ao movimento evangelical, quando poderia usar “movimento evangélico”.

evangélicos nas últimas décadas, e principalmente com a explosão do neo-pentecostalismo, que adquiriu imensa visibilidade graças aos programas em televisão aberta e à chamada “bancada evangélica” no Congresso Nacional brasileiro, fala-se frequentemente que “o termo se desgastou”, e muitos destes evangélicos da outrora minoria contracultural – como era nos anos 60, 70 e 80 – não se sentem mais confortáveis ao serem identificados hoje com o termo “evangélico”, uma vez que tal nome evoca, para muitas pessoas, associações com intolerância, sectarismo, preconceito, fanatismo, obscurantismo e fundamentalismo, além de outras “esquisitices”.<sup>365</sup> Por isso, os chamados evangélicos contemporâneos buscam distanciar-se do movimento evangélico de massa (que julgam ter as características acima) através de uma associação com as origens do *evangelical revival* – o avivamento evangélico/evangelical Inglês do século XVII iniciado pelos irmãos Wesley, época em que, segundo estes evangélicos atuais, o termo ainda não estava tão carregado de significados tidos como pejorativos.<sup>366</sup>

As relações do movimento evangélico/evangelical com o fundamentalismo tornam as coisas ainda mais complexas. Para alguns, os três termos são praticamente unívocos. Vejamos este excerto de Gouvêa Mendonça, em seu clássico ensaio “Quem é o evangélico no Brasil?”

*Evangelicals* [sic] significa conservador e adversário de tudo quanto cheira a liberalismo, modernismo e ecumenismo. Identifica uma ala muito forte do protestantismo atual e está presente em todas as denominações, abrangendo, às vezes, denominações inteiras.<sup>367</sup>

Ou seja, para Mendonça, pelo menos aparentemente, há uma associação inata entre “*evangelicals*” e o fundamentalismo. O mesmo ocorre com Ernest R. Sandeen,

<sup>365</sup> Vale a leitura de GONDIM, Ricardo. **Estou fora do movimento evangélico**. Postagem de Blog. Disponível em <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/estou-fora-do-movimento-evangelico/>> Acesso 14 nov. 2018; \_\_\_\_\_. **Deus nos livre de um Brasil evangélico**. Postagem de Blog. Disponível em: <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-nos-livre-de-um-brasil-evangelico/>>. Acesso em: 17 Nov 2015.

<sup>366</sup> Assim faz, por exemplo, CAVALCANTI, Robinson. As origens do evangelicalismo. **Revista Ultimo**, Viçosa, MG, n. 253, Julho-Agosto de 1998. Disp. em: <<http://www.ultimo.com.br/revista/artigos/253/as-origens-do-evangelicalismo>> Acesso em: 15 jul 2015. No artigo, e em praticamente todos os seus escritos citados neste trabalho, o autor busca um claro e evidente distanciamento do movimento evangélico brasileiro, que ele considera não fiel à tradição “evangelical” da origem inglesa, mas como preponderantemente fundamentalista. Em outro artigo na mesma revista, Robinson chega a sutilmente indicar a possibilidade de que o protestantismo evangélico brasileiro esteja se tornando em *seita* ao invés de igreja. Veja CAVALCANTI, Robinson. As chamadas “seitas” protestantes. **Revista Ultimo**. Viçosa, MG, n. 276, Maio-Junho de 2002. Disp. Em: <<http://www.ultimo.com.br/revista/artigos/276/as-chamadas-seitas-protestantes>>. Acesso em: 9 Dez 2015.

<sup>367</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Quem é evangélico no Brasil? **Contexto Pastoral**, Debate n. 8, mai./jun., 1992, p. 4.



que *en passant*, declara: “o fundamentalismo, agora se autodenominando evangelicalismo, [...]”<sup>368</sup>. Mark Ellingsen, autor de tradição luterana não evangelical, afirma que devemos entender o movimento evangélico do século XX como derivado, fruto do movimento fundamentalista do início do século passado.<sup>369</sup> No entanto, não é essa a abordagem que a maioria dos autores adota. Para a maioria, a ordem é invertida: o movimento fundamentalista é um desdobramento de uma tradição evangélica norte americana, que por sua vez, paga tributo direto ao despertar evangélico britânico. Aqui cabe a simples e jocosa definição de George Marsden, autor da obra seminal sobre o movimento fundamentalista: “Um fundamentalista é um evangélico que está zangado com alguma coisa.”<sup>370</sup> Ou seja, já existiam evangélicos antes do movimento fundamentalista do início do século XX.

Harriet Harris, em importante obra dedicada inteiramente a analisar o relacionamento evangélico/fundamentalista, esclarece:

O fundamentalismo é um movimento histórico intimamente relacionado com o evangelicalismo. Pode ser entendido como um subconjunto ou um elemento extremista do evangelicalismo. No entanto, não é suficiente apenas dizer isto. Muitos evangélicos neste século compartilham com fundamentalistas premissas básicas sobre a natureza da verdade e da autoridade bíblica, e por esta razão são frequentemente descritos, por sua vez, como fundamentalistas. A confusão sobre o rótulo de "fundamentalista" surge em parte porque o termo é usado tanto para designar o movimento histórico e para descrever uma determinada maneira de pensar.<sup>371</sup>

Esta relação do evangelicalismo com o fundamentalismo é de fundamental importância para compreensão dos nossos objetivos, uma vez que a ciência, e em especial a ciência evolutiva de Darwin está no âmago das questões que envolvem esse complexo movimento e essa maneira de pensar e viver o cristianismo protestante. Para compreender bem essa relação, iremos rapidamente caracterizar,

<sup>368</sup> SANDEEN, Ernest Robert. **The roots of fundamentalism: British and American millenarianism, 1800-1930.** Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. xiii.

<sup>369</sup> ELLINGSEN, Mark. **The evangelical movement: growth, impact, controversy, dialog.** Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988, pp. 48s.

<sup>370</sup> Orig.: “*A fundamentalist is an evangelical who is angry about something.*” MARSDEN, George M. **Understanding fundamentalism and evangelicalism.** Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1991. p. 1.

<sup>371</sup> Orig.: *Fundamentalism is a historical movement closely related to evangelicalism. It may be understood as a subset or extremist element of evangelicalism. However, it is not sufficient to say only this. Many evangelicals this century share with fundamentalists basic assumptions about the nature of biblical truth and authority, and for this reason are often described as fundamentalists themselves. Confusion over the label 'fundamentalist' arises partly because the term is used both to denote the historical movement and to describe a certain way of thinking.* HARRIS, Harriet A., **Fundamentalism and evangelicals.** Oxford, New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1998, p. 1.

através de alguns apontamentos históricos, quem é e como pensa esse cristão que pode ser chamado de evangélico. Após, analisaremos o arcabouço filosófico-intelectual que cremos estar por trás das difíceis relações deste movimento religioso com as ciências, em especial, a evolução biológica.

### 3.2 Quem é o evangélico?

Partindo do vocábulo evangélico, devemos reconhecer suas origens em duas vertentes, como aponta Dreher: a vertente alemã e a vertente inglesa.<sup>372</sup> A alemã, mais antiga, caracteriza-se por ter uma construção complexa oriunda do termo usado por Lutero para afirmar o que era simplesmente “concorde com o evangelho”, ou seja, com o “euangélion” (εὐαγγέλιον): a boa nova, a boa notícia da salvação da humanidade por Cristo Jesus com sua morte redentora na cruz. Os seguidores das ideias de Lutero eram então os *Evangelische* - os “segundo o evangelho”. O historiador do cristianismo americano Mark Noll já destaca um caráter polêmico do termo conforme usado por Lutero no momento em que este o utilizava para apontar as diferenças daquilo que entendia ter sido corrompido pela Igreja Romana.<sup>373</sup> Assim, conforme Sir Thomas More (opositor inglês da Reforma) reconhece na Inglaterra já em 1531<sup>374</sup>, os *Evaungelicalles* eram aqueles que advogavam em favor da Reforma e aderiam aos seus princípios. Segundo Noll, no calor do conflito, as conotações positivas e negativas do termo “evangélico” se espalharam rapidamente:

- representava a justificação pela fé, em vez de confiar nas obras humanas como o caminho para a salvação;
- defendia a suficiência única de Cristo para a salvação, em vez da mediação humana (e frequentemente corrompida) da igreja;
- olhava para o triunfo “de uma vez por todas” da morte de Cristo na cruz, ao invés da repetição do sacrifício de Cristo na missa católica;
- encontrava autoridade final na Bíblia como lida por crentes em geral, em vez de o que a Igreja Católica dizia que a Bíblia tinha de significar; e
- abraçava o sacerdócio de todos os cristãos em vez da inadequada dependência de uma classe de sacerdotes ordenados pela Igreja.<sup>375</sup>

<sup>372</sup> DREHER, 2013, p. 496.

<sup>373</sup> NOLL, Mark A, **The rise of evangelicalism: the age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys**, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003, p. 14.

<sup>374</sup> BALLEINE, G. R. **A history of the Evangelical party in the Church of England**. London: Longmans, Green and Co., 1951, p. 40 apud BEBBINGTON, David, **Evangelicalism in modern Britain: a history from the 1730s to the 1980s**, London: Routledge, 1993, p. 1.

<sup>375</sup> Orig.: *In the heat of conflict, the positive and negative connotations of ‘evangelical’ multiplied rapidly: • it stood for justification by faith instead of trust in human works as the path to salvation; • it defended the sole sufficiency of Christ for salvation instead of the human (and often corrupted) mediations of the church; • it looked to the once-for-all triumph of Christ’s death on the cross instead of the repetition of Christ’s sacrifice in the Catholic mass; • it found final authority in the Bible as read by believers in general instead of what the Catholic Church said the Bible had to mean; and • it embraced the priesthood of all*

Com o tempo, o termo foi usado para designar coletivamente os luteranos e calvinistas, principalmente após a Paz de Vestfália (1648). Já em 1817, por decreto do Rei da Prússia, reformados e luteranos foram unidos em uma Igreja Cristã Evangélica, e as comunidades a ela congregadas chamaram-se evangélicas, fossem elas evangélico-luteranas ou evangélico-reformadas.<sup>376</sup> Essa foi a chamada Igreja Unida da Prússia (*Evangelische Kirche in den Königlich-Preußischen Landen*), que teve vários de seus membros desembarcando no sul do Brasil ao longo do século XIX.<sup>377</sup> Esses evangélicos, agora brasileiros, representam, grosso modo, o que é frequentemente chamado de protestantismo de imigração. Ainda hoje, no Brasil e em outras partes do mundo, as igrejas luteranas bem como as que remontam à esteira desta tradição Prussiana, sejam elas Unidas ou Reformadas, preservam o nome evangélico/a em seus títulos, ecoando esta tradição secular: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), Igreja Evangélica Luterana de Papua Nova Guiné, Igreja Evangélica Luterana de Tamil Nadu, na Índia, dentre diversas outras.<sup>378</sup>

No entanto, o movimento evangélico no Brasil e na América Latina conforme o conhecemos hoje foi moldado muito mais pela vertente anglo-saxã do termo, através de missionários norte-americanos e britânicos (entre estes, vários escoceses) - o conhecido Protestantismo de Missão, chegado à América Latina a partir de 1840.<sup>379</sup> Por isso, nossas fontes de consulta se voltam primordialmente para o mundo anglo-saxão, com alguma ênfase em autores estado-unidenses, pois as pontes de contato entre os evangelicalismos de lá e daqui são muitos, inclusive no que tange às relações com a ciência.

Estes missionários, como bem ressalta Bonino, embora provenientes de uma diversidade geográfica e confessional marcada (batistas, presbiterianos, congressionais, metodistas, em sua maioria), compartilhavam um horizonte teológico

---

*Christian believers instead of inappropriate reliance upon a class of priests ordained by the church.* NOLL, 2003, p. 14.

<sup>376</sup> DREHER, 2013, p. 498.

<sup>377</sup> FISCHER, Joachim H. Identidade Confessional. **Estudos Teológicos**, v. 43, n. 1, p. 29-42, 2003.

<sup>378</sup> Interessante notar que na Alemanha atual, usa-se o termo *evangelikal* como designação associada ao *evangelical*, já o tradicional *evangelisch* continua sendo usado para designar as igrejas luteranas, reformadas e unidas.

<sup>379</sup> BONINO, José Míguez. **Rostos Do Protestantismo Latino-americano**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003, (orig. 1995) p. 31.

em comum, cuja origem discutiremos adiante, mas que pode ser identificado por algumas características bastante distintivas que compõem o *ser evangélico*,<sup>380</sup> desde a sua origem e até hoje. Quais seriam então essas características?

### 3.2.1 O quadrilátero de Bebbington

Devido às muitas mudanças no evangelicalismo ao longo do tempo, muitas das quais devidas aos caracteres locais que a expansão do movimento acabou por ocasionar, o célebre historiador britânico David Bebbington afirma que a única maneira de definir os evangélicos é analisar as características que persistiram ao longo do tempo, identificando o grupo a partir dos aderentes a estas características. Em outras palavras, a diferença entre os evangélicos e os outros grupos cristãos que ao longo da história estavam “ao lado” não estava exatamente na substância das doutrinas em que criam, mas sim na proeminência que alguns pontos da doutrina assumiram ao longo do tempo.<sup>381</sup> Daí, já se pode concluir que o evangelicalismo se trata de um movimento transdenominacional, multifacetado e com diversos desdobramentos e variações. Neste contexto, Bebbington enuncia seu famoso “quadrilátero” do evangelicalismo, ressaltando aquilo que ao longo da história tem sido a marca do “ser evangélico”:

Existem quatro qualidades que têm sido as marcas especiais da religião evangélica: o **conversionismo**: a crença de que as vidas necessitam ser mudadas; o **ativismo**: a expressão do evangelho no esforço; o **biblicismo**: uma importância especial para a Bíblia; e o que pode ser chamado de **crucicentrismo**, uma ênfase sobre o sacrifício de Cristo na cruz. Juntos, eles formam um quadrilátero de prioridades que é a base do evangelicalismo.<sup>382</sup> (grifos nossos)

O conversionismo é uma identificação com o chamado “novo nascimento”, uma referência à conversa de Jesus com Nicodemus relatada no evangelho de João 3:1-15. Por isso, até hoje nos Estados Unidos é comum ouvirmos a expressão: “Sou um *born-again christian*” (Sou um cristão nascido de novo). O ativismo denota um engajamento energético e individualista em deveres sociais e pessoais. O biblicismo de que fala Bebbington é simplesmente a absoluta supremacia da Bíblia como

<sup>380</sup> BONINO, 2003, p. 31.

<sup>381</sup> RYLE, J.C. **Knots Untied**. London, 1896 ed., p. 9 apud BEBBINGTON, 2003, p. 2.

<sup>382</sup> Orig.: *There are the four qualities that have been the special marks of Evangelical religion: conversionism, the belief that lives need to be changed; activism, the expression of the gospel in effort; biblicism, a particular regard for the Bible; and what may be called crucicentrism, a stress on the sacrifice of Christ on the cross. Together they form a quadrilateral of priorities that is the basis of Evangelicalism.* BEBBINGTON, 2003, p. 2-3.

autoridade religiosa. Todas as crenças para o evangélico são postas à prova à luz da Bíblia, e se a crença não se sustenta à luz do livro sagrado, deve ser rejeitada. Se é bíblica, deve ser aceita e crida. A Bíblia, citando um antigo clichê evangélico, é a autoridade máxima em matéria de fé e prática. Por fim, o crucicentrismo é o foco no trabalho de Cristo na cruz como o âmago da “verdadeira religião”.<sup>383</sup>

O historiador Barry Hankins nos lembra da íntima relação de alguns pontos do evangelicalismo segundo Bebbington com os *Solas* da reforma protestante.<sup>384</sup> Para Hankins, o *Sola Fides*, salvação pela fé apenas, reflete-se na aceitação pela fé de que o indivíduo nada poderia fazer pela sua salvação, mas que tudo foi feito por Cristo na cruz – crucicentrismo. O *Sola scriptura* denota a percepção protestante de que somente a Escritura Sagrada poderia ter valor como regra de fé, e não em conjunto com a tradição da igreja – essencialmente biblicismo.

O “quadrilátero de Bebbington” como tem sido chamado, possui impressionante consenso na bibliografia por prover um útil e conciso sumário do que é necessário para alguém se chamar evangélico. Ao longo da história, no entanto, diferentes períodos e movimentos colocaram a ênfase em pontos diferentes do quadrilátero.

Segundo Bebbington, nos anos iniciais do avivamento inglês, havia uma ênfase no **conversionismo** e no **crucicentrismo**. John Wesley costumava destacar duas doutrinas como fundamentais: a justificação, ou seja, o perdão dos pecados humanos através da morte expiatória de Cristo, e o novo nascimento, a renovação da nossa condição humana caída na hora da conversão.<sup>385</sup> Ao longo do Séc. XVIII, o ativismo, embora não doutrinariamente explorado, manifestou-se de forma evidente através dos grandes encontros de avivamento, que trouxeram o evangelicalismo de forma contundente à América. Já o biblicismo, característica marcante do evangelicalismo atual (e crucial para a emergência do fundamentalismo) era pouco explorado nestes primórdios, pois todas as tradições protestantes tinham a Bíblia em alta estima.

---

<sup>383</sup> NOLL, Mark A., **America's God: from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2002, p. 5.

<sup>384</sup> HANKINS, Barry. **American evangelicals: a contemporary history of a mainstream religious movement**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008, p.3.

<sup>385</sup> WESLEY, 1985, p.187 apud BEBBINGTON, 2003, p. 3.

Já no séc. XIX, algumas definições do que seria ser evangélico focavam-se no caráter polêmico diante dos grupos contemporâneos. Assim, em 1888, por exemplo, a Associação Batista de Londres declarou que

a palavra "evangélico" foi adotada por aqueles que sustentam a divindade de nosso Senhor, em oposição ao Socinianismo; a morte substitutiva da cruz, em oposição ao sacramentalismo; a simplicidade da comunhão da Ceia do Senhor, em oposição à doutrina da presença real. Certamente há também outras referências [...] em oposição àqueles que negam a infalibilidade da Escritura, por um lado, e que afirmam outra provação para o impenitente morto na outra.<sup>386</sup>

Tal noção de definir o ser evangélico de modo a se contrapor a outro(s) grupo(s) encontrou eco de modo especialmente forte no Brasil do início do século XX, perdurando por quase todo o século, de forma que ser evangélico significava, essencialmente, não ser católico romano.

Mas Bebbington não é o único a tentar definir as marcas do evangelicalismo. Vejamos brevemente algumas outras definições. J. I. Packer destaca algumas crenças como basilares do ser e crer evangélico:

A autoridade das Sagradas Escrituras; a pecaminosidade da raça humana; a expiação por Cristo na cruz; a necessidade de conversão, ou experiência de novo nascimento; o mandato missionário imperativo para todos os cristãos.<sup>387</sup>

George Marsden define assim a crença evangélica:

O credo essencial do evangélico inclui: (1) a doutrina reformada da autoridade final da Bíblia, (2) o verdadeiro caráter histórico do plano da salvação de Deus lembrado na Escritura, (3) a salvação para a vida eterna baseada na obra redentora de Cristo, (4) a importância de evangelismo e missões, e (5) a importância de uma vida espiritualmente transformada.<sup>388</sup>

Alister McGrath sugere uma definição operante do evangelicalismo, que segundo ele, "é essencialmente coligatório, em que acha sua identidade em relação a uma série de temas e interesses centrais interativos, incluindo os seguintes":

1. Um enfoque, tanto devocional como teológico, na pessoa de Jesus Cristo, especialmente sua morte na cruz; 2. A identificação da Escritura como

<sup>386</sup> Orig.: *Likewise the ministers of the London Baptist Association set about defining Evangelicalism negatively. 'In our view', they announced in 1888, 'the word "evangelical" has been adopted by those who have held the Deity of our Lord, in opposition to Socinianism; the substitutionary death of the cross, in opposition to Sacramentarianism; the simplicity of the communion of the Lord's Supper, in opposition to the doctrine of the Real Presence. It certainly has also further references...in opposition to those who deny the infallibility of Scripture on the one hand, and who assert another probation for the impenitent dead on the other.'* BEBBINGTON, 2003, p. 4.

<sup>387</sup> CAVALCANTI, Robinson. **Igreja Evangélica**: Identidade, Unidade e Serviço. Série 45 anos. Viçosa, MG: Ed. Ultimato, 2007, p.8.

<sup>388</sup> Orig.: *The essential evangelical belief include (1) the Reformation doctrine of the final authority of the Bible, (2) the real historical character of God's saving work recorded in Scripture, (3) salvation to eternal life based on the redemptive work of Christ, (4) the importance of evangelism and missions, and (5) the importance of a spiritually transformed life.* MARSDEN, 1991, p. 4.

autoridade suprema em matéria de espiritualidade, doutrina e ética; 3. Uma ênfase na conversão ou no "novo nascimento", como uma experiência religiosa que transforma a vida; 4. Uma preocupação em compartilhar a fé, especialmente por meio da evangelização.<sup>389</sup>

Vemos que em todas as definições, o quadrilátero de Bebbington está de alguma forma presente, ampliado, explicado, mas presente. Por último, queremos destacar o chamado “pentágono de Larsen”, que ampliou de forma muito útil o esforço para definir o evangelicalismo:

Um evangélico é: 1) um protestante ortodoxo; 2) que mantém a tradição das redes cristãs globais decorrentes dos movimentos de reavivamento do século XVIII associados com John Wesley e George Whitefield; 3) que tem em sua vida cristã um lugar proeminente para a Bíblia como divinamente inspirada, a autoridade final em questões de fé e prática; 4) que enfatiza a reconciliação com Deus através da obra expiatória de Jesus Cristo na cruz; e 5) que enfatiza a obra do Espírito Santo na vida do indivíduo, a fim de efetuar a conversão e uma vida de contínua comunhão com Deus e serviço a Deus e aos outros, incluindo o dever de todos os fiéis a participar na missão de proclamar o evangelho a todas as pessoas.<sup>390</sup>

A definição de Larsen é de extrema importância por razões que ele próprio explica. O quadrilátero de Bebbington requer um contexto para ser entendido – o que foi pressuposto para o autor ou é revelado no próprio título da obra em que é apresentado. Na ausência do contexto histórico, Larsen alerta,

Poderia se argumentar que São Francisco de Assis foi um evangélico. São Francisco, afinal, teve uma experiência clara e dramática de conversão; ele estava tão comprometido com o ativismo que foi o pioneiro dos frades itinerantes entre as pessoas, pregando o evangelho e ministrando às necessidades físicas ao invés de serem monges de clausura; seu biblicismo foi tão completo que sua *Regra* foi composta principalmente de citações diretas da Escritura; seu crucicentrismo foi tão profundo que atingiu o seu ponto culminante nos estigmas. Pelo que eu sei, São Francisco pode ter sido um melhor cristão e mais comprometido com os distintivos do quadrilátero (genericamente concebido) do que qualquer evangélico, tal como definido [por Bebbington], que já viveu. Mas uma definição do evangelicalismo que incluía santos medievais católicos romanos não seria muito útil para delinear o escopo de projetos acadêmicos.<sup>391</sup>

Hankins conclui de forma resumida que “o evangelicalismo moderno, como o termo é usado hoje, pode ter tido o seu início durante a Reforma Protestante, mas recebeu a sua forma distintiva no mundo de fala Inglesa durante os avivamentos do

<sup>389</sup> MCGRATH, Alister. **Paixão pela verdade**: a coerência intelectual do evangelicalismo. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 20.

<sup>390</sup> LARSEN, Timothy; TRIER, Daniel (Orgs.). **The Cambridge Companion to Evangelical Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.1.

<sup>391</sup> LARSEN; TRIER, 2007, p. 1

século dezoito.”<sup>392</sup> Estes avivamentos foram “períodos de incomum resposta à pregação do evangelho associados à esforços incomuns de santidade na vida pessoal”<sup>393</sup>, e se espalharam principalmente pela Inglaterra, onde o período se chamou Avivamento Evangélico” (*Evangelical Revival*), tendo os irmãos John (1703-1791) e Charles Wesley (1707-1788), além de George Whitefield (1714-1770) como figuras mais importantes. Pela influência de Whitefield, o movimento chegou a “Nova Inglaterra”, onde foi chamado “Grande Despertamento” (*Great Awakening*).

O bispo anglicano Robinson Cavalcanti resume as origens do movimento evangélico da seguinte forma:

O evangelicalismo tem sua origem no interior da Igreja da Inglaterra no século XVIII. Havia, desde o século XVI, a herança da ala mais protestante da Igreja [anglicana] (“igreja baixa” [low church]), com a influência luterana e calvinista e a presença de puritanos que optaram pela permanência na instituição. Com os irmãos John e Charles Wesley, George Whitefield e John Fletcher vem a influência arminiana.<sup>394</sup>

Mark Noll, aprofundando o que disse Cavalcanti, destaca os três movimentos anteriores que diretamente contribuíram para o Avivamento Evangélico.

A irrupção pública de piedade que ficou conhecida como Avivamento Evangélico [*Evangelical Revival*] na Grã-Bretanha e Grande Despertamento [*Great Awakening*] na América não surgiu do nada. [O avivamento] tomou forma sob a influência direta de três movimentos cristãos anteriores: **uma rede calvinista internacional** em que o **Puritanismo Inglês** ocupava uma posição central, o **reavivamento pietista** do continente europeu e uma **tradição da Alta Igreja Anglicana** [*High Church*] de espiritualidade rigorosa e organização inovadora. Por sua vez, esses movimentos específicos foram indicações de grandes mudanças religiosas que começaram com a Reforma.<sup>395</sup> (tradução e grifos nossos)

Assim, estes cristãos influenciados pelos movimentos acima e identificados com o espírito dos grandes avivamentos na América e com o “despertar evangélico” na Inglaterra compunham esse grupo chamado “evangélicos”. Segundo Noll, na

<sup>392</sup> HANKINS, 2008, p. 4.

<sup>393</sup> Orig.: *A series of revivals – or intense periods of unusual response to gospel preaching linked with unusual efforts at godly living – [...]*. NOLL, 2003, p. 15.

<sup>394</sup> CAVALCANTI, Robinson. As origens do evangelicalismo. *Revista Ultimo*, Ed. 253, Julho-Agosto de 1998. Disp. em: <<http://www.ultimo.com.br/revista/artigos/253/as-origens-do-evangelicalismo>> Acesso em: 15 jul 2015. Apesar do que diz Cavalcanti, Mark Noll destaca também a influência de grupos piedosos da “Alta Igreja” Anglicana, como veremos a seguir.

<sup>395</sup> Orig.: *The public upsurge of piety that became known as the Evangelical Revival in Britain and the Great Awakening in America did not arise out of thin air. When revival came, it took shape under the direct influence of three earlier Christian movements: an international Calvinist network in which English Puritanism occupied a central position, the pietist revival from the European continent and a High Church Anglican tradition of rigorous spirituality and innovative organization. 1 In turn, these specific movements were themselves indications of the great religious changes that began with the Reformation.* NOLL, 2003, p. 45.



prática, eles poderiam ser distinguidos por um conjunto de convicções, práticas, hábitos e oposições que poderia ser facilmente identificado com o movimento pietista da segunda metade do século XVII. Tal movimento ocorreu quando igrejas estatais luteranas e reformadas do continente europeu (Alemanha, Suíça, Holanda, dentre outras) passaram por processos diversos de despertar espiritual que enfatizavam, dentre outros pontos, uma renovação da espiritualidade interna da pessoa, uma participação mais efetiva dos leigos na vida diária do cristianismo, menor rigidez na liturgia e um uso mais amplo da Bíblia por todos na igreja. Tais pontos se popularizaram através da obra de Philipp Jakob Spener (1635-1705), um ministro luterano de Frankfurt, que publicou o manifesto altamente influente *Pia Desideria* (A Piedade que Desejamos). Segundo Noll, os principais temas do pietismo antecipariam os principais temas do evangelicalismo.<sup>396</sup>

### 3.3 O evangelicalismo como fenômeno tipicamente iluminista

“A versão evangélica do protestantismo foi criada pelo Iluminismo.”<sup>397</sup> Essa é a conclusão de Bebbington após analisar o ambiente sócio-político e religioso-filosófico no qual emergiu o fenômeno evangélico, desde seu começo na Europa como no seu crescimento e consolidação na América. Analisaremos brevemente as razões que levam Bebbington a chegar a tal conclusão, que ele mesmo assume ser pouco ortodoxa, mas que, contudo, tem sido considerada paradigmática nas análises mais atuais do movimento evangélico. Tal conclusão nos ajudará, em parte, a explicar as raízes do movimento fundamentalista dentro do evangelicalismo, e compreendê-lo melhor.

Ao longo do século XX, o movimento iluminista foi normalmente visto como “irreligioso”, senão anti-religioso, sendo, portanto, incomum associar os avivamentos de Wesley, Jonathan Edwards e outros ao espírito do Iluminismo. O ataque a religião organizada e revelada desferido por Voltaire é um típico exemplo da ideia vigente de que o Iluminismo representa a razão banindo a superstição.<sup>398</sup> Estas análises viam a

---

<sup>396</sup> NOLL, 2003, p.15. Para outros movimentos de avivamento influenciados pelo pietismo (ou mesmo de origem independente), cf. WARD, W. Reginald. **The Protestant Evangelical Awakening**. Cambridge, England ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992.

<sup>397</sup> BEBBINGTON, 2003, p. 74.

<sup>398</sup> Cf., por exemplo, GAY, Peter. **The Enlightenment**: an interpretation. New York: Knopf, 1966.

ciência de Isaac Newton e seus métodos de investigar a realidade usando a razão como inspiradoras a uma geração de pensadores que buscava libertar-se dos limites impostos pelos dogmatismos da religião revelada como modo único de conhecer a realidade. O deísmo inglês tornava-se uma filosofia popular que refletia este espírito, rejeitando um Deus pessoal que interfere e se revela ao mundo. Em vista disso, os avivamentos foram por muito tempo vistos como uma reação a esta maré de racionalismo, e Bebbington concede que sim, os evangélicos viam um compromisso exacerbado com a razão como uma grande causa de “morte espiritual”, refletindo o mais puro espírito pietista (um dos antecedentes principais do espírito do evangelicalismo). Wesley, por exemplo, possui textos em que parece encorajar uma retirada do mundo do intelecto em direção às disposições do coração.<sup>399</sup>

No entanto, não era essa a visão que o próprio Wesley tinha de si mesmo. Segundo Bebbington, embora rejeitando o ceticismo do Iluminismo, sua mente estava, sim, moldada pelo espírito intelectual de sua época: “É um princípio fundamental conosco [...] que renunciar à razão é renunciar à religião, que a religião e a razão vão de mãos dadas e que toda a religião irracional é falsa religião.”<sup>400</sup> Suas crenças sobre tolerância religiosa, livre arbítrio, antiescravidão, e sua rejeição ao “entusiasmo”, são afinidades iluministas, bem como o próprio otimismo evangélico da época.<sup>401</sup>

O espírito iluminista do evangelicalismo para Bebbington residia principalmente no empirismo de John Locke (1632-1704). Locke advogava em seu “*An Essay concerning Human Understanding*” (1690) que todo o conhecimento que pudesse ser adquirido provinha de experiência adquirida através dos cinco sentidos. Era um tratado polêmico contra a ideia racionalista anterior de “ideias inatas”. A teologia dos avivalistas, principalmente Edwards e Wesley abraçou a ideia, relacionando com a questão premente na época de “como podemos ter certeza da salvação em Cristo?” Segundo Bebbington, a “doutrina da certeza” (“*doctrine of assurance*”) foi a força motriz do avivamento inglês, sendo profundamente iluminista,

---

<sup>399</sup> Por exemplo, “*I design plain truth for plain people*’. [...] therefore I abstain from philosophical speculations, intricate reasonings, show of learning, difficult words, technical terms and an educated manner of speaking.” WESLEY, John. **The works of John Wesley**. OUTLER, Albert Cook (Ed.). Nashville: Abingdon Press, 1984, p. 104, apud BEBBINGTON, 2003, p. 51.

<sup>400</sup> Orig.: *It is a fundamental principle with us [...] that to renounce reason is to renounce religion, that religion and reason go hand in hand, and that all irrational religion is false religion*. WESLEY, John. Wesley to Dr Thomas Rutherford, 28 March 1768. **Letters**, ed. Telford, Vol. 5, p. 364, apud BEBBINGTON, 2003, p. 52.

<sup>401</sup> SEMMEL, B. **The Methodist Revolution**. London: Heinemann, 1974, pp. 87-96, apud BEBBINGTON, 2003, p. 52.

pois respondia com eficácia à uma teologia que via a vida cristã como uma constante batalha, seja contra o pecado, a dúvida, as inclinações da carne, ou a tentação. “Talvez a inclinação ao pecado era nela mesmo um sinal de que a graça de Deus não havia ainda sido implantada no coração.”<sup>402</sup>

Jonathan Edwards, em seus cultos de avivamento, entrevistava as pessoas que diziam ter sido impactadas pela mensagem e convertidas e fazia uma espécie de *checklist*, para assegurar-las de que eram realmente salvas, sendo assim, verdadeiros cristãos. Isso ia de encontro com a prática puritana herdada, que os encorajava a lutar com seus próprios medos e dúvidas por um período prolongado. Ele então sistematizou esses pontos que validavam a conversão em seu “*The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*” (1741). Nele, Edwards “criou um *framework* de interpretação da experiência cristã.”<sup>403</sup> Era agora possível SABER se Deus havia tocado a pessoa, pois, na experiência de conversão, Deus através do Espírito Santo origina dentro dela um “novo sentido”, tão real quanto a visão ou o olfato, dizia Edwards, para coisas espirituais.<sup>404</sup>

A epistemologia – teoria do saber ou do conhecimento – recebia um novo fôlego do empirismo de Locke, e o interesse por essa área da filosofia era típico dos tempos de Edwards. Aceitando-se o axioma de que o conhecimento vinha pela experiência, filósofos e pensadores adaptavam e modificavam a análise de Locke. Assim, Francis Hutcheson (1694–1746), por exemplo, propôs que os seres humanos possuem um “senso moral” para discernir certo e errado, sendo análogo ao “novo senso” de Edwards. Respondendo ao espírito Lockeano da época – conhecimento adquirido pelos sentidos é certo -, ele estava postulando uma capacidade de conhecimento religioso aceitável aos filósofos de sua era.<sup>405</sup>

Paralelo a isso, Bebbington lista uma série de pressupostos iluministas que permeavam o pensamento evangélico no início do movimento, e que sustentam muito da racionalidade evangélica até hoje. Dentre estes, ele destaca o método indutivo advindo das ciências naturais exemplificado por Isaac Newton, que demonstrou o

---

<sup>402</sup> Orig.: *Perhaps the inclination to sin was itself a sign that God's grace had not yet been planted in the heart.* BEBBINGTON, 2003, p. 44.

<sup>403</sup> BEBBINGTON, 2003, p. 47.

<sup>404</sup> EDWARDS, Jonathan. **Religious affections**. New Haven : Yale University Press, 1959, p. 205, apud BEBBINGTON, 2003, p. 47.

<sup>405</sup> BEBBINGTON, 2003, p. 48.

poder deste método de investigação científica para explicar a realidade. Edwards, por exemplo, rejeitava qualquer visão construída sobre “o que nossa razão nos levaria a supor sem, ou anteriormente à, experiência.”<sup>406</sup> Hipóteses deveriam ser testadas com experiências, e analisando os eventos particulares, poder-se-ia estabelecer as regras gerais – o cerne do método da indução. Wesley foi forçado a admitir que erros com relação à trindade poderiam acompanhar uma piedade real quando ele se deparasse com um exemplo disso, pois “não posso discutir contra fatos”, declarou.<sup>407</sup> Esta abordagem é a aplicação religiosa do “baconianismo” de que já falamos no capítulo anterior, em alusão a Francis Bacon, pai do método indutivo, também chamado de “evidencialista”.<sup>408</sup> Tal método, cria-se, proveria a melhor maneira de estudar e organizar não só as ciências físicas, mas também a ética, a epistemologia, as ciências sociais, a teologia, bem como a interpretação bíblica. Falaremos em mais detalhes disso mais adiante, mas já cabe ressaltar que esta observação está no cerne das questões evangélicas com a doutrina da inerrância das Escrituras e conseqüentemente na relação do evangelicalismo com a ciência da evolução.

Os exemplos na literatura da época trazidos por Bebbington, Noll, Harris e os demais citados aqui são muitos, o que mostra sem sombra de dúvida que os primeiros evangélicos tinham o método baconiano em alta estima, e conseqüentemente, não viam um possível embate entre a ciência e a religião evangélica nascente. Pelo contrário, a ciência e o método baconiano era a maneira de revelar a mente de Deus e apontar para ele, conforme vimos no capítulo anterior. A Teologia Natural estava em alta, e o argumento do planejador inteligente servia de arcabouço teórico para uma síntese da ordem social e natural que era divinamente comandada, dando estabilidade a uma Inglaterra passando por período de turbulência social, política e religiosa, incluindo a suspeita e ceticismo com a religião hierárquica e organizada.<sup>409</sup>

O crescimento do interesse pela teologia natural refletia, portanto, uma percepção cada vez maior na igreja inglesa de que um apelo apologético à regularidade da natureza seria muito mais eficaz e produtivo na esfera pública do que a confiança num texto sagrado ou instituição, que eram cada vez mais vistos com desconfiança. Assim, a teologia natural era considerada uma ferramenta apologética especialmente promissora num contexto cultural que

<sup>406</sup> MILLER, Perry. **Jonathan Edwards**. New York: W. Sloane Associates, 1949, p. 45 apud BEBBINGTON, 2003, p. 57.

<sup>407</sup> WESLEY, J. **The Arminian Magazine**, May 1786. Oxford: J. Fry & Company., p. 253, apud BEBBINGTON, 2003, p. 57.

<sup>408</sup> BOZEMAN, Theodore Dwight. **Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum Religious Thought**. Chapel Hill, 1977, apud BEBBINGTON, p. 58.

<sup>409</sup>. MCGRATH, 2016, p. 60-61ss.

havia testemunhado uma erosão significativa da estima dada à Bíblia e à igreja.

Tal tradição da Teologia Natural perdurou, como vimos, por praticamente dois séculos, com modificações, é claro. Mas a essência de se olhar para a natureza através do método indutivo baconiano e com ela defender a fé cristã permaneceu essencial para o cristianismo, e em especial para o movimento evangélico. E, é claro, essa mesma abordagem definiu o que é e como se faz ciência até hoje.

Essa apologética científica, fruto do baconianismo, é advinda claramente da corrente filosófica dominante à época, hoje tida como a filosofia basal do evangelicalismo e do posterior fundamentalismo cristão: o *Common Sense Realism*, Realismo do Senso Comum Escocês ou “Realismo Ingênuo”. Tal corrente foi fundamental na constituição da nação que viria definir o evangelicalismo pelos séculos a seguir, os Estados Unidos da América.

### 3.4 O Realismo do Senso Comum Escocês

Popularizado pelos escritos de Thomas Reid (1710-1796), o Realismo Escocês foi a tentativa de combater o Idealismo, que Reid atribuía a Locke e, em última análise, a Aristóteles. Segundo Locke, os objetos diretos da nossa percepção não são realidades externas, mas ideias na mente que representam a realidade de alguma forma. Locke apoiou-se nas ideias de Descartes, que distinguia as qualidades da matéria em primárias e secundárias. As primárias seriam “extensão” e “movimento” e seriam essenciais à matéria, enquanto que as secundárias, como cor, cheiro, gosto não residiriam na matéria em si, mas na mente enquanto percebe os objetos. Locke diria então que as qualidades secundárias seriam potências para produzir várias sensações em nós pelas suas qualidades primárias.<sup>410</sup> O bispo George Berkeley (1685-1753) avançou ainda mais essas ideias, afirmando que tanto as qualidades primárias como as secundárias existem apenas na mente, e não há realidade material separada da mente humana. O mundo real é definido pelas ideias, o que Hume levou ao extremo afirmando que a existência externa de objetos materiais nem mesmo existe, senão no mundo das ideias.<sup>411</sup> Isso abria portas para um “ceticismo da

---

<sup>410</sup> HARRIS, 1998, p.97.

<sup>411</sup> HARRIS, 1998, p.98.

realidade”, pois não haveria como ter confiança em nada do mundo real, já que ele seria unicamente produto das ideias mentais.

Em direta oposição a estas noções, Reid lançou-se a defender a crença do senso comum de que nós percebemos objetos e não apenas ideias de objetos, ou seja, percebemos a realidade externa diretamente. Implícito nesse raciocínio está uma “teoria imagética da linguagem”, que preconiza que as palavras são diretamente conhecidas pela mente e que são representações diretas dos objetos aos quais se referem. Nas palavras de Reid: “A linguagem é a imagem expressa e a figura dos pensamentos humanos, e, a partir da imagem, podemos tirar algumas conclusões sobre o original [o objeto a que se refere a linguagem].”<sup>412</sup>

Assim, a mente nos coloca em relação direta com o objeto e não com uma ideia daquele objeto, e a memória, como produto da mente e expressa como linguagem, serve como fonte confiável sobre eventos passados na nossa própria experiência. Dessa forma, o testemunho poderia servir, sob determinadas circunstâncias, para nos informar sobre eventos reais na experiência de outros, e não apenas como o ponto de vista do repórter, raciocínio que dava uma legitimidade enorme aos relatos dos autores bíblicos sobre eventos que eles supostamente viram e relataram.

Tal filosofia, nas palavras de Harris, “baseava-se no pressuposto de que Deus não nos daria um conjunto de faculdades – os sentidos – para nos enganar, e outra – a razão – para descobrir que fomos enganados.”<sup>413</sup> Para Reid, nossas experiências não eram mediadas por cópias de impressões na mente, como dizia Hume, mas sim, imediadas.

Os evangélicos preferem a solução direta e realista de Reid para o ceticismo em detrimento da solução de Kant. Sua diferença com os não-evangélicos pode ser entendida em um nível filosófico em termos da distinção entre a fé do senso comum na capacidade de saber coisas em si mesmas e a negação kantiana de que isso seja possível. Kant distinguia entre impressões mentais (fenomenais) e as coisas em si (numênicas). Ele negou que os nossos sentidos nos dão acesso à verdade das coisas em si, uma vez que sempre processamos a informação. Kant concedia, assim, um papel significativo à consciência humana na construção da verdade: o mundo como nós o conhecemos é percebido de acordo com conceitos que lhe são

---

<sup>412</sup> Orig.: *Language is the express image and picture of human thoughts; and from the picture we may draw some certain conclusions concerning the original [object to which language refers].* REID, Thomas. **Philosophical Works**. Wildesheim, Germany: Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, vol. 1, p. 440, apud SMITH, Christian. **The Bible Made Impossible: Why Biblicalism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture**. Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2012, p. 56.

<sup>413</sup> Orig.: *[...] was based on the assumption that God would not give us one set of faculties—the senses—to deceive us, and another faculty—reason—to unearth the deception.* HARRIS, 1998, p. 98.

impostos. E os evangélicos são cautelosos com o subjetivismo acarretado pela proposta de Kant.<sup>414</sup>

Mark Noll esclarece ainda mais, mostrando como tal noção kantiana não combina com a maneira evangélica de ver a realidade:

Evangélicos são "realistas" no sentido de que eles acreditam que o mundo goza de uma existência independente além da sua percepção pelos seres humanos, que a essência precede a existência, e que a mente é capaz de perceber a existência além de si mesma com pelo menos alguma precisão. [Eles são] quase sempre pré-, anti-, ou (em alguns poucos casos) pós-kantianos. Alguns evangélicos podem estudar Kant com algum fruto, mas quase nenhum aceita a conclusão kantiana de que a mente humana é o elemento determinante da ontologia e ética.<sup>415</sup>

Este aspecto realista na filosofia de Reid agrada o modo de pensar evangélico e, principalmente, o modo de ler e interpretar a Bíblia. Segundo esta abordagem realista, ela contém não apenas ideias subjetivas a respeito de eventos mas sim os eventos reais em si mesmos, o que caracteriza a natureza da verdade bíblica como objetiva. Por isso, evangélicos tendem a ver com muita suspeita tentativas de subjetivação da verdade bíblica típicas de muito da filosofia moderna e contemporânea.<sup>416</sup>

Outro elemento no Realismo Escocês é a adoção de princípios da filosofia do senso comum, notadamente de James Beattie (1735-1803) e James Oswald (1727-1793). Reid argumentava que existiam princípios de senso comum que são inerentes a nossa constituição, são confiáveis e agem como os princípios primários do conhecimento. Tais princípios seriam autoevidentes, seus contrários absurdos e sua negação impossível na prática. Ao tentar negá-los, eles já são assumidos e

---

<sup>414</sup> Orig.: *Evangelicals prefer Reid's directly realist solution to skepticism, over Kant's solution. Their differences with non-evangelicals may be understood on a philosophical level in terms of the distinction between the Common Sense faith in the ability to know things in themselves and the Kantian denial that this is possible. Kant distinguished between (phenomenal) mental impressions and (noumenal) things in themselves. He denied that our senses give us access to the truth of things in themselves since we always process our information. Kant thus accorded a significant role to human consciousness in constructing truth: the world as we know it is perceived in accordance with concepts we have imposed upon it. Evangelicals are wary of the subjectivism entailed by Kant's proposal.* HARRIS, 1998, p. 98-99.

<sup>415</sup> Orig.: *Evangelicals are 'realists' in the sense that they believe that the world enjoys an independent existence apart from its perception by humans, that essence precedes existence, and that the mind is capable of perceiving existence beyond itself with at least some accuracy. [They are] almost always pre-, anti-, or (in selected cases) post- Kantian. A few evangelicals may study Kant with profit, but almost none accept the Kantian conclusion that the human mind is the determining element of ontology and ethics.* NOLL, M.A. **Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America.** New York: Harper Row, 1986, p. 146.

<sup>416</sup> HARRIS, 1998, p. 99.

pressupostos implicitamente. A escola do senso comum tinha como suspeito qualquer filósofo que usasse da razão para defender conclusões contrárias ao senso comum.<sup>417</sup>

Como resposta aos questionamentos de Hume e Berkeley, de como poderíamos ter certeza que uma pedra estava realmente lá, uma vez que era produto das ideias, o influente ensaísta e poeta Samuel Johnson (1709- 1784), influenciado por Reid, teria dito que bastava chutá-la. Nas palavras de Marsden,

Reid dizia que apenas filósofos levariam essa doutrina cética a sério, devido às suas implicações absurdas. Todas as pessoas em suas plenas faculdades mentais acreditam em verdades como a existência do mundo real, causa e efeito e a continuidade do eu. A capacidade de saber essas coisas era tão natural como a capacidade de respirar ar. Se os filósofos questionavam tais verdades, tanto pior para os filósofos. O senso comum da humanidade, seja do homem por trás do arado ou do homem atrás da mesa, era o guia mais seguro para a verdade.<sup>418</sup>

O Realismo do Senso Comum Escocês adentrou o séc. XIX fornecendo a base para uma visão estritamente científica da realidade. No caso dos Estados Unidos da América, uma nação que nasceu no Iluminismo, a reverência para com a ciência como a maneira de se conhecer todos os aspectos da realidade era praticamente ilimitada. Pensadores iluministas e cristãos concordavam que o mundo era governado por uma série de leis (criadas por um Criador benevolente, diziam os cristãos) pois assim Newton descobrira, e cabe a investigação científica descobrir quais são essas leis e como funcionam para entender-se o mundo que nos cerca (e o Deus que as criou). Tais leis, se existem na Física, devem existir em todas as áreas, inclusive na moralidade, política, etc. O realismo do senso comum fornecia à nova nação uma base para se estabelecer uma ordem moral nacional.

E esta lei moral, é claro, estava descrita na Bíblia, e a faculdade do senso comum, que obviamente concordava com a Bíblia, era o padrão universal. Ao dizer que o mundo é exatamente como ele aparenta ser para os sentidos, o Realismo Escocês do Senso Comum era a pedra fundamental para construir essa estrutura empírica.<sup>419</sup>

---

<sup>417</sup> HARRIS, 1998, p. 100.

<sup>418</sup> Orig.: *Reid said that only philosophers would take this skeptical doctrine seriously with its absurd implications. Everyone in his senses believes such truths as the existence of the real world, cause and effect, and the continuity of the self. The ability to know such things was as natural as the ability to breathe air. If philosophers questioned such truths, so much the worse for philosophers. The common sense of mankind, whether of the man behind the plow or the man behind the desk, was the surest guide to truth.* MARS DEN, George M. **Fundamentalism and American Culture**. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2006, p. 15.

<sup>419</sup> MARS DEN, 2006, p. 15.



[...] um grande número de pensadores americanos, seguindo a sugestão de Thomas Reid, acreditava que o método científico indutivo de [...] Francis Bacon era o caminho certo para construir sobre esta base do senso comum. O nome de Bacon inspirava nos americanos um respeito quase reverencial pela certeza do conhecimento alcançado pela observação cuidadosa e objetiva dos fatos conhecidos ao senso comum. Se o assunto era a teologia ou a geologia, o cientista precisa apenas classificar estas certezas, evitando hipóteses especulativas.<sup>420</sup>

Era possível, de acordo com essa escola de pensamento, saber os princípios da moralidade de forma tão certa quanto é possível apreender aspectos essenciais da realidade. Assim, poder-se-ia chegar a conclusões seguras e certas sobre leis econômicas e políticas a partir de princípios morais básicos, bastando-se aplicar o método indutivo baconiano. Marsden cita o educador Francis Wayland (1796-1865) como exemplo do baconianismo em ação:

"Uma ordem seqüencial [de causas e efeitos] uma vez descoberta na moral", afirmou Wayland, "é tão invariável como uma ordem seqüencial na física." Nesta base, presidentes de faculdades, como Hopkins, Anderson, ou o próprio Wayland [educadores de grandes faculdades] poderiam com certeza apontar o caminho para a civilização cristã.<sup>421</sup>

Thomas Reid descreveu o baconianismo como "o verdadeiro método de filosofar": "A partir de fatos reais, apurados pela observação e experimentação, coletar apenas por indução as leis da Natureza, e aplicar as leis deste modo descobertas, para dar conta dos fenômenos da Natureza." Qualquer raciocínio que se desviasse destas regras deveria ser desacreditado como hipotetização – considerada por ele como "o vício dos filósofos". As hipóteses deveriam ser rejeitadas como sistemas "construídos parcialmente em fatos, e muito em cima de conjecturas". Elas ocorreriam, era dito, quando a razão "continuava para além dos fatos que lhe foram apresentados pelos sentidos e indagava sobre 'as operações secretas da natureza'." <sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> Orig.: [...] a great number of American thinkers, following the suggestion of Thomas Reid, believed that the inductive scientific method of [...] Francis Bacon was the one sure way to build on this common sense foundation. Bacon's name inspired in Americans an almost reverential respect for the certainty of the knowledge achieved by careful and objective observation of the facts known to common sense. Whether the subject was theology or geology, the scientist need only classify these certainties, avoiding speculative hypotheses. MARS DEN, 2006, p. 15.

<sup>421</sup> Orig.: "An order of sequence once discovered in morals," Wayland affirmed, "is just as invariable as an order of sequence in physics." On this basis, college presidents such as Hopkins, Anderson, or Wayland himself could with assurance point the way for Christian civilization. MARS DEN, 2006, p. 16, citando WAYLAND, Francis. **The Elements of Moral Science**, Joseph Angus (Ed.) London, 1835, p. 85 e p. 4.

<sup>422</sup> HARRIS, 1998, p. 101, citando REID, Thomas. **The works of Thomas Reid, D.D.** HAMILTON, William (Ed.) 6th. ed. Edinburgh: Maclachlan and Stewart, 1863, pp. 234, 249, 271-272.

Charles Hodge, um dos mais influentes teólogos evangélicos conservadores da segunda metade do séc. XIX, foi o mais notável adepto desse arcabouço conceitual do Realismo do Senso Comum com o método baconiano para a tarefa teológica, ditando os rumos do evangelicalismo desde então. Ele definiu a teologia como uma ciência cujo método “começa com coletar dados bem estabelecidos e a partir deles inferir as leis gerais que determinam sua ocorrência”. A Fonte de todos estes “fatos teológicos” é, obviamente, a Bíblia, que “contém todos os fatos que Deus revelou sobre si mesmo e nossa relação com ele [...]. A Bíblia contém todos os fatos ou verdades que formam o conteúdo da teologia, assim como os fatos da natureza são os conteúdos das ciências naturais.”<sup>423</sup>

Além disso, para Hodge, a Bíblia era como a natureza: acessível de forma direta, clara, límpida, objetiva, evidente<sup>424</sup>: “A Bíblia é um livro simples, [...] inteligível para as pessoas”, as quais, “em todo lugar presume-se serem competentes para entender o que está escrito”.<sup>425</sup> Bastava para tanto usar o método adequado, neste caso, o método indutivo baconiano das ciências.

Smith resume:

Dada essa visão, a tarefa da teologia consiste em coletar os fatos relevantes da Bíblia e montá-los indutivamente de acordo com a lógica inerente de suas próprias “relações internas” ao conjunto mais geral que representa a doutrina cristã sistemática. Felizmente, esse contexto filosófico assumido garantiu que os fatos bíblicos - representados nas passagens das Escrituras - seriam evidentes e claros, até mesmo unívocos, no seu significado, sua relação com outros fatos bíblicos e sua relação com o mundo. A chave para alcançar isso era tirar do caminho a subjetividade humana, a interpretação e a “especulação” e assim deixar os fatos simplesmente falarem por si mesmos.<sup>426</sup>

<sup>423</sup> Orig.: [The bible] contains all the facts or truths that God has revealed about himself and about our relationship with him. [...] The Bible is to the theologian what nature is to the man of science. It is his store-house of facts; and his method of ascertaining what the Bible teaches, is the same as that which the natural philosopher adopts to ascertain what nature teaches. HODGE, Charles. **Systematic Theology** (1871-1873), reimpr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, p. 3, 11, 17.

<sup>424</sup> O termo em inglês usado na época e até hoje para referir-se a esse atributo da Bíblia é *perspicuity* (subst.) / *perspicuous* (adj.), com tradução difícil para o português. O dicionário Merriam-Webster define assim: *perspicuous*: plain to the understanding especially because of clarity and precision of presentation. (Tradução nossa: claro, simples, direto ao entendimento, especialmente por causa de clareza e precisão de apresentação.)

<sup>425</sup> Orig.: *The Bible is a plain book. It is intelligible by the people. [...] They are everywhere assumed to be competent to understand what is written [...].* HODGE, 1977, p. 183-184.

<sup>426</sup> Orig.: *Given this outlook, the task of theology consists of collecting the relevant facts from the Bible and inductively piecing them together according to the inherent logic of their own “internal relations” into the more general whole representing systematic Christian doctrine. Happily, this assumed philosophical background guaranteed that the biblical facts—represented in passages of scripture—would be self-evident and clear, even univocal, in their meaning, their relation to other biblical facts, and their relation to the world. The key to achieving this was to get human subjectivity, interpretation, and “speculation” out of the way and so to let the facts simply speak for themselves.* SMITH, 2012, p. 56.

Charles Hodge, seu filho Alexander Hodge e seu sucessor B.B. Warfield, imersos nesse arcabouço filosófico, traçaram o caminho intelectual que tem sido marca do evangelicalismo desde então. Fazer teologia significa seguir o método indutivo baconiano, que nada mais é do que coletar, selecionar e descrever “fatos bíblicos” e chegar através deles a uma “síntese sistemática da correta doutrina”, ao invés de fantasiar vãs filosofias hipotéticas elucubradas pelos “assim chamados especialistas”.

Ora, se a “sã doutrina” está inteiramente revelada nos fatos bíblicos, e estes são claros e evidentes, é obvio que a Bíblia não pode conter erros, e assim surgem com A. Hodge e Warfield as primeiras formulações sistemáticas de uma doutrina de inerrância bíblica, que analisaremos mais adiante, pois está no cerne da dificuldade evangélica com a ciência da evolução biológica.

As formulações teológicas da chamada “*Princeton Theology*” deram-se em resposta ao ambiente intelectual em que se encontravam. Os “assim chamados especialistas com suas vãs filosofias”, principalmente alemães que não compartilhavam do ambiente criado pela filosofia do Realismo do Senso Comum, começavam a adentrar os mares teológicos norte-americanos na segunda metade do século XIX, e isso provocou uma crise em seminários e faculdades, com alguns advogando em favor dos métodos críticos e outros contra.

Esse contato do protestantismo norte-americano com a teologia vinda da Europa mudaria para sempre, não só a teologia do continente ao norte, mas toda aquela sociedade. Nas palavras de Marsden, “a velha ordem do protestantismo americano era baseada na inter-relação de fé, ciência, Bíblia, moralidade e civilização. E ela estava prestes a desmoronar.”<sup>427</sup>

### **3.5 O protestantismo americano na “era de ouro”**

Como brevemente falamos, os Estados Unidos dos anos 1870 gozavam de um otimismo sem precedentes. O clima de uma “nação cristã” próspera, que serviria de modelo de civilização ao mundo era evidente. Nas palavras de um ministro presbiteriano, “nós, como indivíduos e como nação, somos identificados com aquele

---

<sup>427</sup> Orig.: *The old order of American Protestantism was based on the interrelationship of faith, science, the Bible, morality, and civilization. It was about to crumble.* MARS DEN, 2006, p. 17.

Reino de Deus entre os homens, que é justiça, paz e alegria no Espírito Santo.”<sup>428</sup> Os grandes despertamentos ou avivamentos eram em parte responsáveis por este espírito, que atingia todas as esferas sociais. As universidades, em sua maioria cristãs,<sup>429</sup> também tiveram avivamentos em seus *campi*. O pensamento político dos *founding fathers*, que incentivava a virtude e a moralidade,<sup>430</sup> ecoava na sociedade e na igreja, pois a religião era a fonte de verdadeira virtude e moral, e quanto mais pura a religião, mais pura a moral. E o cristianismo evangélico era visto como a mais pura religião.

A pretensa superioridade do ocidente e do norte da Europa era vista como fruto de influência direta do cristianismo, e mais especificamente, do protestantismo. E os americanos estavam ainda mais orgulhosos de seus feitos em virtude de “ter demonstrado que a base moral de seu sucesso nacional poderia manter-se de forma voluntária, sem uma igreja ou religião oficial estabelecida.”<sup>431</sup>

"Em que sentido pode, então, este país ser chamado um país cristão?" perguntou o reverendo Theodore Dwight Woolsey, presidente aposentado da Universidade de Yale, em um discurso louvando a separação entre Igreja e Estado. "Nesse sentido, certamente", continuou ele, "que a grande maioria das pessoas acreditam no cristianismo e no Evangelho, que influências cristãs são universais, que a nossa civilização e cultura intelectual são construídos sobre essa base, e que as instituições são ajustadas de tal maneira, na opinião de quase todos os cristãos, de forma a fornecer a melhor esperança para espalhar e levar para a posteridade a nossa fé e nossa moralidade."<sup>432</sup>

<sup>428</sup> Orig.: *We as individuals, and as a nation, are identified with that kingdom of God among men, which is righteousness, and peace, and joy in the Holy Ghost.* PRENTISS, George L. *The National Crisis. American Theological Review*, 1<sup>st</sup> series, n. 4, Oct. 1862, pp. 674-718, apud MARSDEN, 2006, p. 11.

<sup>429</sup> Harvard, Princeton, Yale, Dartmouth (as conhecidas instituições membros da chamada *Ivy League*, nome que denota as mais prestigiadas universidades dos EUA) além de Columbia (originalmente King's College), William and Mary, Rutgers (originalmente Queen's Collge) e Brown University são alguns exemplos de universidades fundadas por cristãos para, principalmente, treinar ministros do evangelho.

<sup>430</sup> Veja por exemplo esse excerto: "*If there was one universal idea that all the founders believed about the relationship between religion and the new nation, it was that religion was necessary in order to sustain an ordered and virtuous republic.*" FEA, John. **Was America Founded as a Christian Nation?: A Historical Introduction.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2011, p. 246.

<sup>431</sup> Orig.: [...] *they had shown that the moral basis for national success could be maintained voluntarily without an officially established church.* MARSDEN, 2006, p. 12.

<sup>432</sup> Orig.: "*In what sense can this country then be called a Christian country?*" asked the Reverend Theodore Dwight Woolsey, retired president of Yale, in an address lauding separation of church and state. "*In this sense certainly,*" he continued, "*that the vast majority of the people believe in Christianity and the Gospel, that Christian influences are universal, that our civilization and intellectual culture are built on that foundation, and that the institutions are so adjusted as, in the opinion of almost all Christians, to furnish the best hope for spreading and carrying down to posterity our faith and our morality.*" MARSDEN, 2006, p. 12, citando WOOLSEY, Theodore. *The Relations of Constitution and Government in the United States to Religion.* In: SCHAFF, Philip; PRIME, Irenaeus (Eds.) **History, Essays, Orations, and Other Documents of the Sixth General Conference of the Evangelical Alliance.** [S:]:[S.n.], 1874, p. 523.

As questões relacionadas a reforma social pós guerra civil, principalmente as relacionadas com o fim da escravidão e a pobreza, permeavam o debate público, e as relações com princípios da moralidade cristã eram frequentemente evocadas. Um exemplo disso é a questão do “sabatarianismo”, em que líderes cristãos desejavam legislar sobre o descanso sabático, pois “um reconhecimento próprio da santidade do Sábado é uma das pedras fundamentais da constituição da igreja e da nossa civilização cristã.”<sup>433</sup>

Na economia, havia a percepção universal de que o capitalismo de livre mercado era a opção moral e politicamente correta de sistema econômico, e tal visão era ensinada em todas as universidades. A educação, tanto superior como nas escolas, era basicamente uma educação na moralidade cristã evangélica, uma vez que virtualmente todos os seus presidentes eram ministros ordenados.<sup>434</sup> Com profundas raízes puritanas, livros texto do ensino público da época mostram que a virtude é sempre recompensada, e tal virtude passa por não beber, ler e praticar a Bíblia, guardar o dia sagrado e trabalhar duro.<sup>435</sup>

As grandes denominações estavam no centro do império evangélico americano. Metodistas, Batistas, Presbiterianos, Discípulos de Cristo e Congregacionais formavam uma frente evangélica coesa, unindo-se em diversos organismos interdenominacionais para promover a causa do Reino em diversas áreas: publicações, missões, evangelismo, cruzadas morais, escolas bíblicas, distribuição de Bíblias, etc.<sup>436</sup>

Em suma, conclui Marsden,

Para os evangélicos vitorianos, a piedade ortodoxa e o dogmatismo religioso, combinado com um currículo clássico, ainda fornecia a base para uma educação que iria sustentar uma civilização estável. Esta velha ordem

---

<sup>433</sup> Orig.: [...] *a proper recognition of the sanctity of the holy Sabbath is one of the chief cornerstones in the foundation of the Church and of our Christian civilization.* HANDY, Robert T. **A Christian America: Protestant hopes and historical realities.** New York: Oxford University Press, 1971, p. 84, apud MARS DEN, 2006, p. 13.

<sup>434</sup> SCHMIDT, George P. **The Old Time College President.** New York: Columbia University Press; 1930, apud MARS DEN, 2006, p. 13.

<sup>435</sup> Um exemplo claro são os *McGuffey's Readers*, utilizados amplamente nas escolas públicas americanas, cujas vendas entre os anos de 1836 e 1960 são estimadas em 120 milhões de cópias. Cf. SMITH, Samuel James. **McGuffey Readers.** *Faculty Publications and Presentations.* Paper 101. Liberty University. Sept. 2008, Disponível em: <[http://digitalcommons.liberty.edu/educ\\_fac\\_pubs/101](http://digitalcommons.liberty.edu/educ_fac_pubs/101)> Acesso em: 2 Dez, 2015.

<sup>436</sup> MARS DEN, 1991, p. 12.

correlacionava fé, aprendizagem e moralidade com o bem-estar da civilização.<sup>437</sup>

Antônio Gouvêa Mendonça resume de forma interessante o panorama do contexto norte-americano durante o séc. XIX.

Durante todo o séc. XIX imperava a ideia de que a religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros, são obrigados a propagar as ideias cristãs e a civilização cristã. Alguns autores escreveram que a mais alta expressão da civilização anglo-saxônica eram os Estados Unidos.<sup>438</sup>

A época de franco progresso e desenvolvimento dos séculos XVIII e XIX, em que a América prosperava na agricultura no lastro da revolução industrial inglesa e colhia os frutos de uma sociedade estável em que a religião evangélica dava tamanha coesão social e cultural proporcionou o surgimento da doutrina conhecida como “destino manifesto”, que normalmente associa-se ao expansionismo imperialista estado-unidense ao longo da própria América do norte e sua crença de que eles deveriam liderar o mundo ocidental rumo a um espelhamento do que eles mesmos eram. Tal doutrina tinha profundas bases religiosas e desdobramentos evangelísticos.<sup>439</sup> Nas palavras de um ministro metodista,

Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo, a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras. O destino religioso do mundo está nas mãos dos povos de fala inglesa. À raça anglo-saxã, Deus parece ter entregue a empresa de salvação do mundo.<sup>440</sup>

Na primeira metade do séc. XIX, surgiam as primeiras associações missionárias das várias denominações evangélicas, e o impulso de evangelização mundial ganhava força. As coalizões evangélicas também começavam a surgir com destaque para a *World Evangelical Alliance* (WEA), surgida em 1846, que buscava reunir os que se identificassem como evangélicos a despeito de suas denominações originais. Na virada do século, começaram os congressos de missões, com foco em

<sup>437</sup> Orig.: *For Victorian evangelicals, orthodox piety and theological dogmatism, combined with a classical curriculum, still provided the basis for an education that would sustain a stable civilization. This old order correlated faith, learning, and morality with the welfare of civilization.* MARSDEN, 2006, p. 14.

<sup>438</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** 3. ed. São Paulo: EdUSP, 2008, p. 92.

<sup>439</sup> A exploração deste tema está fora do escopo deste trabalho, mas aqui há um útil resumo que aponta para as fontes primárias originais e de maior autoridade sobre o tema: cf. SCOTT, Donald M. **The Religious Origins of Manifest Destiny.** Divining America, TeacherServe. National Humanities Center. Revisado em Setembro, 2013. Disponível em: <<http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/mandestiny.htm>> Acesso em: 6 nov. 2017.

<sup>440</sup> HANDY, Robert, **A Christian America.** New York: Oxford University Press, 1971, p. 105, apud MENDONÇA, 2008, p. 93.

pensar estratégias conjuntas para o evangelismo mundial. Neste contexto, em 1910 houve a Conferência Missionária de Edimburgo, onde estratégias e delimitações geográficas foram definidas para a tarefa evangelizadora.<sup>441</sup> No entanto, Mendonça analisa da seguinte forma:

A ideia da conferência de Edimburgo de "cristianizar" como símbolo de "colonizar" era encarnado pelas missões no âmbito da teologia calvinista do "reino de Deus" e "povo encolhido". O conceito de "reino de Deus" foi encampado pelo "sonho americano", assim como o de "povo escolhido" para expandir o reino. Quanto a quem era o "povo escolhido" não havia dúvida.<sup>442</sup>

Tudo isso só era possível em virtude de duas premissas básicas, segundo Marsden: que a verdade de Deus era uma ordem única e unificada, e que todas as pessoas de bom senso são capazes de conhecer esta verdade. Ou seja, o Realismo do Senso Comum Escocês era o tecido sobre o qual a sociedade americana estava desenhada. Ele era "a" filosofia americana.

A Filosofia do Senso Comum Escocês era maravilhosamente bem adaptada para os ideais prevalecentes da cultura americana. Isto não foi inteiramente acidental uma vez que a nação americana e o Realismo Escocês ambos tomaram forma em meados de 1700. [...] As implicações democráticas são óbvias. Numa América antielitista do séc. XVIII, o senso comum tornou-se uma palavra de ordem revolucionária. Como Thomas Jefferson reconheceu, ele fornecia base para uma nova ordem democrática e republicana para as eras a seguir.<sup>443</sup>

Na América individualista, anti-elitista do final do século XIX, tal filosofia já influenciava há um século. Ela fornecia o pano de fundo para as rápidas transformações que aconteciam e também o horizonte teórico perfeito para o que haveria de vir.

---

<sup>441</sup> Interessantemente, a América Latina foi considerada cristã por causa da presença da Igreja Católica Romana, por isso ficou de fora das estratégias evangelizadora. Em uma conferência similar em 1916 no Panamá, ela já foi considerada pagã, e entrou no plano mundial de evangelização.

<sup>442</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Loyola, 1990, p. 31.

<sup>443</sup> Orig.: *Common Sense philosophy was marvellously well suited to the prevailing ideals of American culture. This was not entirely accidental since the American nation and Scottish Realism both took shape in the mid-1700s.[...] The democratic implications are obvious. In anti-elitist eighteenth-century America "common sense" became a revolutionary watchword. As Thomas Jefferson recognized, it provided one basis for a new democratic and republican order for the ages.* MARS DEN, 2006, p. 14.

### 3.6 A crise do “modernismo”

Paralelamente a solidificação do evangelicalismo norte-americano no final do séc. XVIII e ao longo do séc. XIX, a Europa vivia os efeitos do Iluminismo e seus desdobramentos. Tais influências chegariam ao outro lado do Atlântico e mudariam por completo a forma do protestantismo norte-americano e conseqüentemente, mundial. Era o chamado “modernismo”, que na teologia ficou conhecido como “modernismo teológico”, do qual já falamos brevemente neste trabalho.

William Hutchison fornece útil sumário do que caracterizou o modernismo teológico:

(1) o ajuste de ideias religiosas a formas modernas de pensamento; (2) a ideia de que Deus é imanente (significando perto dos seres humanos) e é revelado no desenvolvimento cultural; e (3) a crença de que a civilização estava progredindo em direção ao reino de Deus.<sup>444</sup>

Em suma, portanto, o modernismo significou ajuste, imanência e progresso. O ajuste seja talvez a mais importante dessas três características, e ele se deu basicamente devido à três áreas marcantes do pensamento moderno: o Romantismo<sup>445</sup>, a biologia evolutiva da Darwin e a crítica literária. O ajuste a estas três correntes intelectuais foi o fio condutor às ideias de imanência e de progresso, e com isso surgiu o que foi chamado posteriormente de “liberalismo teológico”.<sup>446</sup> Analisemos brevemente cada uma das três áreas de ajuste.

O Romantismo foi um movimento cultural-artístico-intelectual que na sua influência na teologia enfatizava as emoções e a intuição como fontes de verdade divina.<sup>447</sup> Durante os avivamentos americanos, o pensamento romântico argumentava que a verdade não era encontrada puramente na Escritura sagrada, como diziam os evangélicos, nem na pura razão intelectual, como diziam os deístas do Iluminismo, mas sim na experiência profunda da alma, expressa por intuição e sentimentos. Na prática, tal ênfase nos sentimentos como fonte de verdade retirava o peso da

---

<sup>444</sup> Orig.: *Theological modernism is best defined as (1) the adjusting of religious ideas to modern ways of thinking; (2) the idea that God is immanent (meaning close to humans) and is revealed in cultural development; and (3) the belief that civilization was progressing toward the kingdom of God.* HUTCHISON, William R. **The Modernist Impulse in American Protestantism**. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1992 (orig. 1976), p. 2.

<sup>445</sup> Chamamos romantismo e não romantismo, pois este se refere apenas a expressão literária do ideário deste movimento.

<sup>446</sup> HANKINS, 2008, p. 19.

<sup>447</sup> HANKINS, 2008, p. 20.



autoridade das Escrituras como fonte de toda a teologia em direção a um “experienciar a verdade”.

Este aspecto romântico na teologia pode ser exemplificado na figura de Phillips Brooks (1835 -1893), pregador episcopal. Crescendo em uma tradição da “baixa igreja” anglicana e leitor ávido de literatura romântica, Brooks viu-se influenciado enquanto em Harvard (então *Virginia Theological Seminary*) pela celebração romântica do “eu”, o que iria ser determinante em sua pregação: “Creia em você!”, ele diria, “e reverencie sua natureza humana; é a sua única salvação do vício brutal e de toda falsa crença”.<sup>448</sup> Ele também era ávido leitor do pastor e teólogo Horace Bushnell (1802-1876) enquanto no seminário. Este, por sua vez, era crítico do movimento avivamentista e de muitas posições importantes para os evangélicos da época. Ele dizia por exemplo, que crianças poderiam ser criadas na fé sem necessitar de uma experiência de conversão, além de ser partidário das ideias vindas da Europa de que muito da linguagem teológica da Bíblia era figurativa e simbólica, e não histórica e literal. A verdade, para Bushnell, localizava-se além das palavras e tinha que ser experimentada. Em 1860, Bushnell já havia rejeitado a ideia de que a morte de Cristo na cruz era substitutiva aos pecadores culpados, mas sim era um símbolo do amor de Deus. Para ele, a morte de Cristo não era “um sacrifício em nenhum sentido literal”.<sup>449</sup> Como Bushnell, Brooks gradativamente foi se tornando impaciente com dogmas teológicos, principalmente com doutrinas fundamentais do calvinismo, como a total depravação dos seres humanos e a eleição: “O fato último da vida humana”, disse ele, “é a bondade e não o pecado.”<sup>450</sup>

Outro pregador importante neste processo de “liberalização” teológica para Brooks foi Henry Ward Beecher (1813-1887). Filho do também altamente influente Lyman Beecher (1775-1863), Henry foi o herdeiro natural de todo o espírito de entusiasmo evangélico trazido pela vitória do norte lanque na guerra civil, enquanto os teólogos do sul, representados pelo até então conservador seminário de Princeton, ficaram um tanto “isolados” de influência nacional. Segundo Marsden,

---

<sup>448</sup> Orig.: [...] *believe in yourself! [...] and reverence your own human nature; it is your only salvation from brutal vice and every false belief.* MARSDEN, 1991, p. 19.

<sup>449</sup> Orig.: [...] *not a sacrifice in any literal sense [...].* HARP, Gillis J., **Brahmin Prophet: Phillips Brooks and the Path of Liberal Protestantism.** Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2003, p. 26 apud HANKINS, 2008, p. 21.

<sup>450</sup> Orig.: *The ultimate fact of human life [...] is goodness, and not sin.* MARSDEN, 1991, p. 19.

Ele era famoso em seu próprio direito como um homem de eloquência e altos ideais. Foi amplamente considerado o melhor pregador de sua era e era um dos favoritos a “patriota exemplar”; em seus discursos ele habilmente equiparava o sentido redentor cristão com o espírito da União [nacional]. Mesmo depois de 1874, quando em um julgamento escandaloso ele foi acusado de cometer adultério com uma de suas paroquianas (sua defesa foi sustentada por um júri dividido), Beecher continuou a ser visto quase como um santo nacional. Esta veneração é uma medida do grau em que a sua mensagem tinha capturado o espírito de grande parte do protestantismo popular da época.<sup>451</sup>

Gradativamente, contudo, Beecher foi distanciando-se dos ideais cristãos da herança calvinista ortodoxa da Nova Inglaterra, tornando-se o expoente maior da “nova teologia”. Noções de depravação total e de danação eterna para alguns escolhidos não combinavam mais com “o temperamento letrado dos bairros nobres de uma América moderna”, analisa Marsden.<sup>452</sup> A modernidade, dizia Beecher, faria o cristianismo progredir. O progresso na ciência e a moralidade eram sinais da vinda do Reino de Deus. Não era necessário preocupar-se com a precisão literal de doutrinas bíblicas. Em suas famosas palavras, “os carvalhos da civilização já evoluíram desde os tempos bíblicos”. Por que, então, devemos “retornar e ficar falando de bolotas [as sementes dos carvalhos]?”<sup>453</sup>

Beecher e Brooks são bons exemplos do pensamento romântico na teologia da época, e por isso são identificados como precursores do liberalismo teológico nos EUA. Mas mais do que isso, eles incorporavam perfeitamente os três elementos aos quais a teologia buscava se adaptar. Vejamos, por exemplo, este excerto de Beecher, ao comentar a sua defesa da teoria de Darwin:

a todos os clérigos que estão em pé trêmulos à beira do medo devido ao grande avanço que Deus está fazendo hoje [...] vocês devem ter a certeza de encontrar o Senhor quando ele vem no ar, quando Ele se move nas providências do mundo, quando Ele está trabalhando nas leis naturais, quando ele está vivendo em ambientes filosóficos, quando ele está brilhando em grandes descobertas científicas, quando Ele está ensinando a consciência humana; vocês estão fadados, porque são ministros da sua Palavra, a encontrar o Senhor, a dar-Lhe as boas-vindas, a aceitá-Lo, em

<sup>451</sup> Orig.: *He was famous in his own right as a man of eloquence and high ideals. He was widely considered the best preacher of the age and was a front-runner for chief patriot; in his orations he skillfully equated Christian redemptive meaning with the spirit of the Union. Even after 1874, when in a sensational trial he was accused of committing adultery with one of his parishioners (his defense was sustained by a divided jury), Beecher continued to be seen almost as a national saint. This veneration is a measure of the degree to which his message had captured the spirit of much of the popular Protestantism of the time.* MARS DEN, 2006, p. 22.

<sup>452</sup> Orig.: *“the polite modern temper of suburbia [...].* MARS DEN, 1991, p. 18.

<sup>453</sup> Orig.: *“The oaks of civilization have evolved since Biblical times. Should we then go back and talk about acorns?”* BEECHER, Henry Ward. *Yale Lectures in Preaching.* New York: [S. n.], 1872, pp. 76-84, 87-90; citado em HUTCHISON, William R. (Ed.). **American Protestant thought: the liberal era.** New York: Harper & Row, 1968, pp. 37-45, apud MARS DEN 1991, p. 18 e também em MARS DEN, 2006, p. 25.

quaisquer novas roupagens que Ele vista, e a ver que os apetrechos de Cristo tornam-se cada vez mais brilhantes, cada vez mais nobres, de era em era, conforme Ele se veste de justiça e vem em toda a glória do seu Reino em direção a nós.<sup>454</sup>

Marsden analisa o excerto, destacando a equiparação escatológica e espiritual (“encontrar o Senhor no ar”) que Beecher faz com a imanência do trabalho divino na natureza.

Várias tendências emergentes de liberalismo religioso americano podem ser vistas aqui. Em primeiro lugar, o progresso do Reino de Deus é identificado com o progresso da civilização, especialmente em ciência e moralidade. Em segundo lugar, a moralidade tornou-se a essência da religião e é praticamente equiparada com ela. Em terceiro lugar, o sobrenatural não é mais claramente separado do natural, mas, ao invés disso, se manifesta apenas no natural.<sup>455</sup>

A teoria da evolução das espécies de Charles Darwin representava mais um desafio à teologia, principalmente ao ir de encontro com uma leitura simples e direta dos capítulos iniciais do Gênesis. No entanto, ela foi rapidamente incorporada por alguns teólogos chamados de modernistas. Ela era um ícone do avanço da ciência, que era bem-vindo e revelava o próprio desenrolar da revelação divina na história, além de a própria substância da teoria (a modificação com o tempo) ter sido prontamente relacionada com a ideia de progresso. A própria frase de Beecher sobre as sementes de carvalho revela isso: ficar preso às narrativas bíblicas equivale a optar pela semente, quando o Carvalho do Cristianismo do séc. XIX já está aí, desenvolvido. É a evolução no sentido mais amplo da palavra.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> Orig.: *And I say to all those clergymen who are standing tremulous on the edge of fear in regard to the great advance that God is making today: [...] you must be sure to meet the Lord when he comes in the air, when he moves in the providences of the world, when he is at work in natural laws, when he is living in philosophical atmospheres, when he is shining in great scientific disclosures, when he is teaching the human consciousness all around ; you are bound, because you are ministers of his Word, to meet the Lord, to welcome him, to accept him in all the new garments that he wears, and to see that the habiliments of Christ grow brighter and brighter, and nobler and nobler, from age to age, as he puts on righteousness and comes in all the glory of his kingdom towards us.* BEECHER, H.W. **Evolution and Religion Vol. 1**: Eight sermons, discussing the bearings of the evolutionary philosophy on the fundamental doctrines of evangelical Christianity. New York: Fords, Howard & Hulbert, 1885, repr. online Cambridge University Press, 2009, p. 24.

<sup>455</sup> Orig.: *Several tendencies of emerging American religious liberalism can be seen here. First, the progress of the Kingdom of God is identified with the progress of civilization, especially in science and morality. Second, morality has become the essence of religion and is indeed virtually equated with it. Third, the supernatural is no longer clearly separated from the natural, but rather manifests itself only in the natural.* MARS DEN, 2006, p. 24.

<sup>456</sup> Tratamos mais especificamente da recepção da teoria da evolução pela teologia no capítulo anterior deste trabalho.

Tais ideias de progresso advindas da teoria da evolução também fizeram com que teólogos modernistas apoiassem as políticas imperialistas norte-americanas, por exemplo, na incursão às Filipinas em 1898, pois o desenvolvimento cultural e a marcha da democracia e da civilização também revelavam o Reino de Deus chegando à terra, conforme a doutrina do destino manifesto de que brevemente falamos anteriormente.

O progresso da ciência e a ênfase na racionalidade desde o Iluminismo também fizeram com que novas formas de estudo e interpretação bíblica emergissem. A crítica literária moderna começou a ser aplicada para a Bíblia, tratando-a como um livro do mundo antigo dentre tantos outros. Surgia o método “histórico-crítico” também chamado de “alta crítica”, em que se questionava desde a autoria de livros, a cronologia de eventos registrados até a ocorrência real ou não dos eventos. Tal movimento, iniciado na Alemanha e popularizado no séc. XIX, almejava buscar a história redacional e o contexto histórico por trás dos textos bíblicos através da colaboração de outras áreas da ciência que se desenvolviam, como a arqueologia do antigo-oriental, a historiografia, as ciências sociais, etc. Autores alemães da chamada “escola de Tübingen” como Ferdinand C. Baur (1792-1860) e David Strauss (1808-1874) em seu *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (A Vida de Jesus, Criticamente Examinada) iniciavam a chamada “busca pelo Jesus histórico”, e nela questionavam a divindade de Jesus, a veracidade histórica dos milagres e eliminavam qualquer possibilidade do sobrenatural nos relatos do Novo Testamento. A hipótese documental, representada maiormente por Julius Wellhausen (1844-1918), apresentava um desafio a ortodoxia evangélica por questionar a tradicional autoria de Moisés ao pentateuco e afirmar que na verdade este era um compilado de várias fontes documentais, oriundas de períodos e contextos bastante distintos. Estes avanços nas pesquisas bíblicas foram gradativamente minando ou pelo menos modificando as noções de inspiração, autoridade e normatividade da Bíblia.

Enquanto em 1870 a maioria dos americanos, incluindo intelectuais em universidades, concordavam sobre o que significava ser a Bíblia "a palavra de Deus", em 1900 já havia uma variedade de interpretações sobre o que isso significava dentro de seminários, escolas de teologia e universidades. Uma visão modernista típica expressa por William Newton Clarke [1841-1912] era que a Bíblia não era em si autoridade. Pelo contrário, “a autoridade das Escrituras é a autoridade da verdade que elas transmitem.” Clarke argumentou que, ao invés da teologia de uma pessoa ser ditada pela Bíblia, ela "deve ser inspirada na pessoa pela Bíblia - ou, mais verdadeiramente, inspirada nela através da Bíblia pelo Espírito." Em outras palavras, a verdade

estava dentro da humanidade e era distinta da Bíblia. A Bíblia ganhava sua autoridade somente porque dava testemunho da verdade que continha.<sup>457</sup>

Alguns evangélicos foram capazes de incorporar alguns conceitos da alta crítica sem negar completamente a possibilidade do sobrenatural e do divino. Veja por exemplo a crítica de um estudioso da época, não aos métodos em si, mas aos pressupostos puramente racionalistas empregados:

Se os críticos estivessem contentes com a tentativa de uma partição do Gênesis [...] por razões puramente literárias [...] esta seria uma questão de interesse curioso, mas nada mais. O aspecto grave da questão é que existem pressupostos envolvidos nos argumentos utilizados e há deduções feitas que são prejudiciais ou subversivas para a credibilidade e autoridade inspirada do registro sagrado.<sup>458</sup>

Outros, no entanto, viam a onda de modernismo que chegara à América como uma séria ameaça não só ao cristianismo em si, mas ao ideal de civilização cristã construído pós-guerra civil. O fato era de que na virada do século XIX para o XX começava uma visível polarização no protestantismo: os que davam boas-vindas às mudanças da era moderna e conseguiam articular sua fé em resposta a elas, e os que antecipavam a queda da religião cristã e do todo o ideal americano causada pela onda do modernismo, e por isso, ansiavam pela *old time religion*<sup>459</sup> – a boa e velha religião americana. Tal polarização atingiria o evangelicalismo em cheio, e segundo os partidários da segunda visão, era preciso agir, e para isso, era necessário se juntar. Era o início do movimento fundamentalista.

<sup>457</sup> Orig.: *While in 1870 most Americans, including intellectuals in universities, agreed on what it meant for the Bible to be “the word of God,” by 1900 there were a variety of interpretations within seminaries, divinity schools, and universities as to what this meant. 10 A typical modernist view expressed by William Newton Clarke was that the Bible was not itself authoritative. Rather, as Clarke wrote, “[T]he authority of the Scriptures is the authority of the truth that they convey.” Clarke argued that rather than a person’s theology being dictated by the Bible, it “should be inspired in him by the Bible—or, more truly inspired in him through the Bible by the Spirit.” In other words, the truth was within humanity and was distinct from the Bible. The Bible gained its authority only because it gave testimony to the truth within.* HANKINS, 2008, p. 26, citando HUTCHISON, 1992 (orig. 1976), p. 120.

<sup>458</sup> Orig.: *If the critics were content with attempting a partition of Genesis [...] on purely literary grounds [...] this would be a matter of curious interest but nothing more. The serious aspect of the affair is that there are presuppositions involved in the arguments employed and there are deductions made which are prejudicial to or subversive of the credibility and inspired authority of the sacred record.* GREEN, W. Henry. *The Pentateuchal Question*. **Hebraica**, v. 5, n. 2/3, p. 137–189, 1889. Disp. em: <<http://www.jstor.org/stable/527247>> Acesso em: 9 Dez 2015.

<sup>459</sup> Título de tradicional canção americana, parte de inúmeros hinários protestantes, que data de 1883 e reflete um pouco o espírito de temor quanto ao modernismo que começava a se desenhar.



### 3.7 O movimento fundamentalista



Figura 2 - O modernismo, formado pelo "darwinismo" e pela "negação da Bíblia" (nas pernas), destruindo os pilares da civilização cristã: as igrejas e as escolas. (King's Business, 1922, Foto de Ted Davis. Disponível em <<https://biologos.org/blogs/ted-davis-reading-the-book-of-nature/evolution-as-science-falsely-so-called>> Acesso em 21 fev. 2018)

#### 3.7.1 Efervescências iniciais: a formação de uma coalizão

George Marsden, amplamente reconhecido como a maior autoridade sobre o movimento fundamentalista cristão americano, resume assim o surgimento do mesmo:

O fundamentalismo surgiu do declínio da influência do evangelicalismo revivalista tradicional na América durante a primeira metade do século XX.

Na América do século XIX, o protestantismo evangélico tinha sido a ideologia religiosa dominante em uma nação conhecida por sua religião. De fato, o protestantismo evangélico constituiu um *establishment* religioso não oficial. As escolas e faculdades americanas ensinavam doutrina amplamente evangélica, e mesmo a maioria das primeiras universidades exigiam presença nos cultos nas capelas. No final do século, a piedade evangélica na Casa Branca, embora não exigida, era esperada. No entanto, no período de uma geração, entre os anos 1890 e os 1930, essa influência extraordinária do evangelicalismo na esfera pública da cultura americana desmoronou. Não só os formadores de opinião cultural abandonaram o evangelicalismo, até muitos líderes das principais denominações protestantes tentaram atenuar as ofensas às sensibilidades modernas de uma Bíblia cheia de milagres e um evangelho que proclamava a salvação humana da eterna destruição somente através da expiação de Cristo na cruz. O fundamentalismo foi a resposta dos evangélicos tradicionalistas que declararam guerra a essas tendências modernizadoras.<sup>460</sup>

Para entendermos melhor como o movimento se desenhou, precisamos conhecer um pouco mais de perto os grupos e correntes dentro do evangelicalismo que influenciavam o cenário protestante evangélico no final do séc. XIX.<sup>461</sup> Ellingsen destaca três grupos fundamentais para a emergência do movimento, que tinham diferenças significativas, mas que, em vista do “perigo iminente” que o modernismo representava, resolveram se unir e defender o que criam ser inegociável para a fé cristã evangélica. O primeiro é a “Velha Escola” do Presbiterianismo, representado pelo Seminário de Princeton. O chamado presbiterianismo “*old school*”, identificado principalmente por Charles Hodge, representava a ala da denominação que defendia a ortodoxia presbiteriana conforme a confissão de fé de Westminster, em oposição à corrente revivalista que interpretava o calvinismo de forma mais “aberta”, seguindo na tradição dos grandes despertamentos de Jonathan Edwards (chamada de *New School*). O segundo grupo que Ellingsen destaca é justamente esse, o da *New School*

---

<sup>460</sup> Orig.: *Fundamentalism arose out of the decline in influence of traditional revivalist evangelicalism in America during the first half of the twentieth century. In nineteenth-century America evangelical Protestantism had been the dominant religious ideology in a nation noted for its religion. Indeed, evangelical Protestantism constituted an unofficial religious establishment. American schools and colleges taught broadly evangelical doctrine, and even most of the early universities required chapel attendance. By the end of the century, evangelical piety in the White House, although not required, was expected. Yet within the span of one generation, between the 1890s and the 1930s, this extraordinary influence of evangelicalism in the public sphere of American culture collapsed. Not only did the cultural opinion makers desert evangelicalism, even many leaders of major Protestant denominations attempted to tone down the offenses to modern sensibilities of a Bible filled with miracles and a gospel that proclaimed human salvation from eternal damnation only through Christ's atoning works on the cross. Fundamentalism was the response of traditionalist evangelicals who declared war on these modernizing trends.* MARS DEN, George M. **Reforming fundamentalism: Fuller Seminary and the new evangelicalism.** Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995, p. 4.

<sup>461</sup> A pesquisa sobre o fundamentalismo do início do século XX cresceu muito nas últimas décadas, mas as obras de George Marsden continuam sendo a referência básica. Para aprofundamento, recomendamos MARS DEN, 2006 e MARS DEN, 1991. O que se segue é baseado primariamente nestas duas obras.



de Princeton e seus associados simpáticos ou herdeiros dos movimentos revivalistas das décadas anteriores, representado maiormente na pessoa e ministério de Dwight L. Moody (1837-1899). O terceiro grupo é representado pelo movimento das conferências bíblicas e proféticas, que basicamente fornecia o pano de fundo teológico para a coalizão anti-modernista. A respeitabilidade teológica e acadêmica de Princeton conferia a esta aliança anti-modernista um respaldo importante, segundo Marsden, principalmente na pessoa de John Gresham Machen (1881-1937), respeitado intelectual do novo testamento.<sup>462</sup> No entanto, o grupo que realmente representava uma novidade teológica nesta coalização anti-modernismo é o terceiro, considerada por Sandeen<sup>463</sup> o real precursor e maior responsável pelo advento do fundamentalismo: o dispensacionalismo pré-milenista<sup>464</sup>. Começamos falando deste.

O dispensacionalismo, segundo Humberto de Medeiros, é “um sistema de interpretação teológica que interpreta literalmente a Escritura. Que enxerga no desenrolar eterno do plano de Deus maneiras distintas dele [*sic*] lidar com a humanidade. A essas administrações, chamamos dispensações.”<sup>465</sup> Charles Ryrie, célebre apologista desta visão, destaca:

A essência do dispensacionalismo, portanto, é a distinção entre Israel e a igreja. Isso cresce do emprego consistente da interpretação normal ou simples ou histórica gramatical do dispensacionalista, e se reflete como entendendo o propósito básico de Deus em todo o seu lidar com a humanidade como sendo glorificar a Deus pela salvação como também pelos demais propósitos.<sup>466</sup>

Tradicionalmente, admite-se John Nelson Darby (1800-1882) como o pai, ou pelo menos o grande popularizador das ideias dispensacionalistas. Darby era pregador entre as comunidades dos Irmãos de Plymouth, denominação com forte herança puritana, e tornou-se célebre por dividir a

<sup>462</sup> MARSDEN, 1987, p. 32.

<sup>463</sup> A pesquisa de Sandeen na década de 70 foi a primeira a ressaltar a importância crucial do milenarismo e especialmente da visão pré-milenista para a emergência do fundamentalismo. Ele chega a dizer que o fundamentalismo nada mais é do que a “roupa nova” do milenarismo cristão. No entanto, com os avanços na pesquisa desde então, tal simplificação é descartada, embora continue-se a reconhecer a importância de sua pesquisa. Ver SANDEEN, 1970, p. 60s.

<sup>464</sup> Alguns preferem “milenialismo”, outros milenismo. Optamos por “milenarismo” para as várias tradições e movimentos surgidos no séc. XVII e XIX, e por “milenismo” quando associado aos prefixos pré ou pós, referentes a posições escatológicas cristãs.

<sup>465</sup> MEDEIROS, Humberto D. de. Dispensacionalismo, uma perspectiva histórica. **Revista Pilares da Fé**, v. 10, 2011, p. 7-20, à p.9.

<sup>466</sup> RYRIE, Charles. **Dispensacionalismo**: ajuda ou heresia? Mogi das Cruzes, SP: ABECAR, 2004, p. 71, apud MEDEIROS, 2011, p. 8.

história do plano de Deus para o homem e para a história do mundo descrito na Bíblia em sete “dispensações”. Estas dispensações, segundo Medeiros,

são conjuntos de princípios e normas pelas quais Deus rege Seus relacionamentos com a humanidade”. [...] são períodos de tempo que podem ser claramente discernidos e marcados fora de outros períodos pela mudança de métodos que Deus se utiliza para lidar com a humanidade.<sup>467</sup>

O dispensacionalismo foi rapidamente incorporado às tradições milenaristas que prosperavam no protestantismo evangélico desde o séc. XVII, mas que tiveram seu auge também na época que referimos como “época de ouro”, no séc. XIX, quando o expansionismo missionário se organizava em coalizões e o “destino manifesto” regia o imaginário norte-americano de “conquistar o mundo para Cristo”. A noção de “apressar a vinda de Cristo” através da proclamação do evangelho para todos os povos era premente, e o momento de otimismo e sucesso do protestantismo evangélico como “a” religião americana – que a tornava essa “nação cristã” portadora da palavra da verdade para a salvação de todos os povos – dava um impulso para a formação de grupos e seitas que acreditavam que estavam vivendo sim, os últimos dias antes do milênio: quando Jesus voltaria em pessoa para resgatar a sua igreja.<sup>468</sup>

O cristianismo evangélico já tinha uma posição escatológica predominante: o pós-milenismo, ou seja, a volta de Cristo dar-se-ia após um período de mil anos em que as coisas iriam “melhorar” na Terra. Tal era a posição dominante na época dos grandes despertamentos do século XVIII, parte do já discutido otimismo da época.<sup>469</sup> Os grandes progressos do evangelho no período dos avivamentos estavam lançando as bases para o reino de Cristo na Terra. No entanto, com as crises desencadeadas pelo modernismo na segunda metade do séc. XIX, e uma percepção de que, apesar do crescimento dos evangélicos e do aumento impressionante do número de igrejas e membros, os EUA estavam vivendo uma crise moral, tornou-se popular esta visão pessimista, de que as coisas tendiam a piorar, e só melhorariam quando Cristo retornasse à Terra para levar a sua igreja para o céu em um evento conhecido como o “arrebamento” ou “rpto” (do inglês *rapture*). Esta visão dispensacionalista pré-milenista popularizou-se mais ainda com a publicação da Bíblia de Referência Scofield

<sup>467</sup> MEDEIROS, 2011, p.18.

<sup>468</sup> Nessa época surgiu o Adventismo do Sétimo Dia, a Igreja dos “Santos dos Últimos Dias” (Mórmon) e diversos micromilenarismos, tanto nos EUA como na Europa. Cf. MENDONÇA, 2008, p. 54-55.

<sup>469</sup> Cf. MENDONÇA, A. G. Protestantismo no Brasil: Um Caso de Religião e Cultura. **Revista USP**, São Paulo, n. 74, Junho/Agosto 2007, p. 160-173, à p. 169.

(1909) editada por C.I. Scofield (1843 -1921) e bastante usada até hoje em contextos fundamentalistas.

Marsden comenta o dispensacionalismo pré-milenista de forma esclarecedora:

Esta doutrina também forneceu uma teoria geral da história, proclamando que a atual "era da igreja", a sexta dispensação na história do mundo, seria marcada pela apostasia nas igrejas e pelo colapso moral da chamada "civilização cristã". Assim, o dispensacionalismo previu o surgimento do modernismo e enfatizou a necessidade de lutar para preservar a verdadeira fé e a pureza pessoal. Essas ênfases também levaram os dispensacionalistas a uma maneira antimodernista de interpretar a Bíblia. Eles insistiam na inerrância das Escrituras e argumentavam que cada palavra era a palavra perfeita de Deus. Confiantes de que poderiam contar até mesmo com os menores detalhes da Escritura, os dispensacionalistas ficaram fascinados com previsões específicas dos eventos cataclísmicos que marcariam a idade milenar, com base em interpretações literais das profecias bíblicas.<sup>470</sup>

O cenário das coisas aparentemente "piorando" era interpretado pelo dispensacionalismo como sinal da iminente volta de Cristo, o que tornava imperativo o esforço evangelístico missionário. O reverendo D.L. Moody personificava a junção do pensamento pré-milenista dispensacionalista com o esforço missionário de tradição revivalista, e declarou essa visão de forma emblemática: " Eu olho para este mundo como um barco afundando. Deus me deu um bote e me disse: Moody, salve todos que puder."<sup>471</sup> Com esta visão, Moody iniciou em 1880 as *Northfield Bible Conferences*, em Massachussets, focadas primariamente em equipar jovens convertidos para missões, mas que acabaram se tornando bastiões de defesa contra ideias modernistas. Em Chicago, Moody também fundou o instituto bíblico que mais tarde receberia seu nome, o *Moody Bible Institute*, que também se tornaria um centro de defesa da fé contra ideias liberais.

---

<sup>470</sup> Orig.: *This doctrine also provided a general theory of history, proclaiming that the present "church age," the sixth dispensation in the world's history, was marked by apostasy in the churches and the moral collapse of so-called "Christian civilization." Thus dispensationalism predicted the rise of modernism and emphasized the necessity of fighting to preserve the true faith and personal purity. These emphases also led dispensationalists to an antimodernist way of interpreting the Bible. They insisted on the inerrancy of Scripture and argued that each word was the perfect word of God. Confident that they could rely on even the details of Scripture, dispensationalists became fascinated by specific predictions of the cataclysmic events ushering in the millennial age, based on literal interpretations of biblical prophecies.* MARS DEN, 1987, p. 5.

<sup>471</sup> Orig.: *I look upon this world as a wrecked vessel. God has given me a lifeboat and said, 'Moody, save all you can'.* MOODY, Dwight L. **The New Sermons of Dwight Lyman Moody.** New York: H. S. Goodspeed and Co., 1880, p. 535, apud MARS DEN, 1991, p. 21.

Paralelo a isso, um pequeno grupo de presbiterianos conservadores e mais alguns batistas interessados no milenarismo e no estudo das profecias bíblicas começou a se reunir anualmente a partir de 1868. De 1883 até 1897 eles se reuniram em Niagara Falls para algumas conferências bíblicas, e dali surgiu o famoso “Credo de Niágara”, uma declaração de 14 pontos doutrinários que os participantes consideravam como essenciais à fé cristã. Parte desse grupo que achava que deveria se falar mais da posição pré-milenista acabou fundando as chamadas “Conferências Proféticas” em 1878 com uma posição bem mais crítica ao método histórico-crítico e uma ênfase na inerrância das Escrituras. Estas conferências eram bem maiores do que as de Niagara e foram realizadas mais quatro vezes até a primeira grande guerra em 1914. Gradativamente, e cada vez com mais ênfase, Moody se associava com lideranças deste movimento de conferências proféticas pré-milenistas, e as instituições criadas por ele bem como outros *Bible Colleges* no qual tinha influência passaram a adotar e promulgar a visão dispensacionalista pré-milenista.

Ao longo do século XX, tal visão alcançou o patamar de ortodoxia evangélica e é parte da razão pela qual muitos consideram o movimento evangélico como essencialmente fundamentalista. Para muitos evangélicos atuais, é praticamente impossível dissociar o movimento da visão dispensacionalista pré-milenista, frequentemente ensinada dos púlpitos como “a” visão bíblica sobre o fim dos tempos, e não como uma de várias interpretações possíveis. Essa predominância do dispensacionalismo pré-milenista pode ser atestada pela massiva venda de livros da série de literatura de ficção popular “Deixados para Trás”, dos americanos Tim Lahaye e Jerry Jenkins, que já foram considerados “os livros de maior impacto no cristianismo mundial depois da Bíblia”, com mais de 63 milhões de cópias vendidas até 2016.<sup>472</sup> A história, que virou filme de Hollywood, é tida por vários evangélicos como um retrato bastante realista (e não uma interpretação ficcional) de como eventos supostamente preditos na Bíblia em linguagem simbólica irão se desdobrar no mundo real contemporâneo. Tal visão também é considerada ortodoxia pentecostal, hoje o

---

<sup>472</sup> THE 25 MOST Influential Evangelicals in America. **Revista Time**, 3 Fevereiro de 2005. Disponível em:

<https://web.archive.org/web/20050203182958/http://www.time.com:80/time/covers/1101050207/>

Acesso em 6 nov 2017. Há 16 livros na série principal, mais versões para crianças, versão em quadrinhos, uma dúzia de filmes, adaptações para radio, tv, vídeo games, dentre outros muitos produtos da franquia “Left Behind”. Números de venda cf. Tyndale Publisher, a editora da série.

movimento evangélico que mais cresce no mundo, e em 2018 foi exposta na novela “Apocalipse” da emissora de TV Record, do bispo Edir Macedo.

Estas efervescências na virada do séc. XIX para o XX ocorriam paralelamente ao clima de tensão que ocorria dentro do presbiterianismo em virtude de ideias liberais estarem ganhando espaço dentro de seus seminários, notadamente com a defesa do método histórico-crítico feita por Charles Briggs (1841-1913), de Princeton em 1876, que lhe rendeu a excomunhão do presbiterianismo. Como resposta, começava a se falar daquilo que era fundamental para a fé cristã, o que não se poderia abrir mão. Essa discussão dentro do presbiterianismo culminou com o famoso “*Five Point Deliverance*” de 1910, uma declaração dos cinco pontos considerados fundamentais do cristianismo, promulgada na Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos EUA naquele ano.

Estes cinco pontos são frequentemente identificados como “os cinco pontos do fundamentalismo”, mas tal análise não reflete exatamente a complexidade do movimento, quanto mais a sua formatação atual, tanto nos EUA quanto na América Latina. No entanto, eles servem de parâmetro para analisar as questões prementes no contexto presbiteriano da época. Eram eles:

1. A inspiração da Bíblia pelo Espírito Santo e a inerrância das Escrituras como resultado disto.
2. O nascimento virginal de Cristo.
3. A crença de que a morte de Cristo foi expiação para o pecado.
4. A Ressurreição corpórea de Jesus.
5. A realidade histórica dos milagres de Jesus.

Na década de 20, coalizões fundamentalistas aglutinaram os pontos 5 e 2 e acrescentaram como ponto 5 a iminente volta de Cristo, tornando a visão dispensacionalista pré-milenista um marco identificador do fundamentalismo até hoje.<sup>473</sup>

Ao mesmo tempo, ainda na primeira década do século XX, um milionário da indústria do petróleo decidiu financiar a elaboração e publicação de uma série de

---

<sup>473</sup> Obviamente, estes pontos têm crenças comuns como boa parte do evangelicalismo não fundamentalista, bem como com a tradição reformada e luterana. Por isso não basta definir o movimento, tanto o da época como o atual, apenas por listas de crenças, mas sim pelo *ethos*, distintivamente militante, como falaremos adiante.

artigos, editados inicialmente em 12 volumes e depois em 4, chamado *The Fundamentals: a Testimony to the Truth*. O projeto era ambicioso: 3 milhões de cópias dos livretos seriam distribuídos “para cada pastor, evangelista, ministro, professor e estudante de teologia, diretor de escola bíblica [...] no mundo de língua inglesa.” A ideia era afirmar doutrinas do protestantismo conservador e defender contra ideias consideradas “inimigas”, por exemplo: o método histórico-crítico, o liberalismo, o socialismo, a evolução biológica, dentre outras. Autores de várias denominações participaram da redação dos artigos, que foram publicados e enviados gratuitamente entre os anos de 1910 e 1915.

Ellingsen destaca que os livretos do *Fundamentals* na verdade não tiveram tanto impacto como normalmente se acredita a eles.<sup>474</sup> Além disso, refletiam uma certa diversidade de posições teológicas em algumas questões que também é frequentemente omitida em estudos sobre o fundamentalismo. Por exemplo, não é dada muita ênfase na questão do pré-milenismo, marca do fundamentalismo cristão atual, embora este esteja presente. A questão da inerrância da Escritura aparece em alguns artigos, mas em pelo menos um deles, de James Orr, o autor textualmente priva-se de tratar do assunto, tratando apenas da Bíblia como “guia infalível no modo de vida [...]”.<sup>475</sup> Por causa desta aparente abertura a diversas correntes dentro da gama de pensamentos do evangelicalismo, alguns fundamentalistas atuais, considerados líderes do movimento que viria a se organizar ao longo do séc. XX, não consideram o *Fundamentals* como expressão adequada de sua fé.<sup>476</sup>

Os livretos do *Fundamentals*, no entanto, tornaram-se um ponto de encontro simbólico para quando o movimento organizou-se na década de 1920, durante a chamada “controvérsia fundamentalista-modernista”, que teve como principal episódio o espetacular “Julgamento Scopes”, de que falaremos mais adiante.

As três influências de que falou Ellingsen estavam, então, finalmente unidas em uma coalizão conservadora, embora tivessem diferenças significantes entre eles.

---

<sup>474</sup> ELLINGSEN, 1988, p. 53.

<sup>475</sup> “Eu não entro aqui na questão que tem dividido homens de bem sobre teorias de inspiração - questões sobre a inerrância em detalhe, e outros assuntos.” ORR, James. Holy Scripture and Modern Negations. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.) **The Fundamentals: A Testimony to the Truth**. 4 vols ed. Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 2003, Ch. IX, p. 46. Disp. em domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

<sup>476</sup> Ellingsen cita como exemplo o influente fundamentalista contemporâneo George Dollar, em DOLLAR, George W. **A history of fundamentalism in America**. Greenville, S.C.: Bob Jones University Press, 1973, p. 175.

Moody e sua tradição revivalista, profundamente influenciado pelos movimentos de santidade (Holiness), os entusiastas do pré-milenismo com suas conferências bíblicas e proféticas, e a teologia *old school* de Princeton, que embora não pré-milenista, provia um framework teórico-teológico para o movimento, principalmente com sua ênfase na inerrância da Escritura, bem como o peso de uma instituição de alta respeitabilidade. O que os unia, no entanto, era muito maior do que as diferenças que pudessem ter: defender os fundamentos da fé cristã contra os dardos inimigos do modernismo e do liberalismo teológico.

É importante notar aqui que a época de que estamos falando (a segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do XX) foi justamente aquela que assistiu a vinda das primeiras grandes levas de missionários norte-americanos para o Brasil e América Latina. Falaremos mais dessa influência mais adiante.

### 3.7.2 A controvérsia fundamentalista-modernista

Há consenso entre os historiadores do movimento em afirmar que a fase pré-guerra mundial do fundamentalismo não tinha o caráter beligerante que assumiu no pós-guerra (1918 em diante). A primeira guerra mundial, iniciada em 1914, “transformou o que parecia uma batalha de pastores em uma batalha cultural”, declara Hankins.<sup>477</sup> Marsden dá uma explicação aparentemente controversa, mas amplamente aceita na literatura. Segundo ele, os americanos, tanto os intelectuais como a população em geral, via a Alemanha como a grande responsável pela guerra. O militarismo autocrático germânico não deu outra alternativa à França e à Inglaterra senão defender-se militarmente. Embora contrários à guerra, os mais conservadores e fundamentalistas evangélicos nos EUA entendiam que tal militarismo alemão era fruto de filosofias do tipo “vontade de poder”, de Friedrich Nietzsche (1844-1900). E aí, pode-se imaginar, o raciocínio popular se dava da seguinte forma, nas palavras de Hankins:

Se a filosofia alemã levou ao militarismo alemão, que levou à Grande Guerra e em última análise, à derrota da Alemanha, e se essa mesma filosofia levou ao modernismo teológico e à alta crítica da Escritura, então, se a teologia

---

<sup>477</sup> Orig.: *The war turned what had been a preachers' fight into a culture war*. HANKINS, 2008, p. 30-31.

alemã não for derrotada em seminários norte-americanos e nas denominações protestantes, a América vai acabar como a Alemanha.<sup>478</sup>

Foi só realmente em 1920 que o editor do periódico batista *The Watchman* cunhou o termo “fundamentalista”, para identificar aqueles ministros que se mantinham fiéis aos fundamentos do cristianismo contra a onda modernista e a teologia liberal. Ele chamou de fundamentalistas aqueles que estavam dispostos a “fazer uma *battle royal*”<sup>479</sup> pelos fundamentos”, dando o tom que definiu o movimento a partir daquele momento para os anos que se seguiriam: a militância. Um jornal cristão da época se notabilizou por charges e *cartoons* que ilustram bem o clima beligerante, que podem ser vistos nas páginas seguintes.

Mas a militância não se limitava ao lado dos evangélicos fundamentalistas. Os modernistas também atacavam, transformando a discussão no grande assunto que dominava a cena cultural americana na década de 1920. Foi a origem das chamadas “*culture wars*”, até hoje estudadas por diversas tradições acadêmicas, que marcou o período da secularização da sociedade americana.

É importante ressaltar que o termo fundamentalismo conforme usamos aqui nesta análise histórica refere-se ao sentimento “anti-modernista”, ou “anti-liberal”, ou seja, ao grupo que mantinha a fé em noções historicamente aceitas do cristianismo protestante, os chamados “fundamentais da fé”, mas que decidiu militar contra o modernismo. Chamar alguém de “fundamentalista”, neste contexto, não significava, à época, que alguém era dispensacionista ou mesmo um separatista, haja vista as três correntes que formaram a coalização fundamentalista no início do séc. XX que vimos acima. Não há aqui o caráter hoje amplamente pejorativo do termo, entendido como “obscurantista”, anti-intelectual ou extremista político, apesar de haverem acusações neste sentido à época. “Conservador” era usado inclusive como sinônimo às vezes. No entanto, havia neste grupo diverso algumas *tendências* em direção à essas características, que separavam o grupo do *mainstream* do protestantismo evangélico tradicional. A exacerbação destas tendências, com seus efeitos divisivos,

---

<sup>478</sup> Orig.: *If German philosophy led to German militarism, which led to the Great War and ultimately Germany's defeat, and if that same philosophy led to theological modernism and the higher criticism of scripture, then, if the German theology is not defeated in American seminaries and in the Protestant denominations, America will end up just like Germany.* HANKINS, 2008, p. 31.

<sup>479</sup> Expressão inglesa que denota uma briga onde só o último vencedor permanece de pé.



é que levaria a formação das iniciativas e instituições que eventualmente dariam forma, na década de 1930, 1940 e em diante, ao movimento neo-evangélico.

As tendências de militância do movimento fundamentalista inicial foram gradativamente tornando-se beligerantes, com a ascensão de grupos mais inflamados no seu ataque ao modernismo. Neste contexto, uma das preocupações se cristalizava como o grande inimigo a ser combatido: a evolução biológica de Charles Darwin. A importância da teoria da evolução como bandeira identificadora do espírito modernista a ser combatido pelo movimento fundamentalista não pode ser subestimada. Há inclusive análises que colocam todo o movimento fundamentalista do início do séc. XX como simplesmente uma resposta à teoria da evolução e seu pretense ataque a autoridade da Escritura.<sup>480</sup> Uma possível razão para esta ferrenha oposição está no fato de que a cronologia escatológica defendida pelos milenarismos dispensacionistas da época (parte importante da coalizão anti-modernista) cairia por terra caso os seis dias de Gênesis não fossem entendidos como literais. Esta centralidade da teoria evolutiva pode ser vista em diversos *cartoons* da época, como os da fig. 2 e 3, largamente circulados nas igrejas evangélicas da época. A expressão “*science falsely so-called*” (“falsamente chamada ciência”) oriunda da tradução King James de 1 Timóteo 6:20, era equalizada a teoria da evolução, e aparecia com bastante frequência. Metáforas de guerra e batalha entre a ciência e a religião tornaram-se populares em texto e imagens, bem como o embate entre a crítica bíblica versus a ortodoxia da fé cristã. Seminários cristãos que de alguma forma engajavam-se com o método histórico-crítico estavam “descendo a escada do modernismo”, (conforme fig. 4.)

---

<sup>480</sup> Cf. “O fundamentalismo, em oposição à modernidade, ocorreu como reação aos escritos de Charles Darwin.” GONDIM, Ricardo. **A Teologia da Missão Integral**: Aproximação e Impedimentos entre Evangélicos e Evangelicais. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, 2009, p. 34.

## The Lesson Cartoon for This Week



Figura 3 – Cartum de Ernest James Pace. A “hipótese” darwiniana da evolução, flutuando na especulação, está furada, carregando pessoas num cesto onde se lê “falsamente chamada ciência”, (numa referência a tradução King James de 1 Timóteo 6:20), caindo em direção ao “fatos”. **Sunday School Times**, 3 de Junho, 1922, p. 334. Foto de Ted Davis. Disponível em <<https://biologos.org/blogs/ted-davis-reading-the-book-of-nature/evolution-as-science-falsely-so-called>> Acesso em 21 fev. 2018.

Toda esse clima de guerra, tendo a evolução biológica como cavalo de batalha, veio à tona em 1925, no paradigmático *Scopes Monkey Trial*, o “Julgamento do Macaco”, em que o professor de biologia John Scopes (1900-1970) foi ao tribunal acusado de ensinar a evolução biológica aos seus alunos do Ensino Médio, o que era contrário à lei do seu estado, o Tennessee. Era o *battle royal* que se procurava entre o espírito da América protestante conservadora de um lado e o “modernismo” de outro. Falaremos desse importante processo judicial agora.

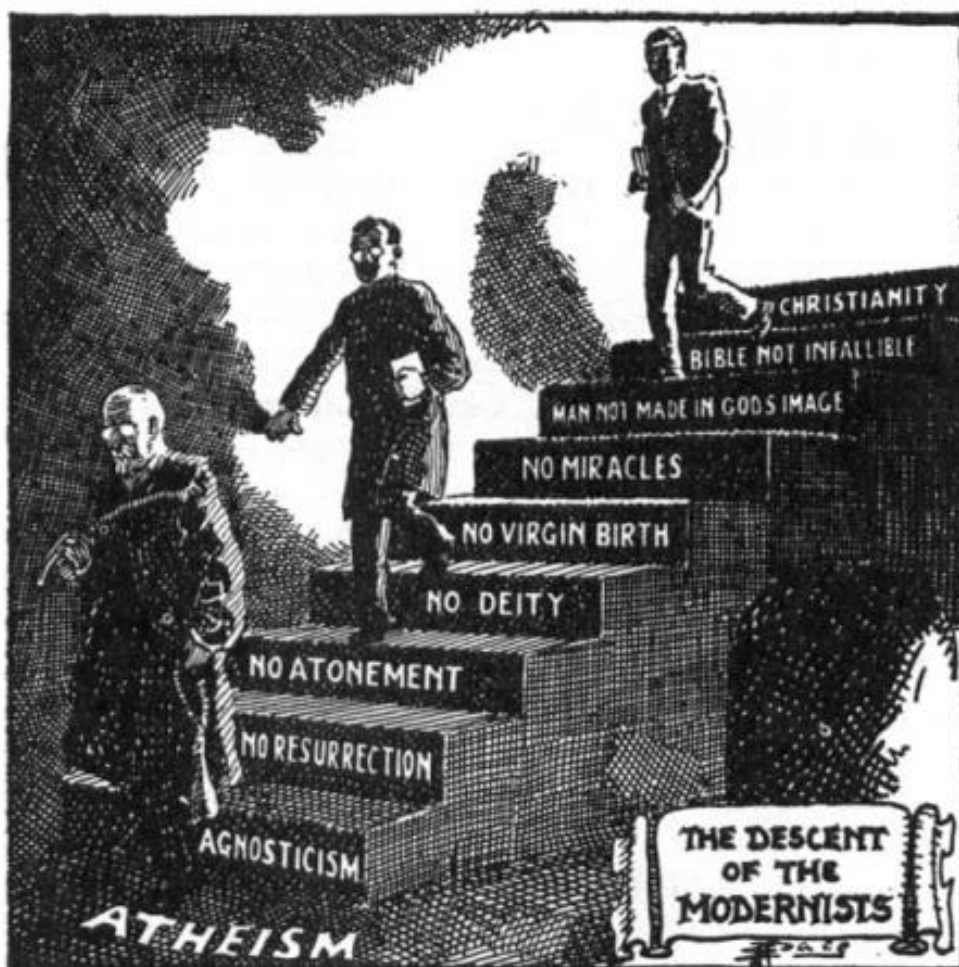


Figura 4 – Cartum de Ernest James Pace. “A Descida do Modernismo” começa com “a Bíblia não infalível”, “Homem não feito a imagem de Deus”, “Sem milagres”, “Sem nascimento virginal”, “Sem divindade”, “Sem expiação”, “Sem ressurreição”, chegando no “Agnosticismo” e finalmente no “Ateísmo”. Publicado pela primeira vez no livro de William James Bryan *Seven Questions in Dispute* (1924). Publicado posteriormente na Revista *Sunday School Times*. Foto de Ted Davis. Disponível em: < <https://biologos.org/blogs/ted-davis-reading-the-book-of-nature/creationism-and-culture-wars>> Acesso em 21 fev; 2018.

### 3.7.2.1 O Julgamento Scopes

Há que se ter cuidado ao analisar o Caso Scopes, pois boa parte do que se vê na literatura (e do que consta no senso comum americano sobre o julgamento) é influenciado pelo musical da Broadway e suas adaptação para o cinema “*Inherit the Wind*” (“O Vento Será Tua Herança” na tradução brasileira) de 1960 com *remake* em 1999, que apesar de serem belas obras de arte, pouco trazem em termos de realidade

sobre o caso. Segundo Edward Larson<sup>481</sup>, os filmes cristalizaram as fantasias já presentes nas interpretações do fato histórico, como por exemplo, que o movimento anti-evolução se enfraqueceu após o julgamento, que mesmo após a condenação de Scopes, e uma aparente vitória do fundamentalismo, o vencedor na opinião pública americana foi o modernismo, por expor ao ridículo as crenças literalistas dos fundamentalistas.<sup>482</sup> Este, definitivamente, não foi o caso, como podemos ver pela penetração atual, e a partir da década de 60, do movimento criacionista.

Em meados da década de 20, a polarização de forças de que falávamos (modernistas versus fundamentalistas) estava já articulada politicamente nos EUA. Organizações e líderes fundamentalistas em diversas partes do país passaram a conquistar representatividade política nas mais diversas instâncias. No campo educacional, diversos estados já possuíam leis que limitavam ou proibiam a divulgação e promoção das ideias de Darwin, como era o caso do Tennessee, com o chamado *Butler Act*.<sup>483</sup> Neste contexto, diversas organizações surgiam para tentar salvaguardar a separação Igreja-Estado, dentre elas a “*American Civil Liberties Union (ACLU)*”, uma organização sem fins lucrativos destinada a “defender e preservar os direitos e liberdades individuais garantidos a todas as pessoas neste país pela Constituição e leis dos Estados Unidos.”<sup>484</sup> Esta organização resolveu testar a eficácia de tais leis, e divulgou que financiaria qualquer indivíduo que se levantasse contra elas, em qualquer parte do país. Um empresário da pequena cidade de Dayton reuniu-se com um advogado local e juntos convenceram o jovem professor substituto John Scopes (1900-1970) a admitir que ensinava evolução a seus alunos, pois isso atrairia atenção da mídia e traria uma necessária e providencial publicidade à pequena cidade. A pesquisa atual é unânime em afirmar que o julgamento foi uma grande manobra publicitária<sup>485</sup>, e que o próprio John Scopes não se recorda se realmente ensinou a evolução ou não, questão que na verdade, pouco importava. Dois irmãos

---

<sup>481</sup> LARSON, Edward. Myth 20 - That the scopes trial ended in defeat for antievolutionism. In: NUMBERS, 2009, p. 178-186.

<sup>482</sup> Diversos documentários sobre o caso demonstram esse ponto de vista errôneo, inclusive usando o fato da morte de Bryan, o defensor do ponto de vista fundamentalista anti-evolução, cinco dias após o fim do julgamento como símbolo da derrota do fundamentalismo. GONDIM, 2009, p. 44, comete esse erro em sua análise

<sup>483</sup> Tal lei proibía expressamente que qualquer professor ou escola ensinasse "qualquer teoria que negue a história da criação divina do homem conforme ensinada na Bíblia".

<sup>484</sup> Segundo seu site oficial, disponível em: <<http://www.aclu.org/guardians-freedom>>. Acesso em: 12 dez. 2013

<sup>485</sup> LARSON, Edward J., **The creation-evolution debate**: historical perspectives. Athens: University of Georgia Press, 2007, p.17.

advogados foram inicialmente escolhidos para acusá-lo, sendo um deles amigo pessoal de Scopes.<sup>486</sup> O que estava realmente em jogo era o panorama maior, do velho jeito americano (*o american way*) baseado no dogma religioso contra o avanço da sociedade secular.

O plano funcionou de forma brilhante. Milhares foram atraídos à pequena cidade de Dayton, e a população da cidade triplicou nos dias anteriores ao julgamento. A cobertura midiática foi sem precedentes no país.<sup>487</sup> As primeiras páginas de jornais como *The New York Times* foram dominados por dias pelo caso. Mais de 200 repórteres de jornais de todas as partes do país e dois de Londres estavam em Dayton e 22 telegrafistas enviaram 165.000 palavras por dia sobre o julgamento ao longo de milhares de milhas de linhas telegráficas penduradas somente para o evento. Mais palavras foram transmitidas à Grã-Bretanha e Austrália sobre o julgamento de Scopes do que para qualquer evento americano anterior. Chimpanzés treinados se apresentavam no gramado em frente ao tribunal. A estação de rádio de Chicago WGN transmitiu o julgamento ao vivo em linha direta com o famoso locutor Quin Ryan no que foi a primeira cobertura presencial de um julgamento criminal na história americana. Dois cinegrafistas tinham seus filmes voados diariamente aos grandes centros em um pequeno avião a partir de uma pista especialmente preparada.<sup>488</sup>

A razão para tamanho furor midiático eram, além do tema efervescente, os personagens envolvidos no embate. A acusação ficou a cargo do célebre William Jennings Bryan (1860-1925), presbiteriano, três vezes candidato derrotado dos democratas à presidência dos EUA e bastião do movimento fundamentalista por ser um grande e reconhecido orador. A defesa do réu coube a Clarence Darrow (1857-1938), nacionalmente famoso advogado, de alta e mordaz perspicácia, membro mais importante da *ACLU* e notório secularista e agnóstico.

As audiências se estenderam por muitos dias, e ao invés de julgar se Scopes tinha quebrado a lei ou não, se o *Butler Act* era constitucional ou não, o julgamento colocou a Bíblia no banco dos réus, tomando um rumo sem precedentes na história do direito americano: “Na realidade, foi um debate entre Darrow e Bryan sobre história

---

<sup>486</sup> LARSON, Edward J., **Summer for the Gods** : the Scopes trial and America's continuing debate over science and religion, New York: BasicBooks, 1997, p. 90-91ss.

<sup>487</sup> Cf. LARSON, 2009, p. 178

<sup>488</sup> LARSON, 2004, p. 212.

bíblica, sobre agnosticismo e crença na religião revelada”<sup>489</sup>, dizia um jornal da época. De fato, os anais do debate revelam trechos tragicômicos, com discussões sobre “de onde Caim arrumou uma esposa” (com Bryan respondendo que deixaria a Darrow e outros agnósticos a tarefa de procurar por ela) e se Eva foi realmente feita da costela de um homem chamado Adão.<sup>490</sup>

Os testemunhos de defesa e acusação versaram, assim, sobre a autoridade da Bíblia, sua autenticidade e confiabilidade quando confrontada com a ciência, e o que seria a melhor base para a moralidade: a ciência ou a Escritura Sagrada. Nas palavras de Conor Cunningham,

Darrow desprezava o poder que personalidades religiosas exerciam no direito e na educação americana e considerava a religião como a causa de muito do que havia de errado no mundo. [...] Ele achava que a ciência racional e uma teoria da evolução [sic] eram uma melhor base para a moralidade do que o cristianismo.<sup>491</sup>

Ao mesmo tempo, Bryan via no darwinismo o responsável pelo declínio da moralidade cristã na América, sendo profundamente influenciado por escritos que relacionavam darwinismo com eugenia, comunismo e nazismo.<sup>492</sup>

Ao atrelar a teoria da evolução darwiniana a estes conceitos e ao defender que a ciência poderia dar uma melhor base para a moralidade do que o próprio cristianismo, Darrow e Bryan contribuíram para que os cristãos, de Dayton e de toda a nação americana, se levantassem contra esta infamada ideia. Lamentavelmente, como nota Cunningham,

Nenhum dos lados fez qualquer tentativa para ver se a evolução estava realmente em desacordo com o cristianismo. Ambos de início já supunham que os dois eram incompatíveis. E isso definiu o tom acusatório que ofuscou o debate nos anos que se seguiriam.<sup>493</sup>

Tal conclusão não poderia estar mais correta. O real saldo do caso Scopes não foi a condenação do professor (com o pagamento de multa de cem dólares), mas foi, de uma vez por todas, cristalizar e divulgar a noção de que a evolução biológica

<sup>489</sup> Orig.: *In reality, it was a debate between Darrow and Bryan on Biblical history, on agnosticism and belief in revealed religion*. LARSON In: NUMBERS, 2009, p. 181.

<sup>490</sup> Os transcritos completos dos vários dias de julgamento podem ser vistos em LAW LIBRARY. The Clarence Darrow Digital Collection. The Scopes Trial. University of Minnessota. [S.d.]. Disponível em: <<http://moses.law.umn.edu/darrow/trials.php?tid=7>>. Acesso em: 8 fev. 2018.

<sup>491</sup> CUNNINGHAM, Conor. **Did Darwin Kill God?** Charles Darwin - The BBC Documentaries. BBC. London, [S.d.]. Transcrito de documentário televisivo. 2009.

<sup>492</sup> LAATS, Adam. **Fundamentalism and Education in the Scopes Era: God, Darwin, and the Roots of America's Culture Wars**. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 61-65.

<sup>493</sup> CUNNINGHAM, 2009.

está em real conflito com o cristianismo. Aceitá-lo significava abrir mão de sua fé e até do seu código moral. A partir dali, era impossível conceber um cristão evangélico que aceitasse a teoria da evolução.<sup>494</sup>

### 3.7.3 O rescaldo da controvérsia<sup>495</sup>

A controvérsia fundamentalismo-modernismo dos anos 20 deixou profundas marcas no evangelicalismo norte-americano, e conseqüentemente mundial. J. G. Machen, o influente moderado fundamentalista de Princeton, expressava sua irritação com os modernistas por negarem fundamentos históricos do cristianismo mas continuarem se identificando como protestantes e até evangélicos, usando uma nomenclatura cara ao protestantismo histórico mas ressignificando-a de forma a perder o contato com conceitos e crenças que o cristão comum sempre creu ao longo dos séculos, como ressurreição, crucificação, etc. Para ele, os modernistas deveriam ter a decência de, ao invés de permanecer nas denominações tradicionais, saírem e fundarem suas próprias denominações. A opinião pública parecia apoiar a ideia de Machen, como reflete, por exemplo, o influente jornal *The Nation*, que em seu editorial afirmava que o “fundamentalismo está sem dúvida no curso principal do cristianismo, enquanto o modernismo representa uma revolução tão ampla quanto a própria Reforma Protestante”, e por isso o liberalismo (o novo nome do “modernismo”) era “nem tanto uma nova forma de cristianismo mas muito mais um religião totalmente nova.”<sup>496</sup>

O avanço modernista assediava praticamente todas as denominações evangélicas, com algumas quase totalmente abandonando o evangelicalismo clássico, como os Congregacionais. Se colocava então uma pergunta: seria possível

---

<sup>494</sup> Interessante notar que o criacionismo defendido por Bryan é bem diferente da versão absolutamente dominante nos dias atuais. Bryan não era um literalista tão estrito: ele aceitava que os dias de Gênesis representavam períodos imensos de tempo, ou seja, ele era um Criacionista da Terra Antiga. Na verdade, o atual e poderoso Criacionismo da Terra-Jovem era bastante minoritário nos dias de Bryan, em 1920-1930. Ele viria à tona somente em 1960, com Henry Morris e John Witchcomb e seu *The Genesis Flood*, conforme veremos adiante.

<sup>495</sup> O melhor relato sobre os efeitos da controvérsia fundamentalista-modernista está em MARSDEN, 1987, p. 31-52.

<sup>496</sup> Orig.: *Fundamentalism is undoubtedly in the main stream of the Christian tradition while modernism represents a religious revolution as far-reaching as the Protestant Reformation. [...] liberalism, as modernism was then being called, was less a form of Christianity than a wholly different religion.* HANKINS, 2008, p. 32.

reformular “de dentro” ou seria necessário bater em retirada? Esse clima deu o tom do que passou a caracterizar o movimento fundamentalista desde então: o separatismo e sectarismo. Muitos dos evangélicos que estavam nas denominações tradicionais (chamadas *mainline*) acabaram saindo para fundar suas próprias igrejas, denominações, *Bible Colleges*, ministérios e associações. O próprio Machen, descontente com a posição de seu seminário de Princeton em aceitar a convivência de setores mais liberais com os fundamentalistas, decidiu sair em 1929 e fundar o *Westminster Seminary* na Philadelphia, e em 1936 ele também foi instrumental na formação da Igreja Presbiteriana Ortodoxa nos Estados Unidos, uma denominação fiel aos fundamentos da fé reformada, já que a PCUSA (Presbyterian Church in the USA) os havia abandonado, segundo entendiam.<sup>497</sup>

A tendência divisiva atingiu virtualmente todas as denominações evangélicas, em especial os presbiterianos, e múltiplas novas denominações, instituições e associações surgiram. A polarização e o separatismo tornou-se tão forte que surgiu até mesmo o conceito de “separatismo secundário”: não bastava separar-se dos liberais. Era necessário também separar-se dos fundamentalistas que não se separavam dos liberais, e isto se tornou para muitos um “teste” de verdadeira fé fundamentalista. Esse separatismo beligerante tomou forma cristalina na pessoa de Frank Norris (1877-1952), influente pastor batista de Forth Worth, Texas, que usava de táticas nem um pouco nobres para ascender ao poder e defender sua visão separatista militante, inclusive respondendo a processo por assassinato.<sup>498</sup> O fundamentalismo ganhava espaço na mídia e opinião pública como intolerante, desrespeitoso, retrógrado e anti-intelectual.

No entanto, nem todos os evangélicos sentiam-se confortáveis com tais extremos. A insatisfação com as piores facetas do fundamentalismo levou a uma renovação do movimento evangélico, marcada por engajamento cultural, posições mais dialogais e não-separatistas, mantendo-se fiel aos fundamentos históricos do cristianismo evangélico protestante. Nascia o neo-evangelicalismo.

---

<sup>497</sup> MARSDEN, 1987, p. 36.

<sup>498</sup> HANKINS, B. **God's Rascal**: J. Frank Norris and the Beginnings of Southern Fundamentalism. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky, 1996.



### 3.8 O neo-evangelicalismo: ruptura com o fundamentalismo

Como vimos, os traumas das décadas de 1910 e 1920 e as tendências separatistas do movimento evangélico que vestia a bandeira do fundamentalismo causavam desconforto em muitos líderes, pastores e pensadores evangélicos. A tendência anti-intelectual de boa parte do movimento era denunciada como incoerente com a própria história da origem do movimento evangélico. Essa crescente percepção foi se mostrando o embrião de uma série de iniciativas que vieram a culminar na diferenciação que intentamos fazer no início desta parte 2: o nascimento de um movimento conhecido hoje pelo anglicismo “evangelical”, que emergiu do fundamentalismo evangélico mas se diferenciou dele. Por clareza metodológica, vamos chamar, por ora, este movimento evangelical de neo-evangelicalismo para analisar brevemente seu nascimento e os fatores que contribuíram para tal.

Várias das pessoas, eventos, episódios e ideias que deram forma a este neo-evangelicalismo revolvem em torno da história e fundação de algumas instituições e órgãos importantes e influentes: a *National Association of Evangelicals* - NAE (1942), o *Fuller Theological Seminary* (1947), a *Evangelical Theological Society* - ETS, (1949), e a Revista *Christianity Today* (1956).

Dentre estas, destaca-se a fundação do Seminário *Fuller* em 1947, cuja história confunde-se com a história da renovação do evangelicalismo norte-americano, e por consequência, mundial. George Marsden traça esse percurso em seu *Reforming Fundamentalism* (1987), o texto definitivo em se tratando da emergência do neo-evangelicalismo.<sup>499</sup> Muito desse movimento ocorre no seio das grandes denominações evangélicas norte-americanas, principalmente na *Northern American Baptist Convention* (posteriormente *American Baptist Convention*) e na *Presbyterian Church in the USA*. E, como é nosso objetivo demonstrar, os acontecimentos trouxeram reflexos diretos para a América Latina e Brasil.

O marco inicial para a emergência desse movimento é o surgimento da NAE - *National Association of Evangelicals* em 1942. Esta organização foi uma tentativa de sucesso em unir evangélicos em um *front* único, não importando se eram separatistas

---

<sup>499</sup> A história é, ao mesmo tempo, bastante complexa, mas extremamente interessante. Não há espaço aqui para adentrar em mais detalhes, mas recomendamos MARS DEN, 1987 para um relato cativante sobre este período de tantas e importantes mudanças para o evangelicalismo mundial. O que apresentamos aqui é baseado nele e na interpretação que HANKINS, 2008 faz dele.

ou não. A tendência ultra-separatista do fundamentalismo atomizou o movimento, e seu impacto coletivo não era percebido apesar do seu grande tamanho em termos numéricos. O sentimento de que o cristianismo perdia espaço em função de batalhas que não tinham a ver com a essência do evangelho e a perda da relevância do cristianismo na cultura impulsionou líderes como James Elwin Wright (1890-1973) e Harold John Ockenga (1905-1985) a organizar um encontro em 1942 na cidade de St. Louis que venceu a pressão dos fundamentalistas e clamou por uma união interdenominacional. Com o advento da NAE, houve uma “reestruturação da religião americana”, de forma que “os liberais entre diferentes denominações tinham mais coisas em comum entre si do que entre eles e os conservadores dentro de suas próprias denominações” e vice-versa. No entanto, até aquele momento não havia o sentimento de que os “*evangelicals*” da NAE estavam se separando dos fundamentalistas. Os nomes até ali eram intercambiáveis, pois os arquitetos da associação eram fundamentalistas, sem dúvida. Mas poucos naquele grande grupo considerariam o separatismo um “teste de verdadeira fé”. Nomes conhecidos no universo fundamentalista faziam parte da NAE, como Bob Jones Sr. e John Rice, pois a NAE era vista como uma resposta contrária ao *Federal Council of Churches*, visto como “liberal demais”. Marsden lembra um ponto importante:

A característica notável da NAE, em contraste com o fundamentalismo anterior, foi que se tratava de um movimento que reunia uma verdadeira variedade de grupos evangélicos conservadores. Enquanto os organizadores eram esmagadoramente da principal rede fundamentalista de Presbiterianos e Batistas, a participação da NAE também incluiu numerosos pequenos grupos pentecostais, do movimento Holiness, metodistas e menonitas. O pentecostalismo, em particular, havia sido declarado inaceitável por alguns dos fundamentalistas militantes. A liderança predominantemente calvinista viu a possibilidade na NAE de cooperação limitada entre protestantes conservadores em assuntos de interesse comum sem a necessidade de sacrificar distintivos específicos de grupo.<sup>500</sup>

Ockenga e seus aliados começavam assim uma “reforma” no fundamentalismo que partia “desde dentro”.

---

<sup>500</sup> Orig.: *The remarkable feature of the NAE, in contrast with earlier fundamentalism, was that it was a movement that brought together a true variety of conservative evangelical groups. While the organizers were overwhelmingly from the core fundamentalist network of Presbyterians and Baptists, the NAE membership also included numerous small pentecostal, holiness, Methodist, and Mennonite groups. Pentecostalism, particularly, had been declared unacceptable by some of the militant fundamentalists. The predominantly Calvinistic leadership saw the possibility in the NAE of limited cooperation among conservative Protestants on matters of common interest without the necessity of sacrificing particular group distinctives.* MARS DEN, 1987, p. 49.

Instrumental na formação dessa “nova cara” do evangelicalismo foi o altamente erudito Carl F. H. Henry (1913-2003), que estudou nas prestigiosas Harvard, Yale, Princeton e Universidade de Chicago. Henry, educado nesses meios considerados liberais, impressionava-se com a visão ética destes liberais, e criticava o evangelicalismo protestante por sua extrema falta de preocupação com questões relativas à cultura. Da mesma forma, Edward Carnell (1919-1967) dizia que o evangelicalismo se tornara “seita”, por sua ênfase extrema no pecado individual em detrimento de um interesse por combater pecados estruturais e sociais. Ambos destacavam uma ênfase evangélica exacerbada em especulações quanto ao fim dos tempos e uma baixa preocupação com o avanço do Reino de Deus na era presente.<sup>501</sup> Tais preocupações estavam presentes nos livros de Henry que foram fundamentais para a emergência do neo-evangelicalismo, *Remaking the Modern Mind* (1946) e *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (1947), onde ele argumentava que a excessiva preocupação com a profecia do fim dos tempos tirava dos evangélicos a oportunidade de desenvolver uma visão ética que traria uma reforma social e cultural.

Um outro fator importante na emergência do neo-evangelicalismo foi a fundação da Revista *Christianity Today*, anos após os livros de Henry. Billy Graham, já iniciando sua carreira como notável evangelista, foi influente na abertura da revista, e escolheu Henry como editor-chefe. A revista rapidamente tornou-se o grande veículo de divulgação das ideias neo-evangélicas, buscando um engajamento com a cultura e prezando pela respeitabilidade editorial que a antiga *Christian Century* (associada com os interesses da ala *mainline* do protestantismo, portanto, mais liberal), tivera no passado. Logo ela passou a *Christian Century*, em número de assinantes e representatividade na imprensa secular, que a encarava como porta-voz do crescente número de neo-evangélicos.<sup>502</sup>

Estes esforços ocorriam em meio a proliferação de uma série de instituições e organizações evangélicas chamadas de “para-eclésiásticas”, bem como de editoras e publicadoras. Várias destas organizações eram interdenominacionais e focadas em estudantes, como a “*Young Life*”, a “*Youth for Christ*” e a “*Inter-Varsity Christian*

---

<sup>501</sup> HANKINS, 2008, p.33.

<sup>502</sup> HANKINS, 2008, p. 40.

*Fellowship*". Eventualmente, tais organizações viriam para a América Latina, algumas com forte influência entre estudantes até hoje<sup>503</sup>. Era a coalizão de esforços entre evangélicos/fundamentalistas que começava a transpor as barreiras do sectarismo e denominacionalismo.

Este grupo seleto de pastores e estudiosos evangélicos fundamentalistas envolvidos em todas estas iniciativas e movimentos após 1935 se agregaram para a criação e fundação daquela que seria a instituição que agregaria as aspirações, ênfases e visões desse novo movimento que emergiu de dentro do fundamentalismo: o *Fuller Theological Seminary*. Em maio de 1947, Ockenga, Henry, Wilbur Smith (o mais conhecido *scholar* evangélico da época) e Everett Harrison (um professor de Novo Testamento de Princeton) se reuniram para planejar a abertura do que sonhavam ser "a CalTech do mundo evangélico"<sup>504</sup>. A outra figura importante na fundação do seminário era a da personalidade que nomearia a instituição, Charles Fuller (1887-1968).

Fuller era filho de uma família evangélica de muitas posses, e era uma celebridade evangélica da época devido ao seu extremamente popular programa de rádio "*Old Fashioned Revival Hour*", que ficou no ar de 1937 a 1968. O programa seria usado para angariar alunos suficientes, e ele concebia a instituição como sendo mais um *Bible College* de ênfase fundamentalista. Mas as preocupações do grupo que encabeçou a iniciativa eram mais profundas, principalmente as de Ockenga.

Ockenga via o estudo acadêmico de alto nível como fundamental para a sobrevivência do evangelicalismo a longo prazo. No entanto, devido a sua própria trajetória acadêmica de sucesso, sabia que a realidade da academia evangélica tinha se tornado frouxa e anêmica, com raras exceções espalhadas e desunidas. Ele sonhava na verdade com uma nova Princeton, que relembresse os dias de glória em pesquisa e ensino de Hodge e Warfield, em que evangélicos produziam "*first-rate scholarship*" – trabalho acadêmico de primeiro nível. Assim, Ockenga reuniu um time de jovens acadêmicos de destaque nas áreas cruciais de Novo e Velho Testamento, Teologia Sistemática e outras, para compor um corpo docente e administrativo que iria levar adiante um ambicioso sonho – reformar o cristianismo evangélico e livrá-lo

---

<sup>503</sup> A *Youth for Christ* é, no Brasil, a "Mocidade para Cristo" (MPC) e a *Inter-Varsity* a "Aliança Bíblica Universitária" (ABU).

<sup>504</sup> MARSDEN, 1987, p. 53.

de sua tendência sectarista e anti-intelectual.<sup>505</sup> Assim, no outono de 1947 o *Fuller Theological Seminary* abriu as portas em Pasadena, Califórnia.

Hankins nota que é importante ter em mente que tais desenvolvimentos se dão no pós-Segunda Guerra Mundial. O autor relembra:

A Alemanha, berço do modernismo teológico, tinha saído do militarismo da Primeira Guerra Mundial para o nazismo que levou à Segunda Guerra Mundial. A Rússia virou-se para o comunismo marxista-leninista da revolução de 1917 e estava no processo de tomar poder sobre a Europa Oriental. A Guerra Fria estava em estágios iniciais quando Fuller foi fundado. Nos Estados Unidos, o liberalismo teológico tinha provado, até mesmo para muitos liberais, ser um “poço seco”, oferecendo pouca coisa diferente das ideologias seculares da América. Além disso, a crença modernista que Deus estava sendo revelado no progresso da civilização não era mais sustentável após duas guerras mundiais. Era difícil argumentar em meados do século XX que as coisas estavam melhorando. Na visão dos neo-evangélicos [...], filosofias seculares, como o pragmatismo e a ideologia política do *New Deal* pareciam estar dando início a uma América onde o estado dominava a vida das pessoas e valores morais eram definidos de acordo com o que era conveniente. A única esperança era uma reinstauração dos valores da Reforma Protestante que tinha lançado os alicerces para a democracia ocidental e a liberdade religiosa.<sup>506</sup>

O último fator determinante na emergência do novo evangelicalismo não foi exatamente um fator, mas uma pessoa: William Franklin Graham Jr (1918-2018), a maior personalidade evangélica do século XX, mais conhecido como Billy Graham. No melhor estilo avivalista de Whitefield, Edwards e outros, ele notabilizou-se por suas conferências evangelísticas em mais de 150 países, atendidas por milhões de pessoas ao longo de mais de 50 anos. Por décadas, ele teve programas de rádio e televisão, sendo a maior celebridade religiosa dos EUA. Confidente de presidentes e sempre acima de qualquer escândalo, Graham manteve-se constante no ranking das “10 pessoas mais admiradas da América” por anos, e segundo alguns, fornece a

---

<sup>505</sup> MARSDEN, 1987, p. 24ss.

<sup>506</sup> Orig.: *Germany, the birthplace of theological modernism, had turned from the militarism of the World War I to the fascism that led to World War II. Russia turned to Marxist-Leninist communism in the revolution of 1917 and was in the process of taking over Eastern Europe. The early Cold War was just beginning as the Fuller faculty convened. In America, theological liberalism had proven by the measure of even many liberals to be a dry well, offering little that was distinct from America's secular ideologies. Moreover, the modernist belief that God was being revealed in the progress of civilization was no longer tenable after two world wars. It was hard to argue in the mid-twentieth century that things were getting better and better. In the view of the neoevangelicals, (...), secular philosophies such as pragmatism and the political ideology of the New Deal seemed to be ushering in an America where the state dominated people's lives and defined moral values according to what was expedient. The only hope was a reinstatement of the values of the Protestant Reformation that had laid the groundwork for Western democracy and religious freedom.* HANKINS, 2008, p. 39-40.

melhor definição popular do que é um evangélico: qualquer um que gosta bastante de Billy Graham.<sup>507</sup>

Atitudes com relação a Graham ao longo das décadas de 50 e 60 ilustram bem o panorama atual do evangelicalismo norte-americano, que é espelhado por terras latino-americanas. Graham transcendeu as barreiras denominacionais, e se associava com qualquer um que apoiasse sua grande causa: pregar o evangelho de Cristo, chamando as pessoas à conversão – ou como ele popularizou: o novo nascimento - fossem liberais, católicos, pentecostais. Em 1957, por exemplo, a fundação de Graham organizou uma cruzada patrocinada pelo *Protestant Council of New York*, uma organização de caráter ecumênico com integrantes predominantemente não-evangelicais. A ala fundamentalista ficou irada, e a partir dali criou-se um claro e evidente cisma. Os neo-evangélicos, grupo de Graham, haviam se diferenciado do fundamentalismo na América do Norte.

Isso fica claro num longo excerto de Marsden, em que os fundamentalistas mesmo reconhecem tal fenômeno, além de fornecer um útil resumo histórico do que tratamos até aqui:

Enquanto esta crise estava se desenvolvendo, a revista mensal *Christian Monthly*, bastante popular no fundamentalismo, aumentou a consternação com sua publicação em março de 1956 do artigo "A Teologia Evangélica está mudando?" O artigo dizia que o fundamentalismo tinha começado bem quando líderes como J. Gresham Machen estavam defendendo os fundamentos da fé. Mas logo depois de 1925, "o fundamentalismo começou a ser o termo genérico para todo tipo de lunático", e por isso, "para a pessoa comum, o fundamentalismo tornou-se uma piada". Após a Segunda Guerra Mundial, no entanto, "surgiu uma nova geração". Estes teólogos mais jovens concordaram com os mais velhos em se oporem à miscelânea do protestantismo liberal; mas eles queriam uma ênfase mais positiva. **"Em suma", explicou a revista em uma frase-chave anunciando a revolução, "o fundamentalismo tornou-se evangelicalismo"**. A principal diferença entre os dois foi que a palavra de ordem fundamentalista era "Deve-se defender fervorosamente a fé", enquanto os evangélicos enfatizavam "Deve-se nascer de novo".<sup>508</sup> (grifos nossos)

<sup>507</sup> HANKINS, 2008, p. 42.

<sup>508</sup> Orig.: *While this crisis was brewing, the popular fundamentalist monthly Christian Life increased the consternation with its publication in March 1956 of the article "Is Evangelical Theology Changing?" The article allowed that fundamentalism had started out well when leaders such as J. Gresham Machen were defending the essentials of the faith. But soon after 1925, "fundamentalism began to be the catch-all for the lunatic fringe," which was "why to the man on the street fundamentalism got to be a joke." After World War II, however, "out popped a young generation." These younger theologians agreed with their elders in opposing the mishmash of liberal Protestantism; but they wanted a more positive emphasis. "In short," the magazine explained in a key sentence announcing the revolution, "fundamentalism has become evangelicalism." The major difference between the two was that the fundamentalist watchword was "Ye should earnestly contend for the faith," while evangelicals emphasized "Ye must be born again."* MARSDEN, 1987, p. 162, citando "Is evangelical theology changing?" **Christian Life**, March 1956, p. 16-19.

Sucessivos episódios, alguns envolvendo Billy Graham, marcaram ainda mais esse cisma, com divisões denominacionais e saídas de convenções. Todos queriam Billy Graham para si, e as controvérsias ao redor de sua pessoa ilustram bastante bem o fato de que o fundamentalismo esteve sempre no horizonte do movimento neo-evangélico. Tais controvérsias entre fundamentalistas e os novos evangélicos iriam culminar no paradigmático evento de Lausanne em 1974, onde a participação latino-americana foi decisiva, como veremos adiante.

### 3.8.1 Neo-evangélicos: melhores relações com a ciência

Marsden explicita uma marca fundamental do neo-evangelicalismo emergente, que traz nosso foco de volta ao ponto de partida neste trabalho. Além dessa diferenciação de ênfases mencionada acima (ao invés de “você deve defender a fé”, “você deve nascer de novo”) os neo-evangélicos buscaram “pequenos distanciamentos” dos fundamentalistas, e a aproximação com as ciências foi um deles:

Acompanhando essa grande mudança, houve uma série de afastamentos menores do fundamentalismo, defendidos de diversas maneiras por teólogos mais jovens, como Bernard Ramm, Vernon Grounds, E. J. Carnell e Carl Henry. Essas inovações incluíram se afastar do dispensacionalismo, **cultivar visões mais positivas da ciência, da intelectualidade e da preocupação social**, reconsiderar o papel do Espírito Santo (em relação à santidade e aos grupos pentecostais) e reabrir discussões sobre a inspiração das Escrituras.<sup>509</sup> (grifos nossos)

Este “cultivar visões mais positivas da ciência” expressou-se de várias formas dentro do novo evangelicalismo. Dentre essas formas, destacam-se duas: a fundação da ASA, a *American Scientific Affiliation*, em 1941 e a vocação científica do seminário Fuller.

A ASA é um organismo evangélico que reúne cristãos que trabalham nas ciências naturais e que tem como seus dois requisitos para participação “uma crença no Cristianismo ortodoxo conforme definido pelo credo apostólico e de Nicéia”, e um “comprometimento com a ciência *mainstream*, ou seja, qualquer assunto sobre o qual

---

<sup>509</sup> Orig.: *Accompanying this major shift were a number of lesser departures from fundamentalism, advocated variously by younger theologians such as Bernard Ramm, Vernon Grounds, E. J. Carnell, and Carl Henry. These innovations included moving away from dispensationalism, taking more positive views of science, scholarship, and social concern, reconsidering the role of the Holy Spirit (in regard to holiness and pentecostal groups), and reopening discussions about the inspiration of Scripture.* MARS DEN, 1987, p. 162.

haja um claro consenso científico”<sup>510</sup>. Sua história reflete com precisão as tensões que acompanharam o movimento evangélico norte-americano ao longo do séc. XX, com os neo-evangélicos e fundamentalistas disputando espaço, poder e ortodoxia. As discussões sobre evolução biológica e criacionismo marcaram época na ASA, e de fato, perduram até hoje, e a aceitação pela associação de cristãos que aceitavam a evolução causou inclusive uma divisão, no típico espírito separatista do fundamentalismo, dando origem à *Creation Research Society (CSR)*, uma associação de cientistas cristãos evangélicos criacionistas. Debates sobre a inspiração bíblica e a doutrina da inerrância sempre estiveram no pano de fundo das discussões da associação, pois, para o evangélico, invariavelmente a relação entre fé cristã e ciência passa pela visão que se tem da Bíblia.

Com relação ao Seminário Fuller, a liderança a partir da década de 60 de David Hubbard abriu as portas do seminário para um engajamento ainda maior com a cultura e com um certo rompimento com as tradições mais estritas do fundamentalismo, principalmente por causa da questão da inerrância da Bíblia, que será abordada na parte final deste trabalho. Este distanciamento atraiu pessoas de movimentos diversos dentro do espectro do evangelicalismo, dentre eles o psicólogo cristão John Finch, que foi instrumental na fundação da Escola de Psicologia dentro daquela instituição.<sup>511</sup> Esta escola funciona até hoje, e conta atualmente com o renomado cientista Justin Barret, talvez o maior nome mundial de uma crescente e promissora área de pesquisa conhecida como “Ciência Cognitiva da Religião”, que estuda, por exemplo, a formação na infância dos processos cognitivos associados à crença religiosa. Tal área é considerada hoje uma importante faceta do diálogo entre a ciência e a religião, e tem Fuller, uma instituição cristã evangélica, como referência.

Outro exemplo dessa visão mais positiva das ciências que o neo-evangelicalismo rerepresentou pode ser exemplificado pelo livro do influente Bernard Ramm (1916-1992), *The Christian View of Science and Scripture (1954)*, no qual o autor crítica a noção de muitos evangélicos de que a Terra seria jovem, e defende a chamada “hipótese da estrutura” (*framework hypothesis*) para Gênesis cap. 1, em que os dias da Criação estariam organizados em uma estrutura narrativa em painéis

---

<sup>510</sup> Orig.: *Two things unite the members of the ASA: - belief in orthodox Christianity, as defined by the Apostles' and Nicene creeds (...); - a commitment to mainstream science, that is, any subject on which there is a clear scientific consensus.* Cf. <<https://network.asa3.org/page/ASAAbout>> Acesso em 30 nov. 2018.

<sup>511</sup> MARSDEN, 1987, p. 233-237.



*paralelos, com os espaços que foram criados nos 3 primeiros dias através de sucessivas separações sendo preenchidos nos 3 dias subsequentes através de atos de criação. O livro veio anos antes do alvorecer do movimento criacionista moderno, inaugurado com a publicação de “The Genesis Flood”, de Morris e Withcomb, sobre os quais falaremos mais adiante. Mesmo assim, o livro de Ramm recebeu fortes críticas e gerou vários debates e respostas no seio da ASA.*

Dessa forma, vemos que os neo-evangélicos estavam sim, abertos a dialogar com a ciência estabelecida, e isto foi um grande avanço frente ao fundamentalismo evangélico.

Em suma, após um passeio rápido por uma história que é longa e complexa, chegamos onde precisávamos chegar. O neo-evangelicalismo que emergiu a partir do rescaldo da controvérsia modernismo-fundamentalismo dos anos 20 a 40, tomou forma com os personagens e instrumentalidade do Seminário Fuller e cristalizou-se na pessoa de Billy Graham e seu ministério, definitivamente tornou-se um movimento de pleno direito e distinto do fundamentalismo. Dentre as várias motivações para essa diferenciação, o apreço pela assim chamada “vida da mente” ou vida intelectual engajada com a racionalidade científica estava entre as preocupações prementes para os agora chamados “*evangelicals*”, assim como uma melhor relação com a ação social, com as ciências e com a cultura.

Como era de se esperar, tais desenvolvimentos ao longo do séc. XX na América do Norte tiveram reflexos diretos na América Latina e no Brasil, que por sua vez também contribuíram para o desenvolvimento desse movimento na América do Norte e no mundo. A essa história nos voltaremos agora.



### 3.9 O Protestantismo no Brasil

Não almejamos fazer uma completa e ampla historiografia do protestantismo evangélico na América Latina e Brasil, até porque já existem boas obras com esse foco.<sup>512</sup> Mas é necessário abordar como toda esta história que traçamos até aqui nos países anglófonos reverberou no nosso continente e em especial no nosso país. Para isso, cremos que a melhor análise encontra-se na obra de Luiz Longuini Neto, “O Novo Rosto da Missão” (2002). O subtítulo da obra já nos dá pistas de como se estruturou o protestantismo no nosso subcontinente, e elucida o porquê de algumas tensões que até hoje observamos: “os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano.” Ao longo de seu texto<sup>513</sup>, no entanto, Longuini destaca o grupo que hoje é predominante no evangelicalismo brasileiro: os fundamentalistas. Cremos ser importante dizer, como reconhece Cavalcanti, que o evangélico brasileiro em geral é fundamentalista, e o que Longuini reconhece como “evangelicais” é um pequeno grupo minoritário, mas que tem influência principalmente na produção acadêmica e no pensamento evangélico, e falaremos dele mais adiante.<sup>514</sup>

Apesar do foco da obra de Longuini ser a teologia da missão, comparando os conceitos de “missão” e “pastoral”, o argumento implícito do autor é simples: a configuração do protestantismo no Brasil e Am. Latina se deu pela interação – por vezes tensa, por vezes de cooperação – de dois movimentos protestantes: o movimento ecumênico e o movimento evangelical, ambos interessados em cumprir e fazer a “missão cristã” de Mateus 28: “Ide e fazei discípulos”. Neste processo configurou-se o protestantismo latino-americano.

Longuini traça a genealogia histórica dos eventos e associações que, dos dois lados, formaram o “rosto” do nosso protestantismo, para usar as palavras de Miguez

---

<sup>512</sup> Ainda a mais usada é provavelmente MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: EdUSP, 2008. Também é importante REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE, 1984. Mais recentemente temos DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2013. E uma abordagem não tão histórica mas fundamental é a clássica de BONINO, 2003 (Orig. 1995).

<sup>513</sup> LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão: Os Movimentos Ecumênico e Evangelical no Protestantismo Latino-Americano**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002, p. 161.

<sup>514</sup> O termo “evangelicais” eu reservarei para o grupo associado a Teologia da Missão Integral e ao Congresso de Lausanne, pois os próprios se auto identificam assim. Em geral, falaremos de evangélicos.

Bonino. Ele traça a linha do tempo dos eventos e da formação de associações em nível mundial e local que buscavam discutir as práticas, o *ethos* e as questões teológicas para a evangelização e o cumprimento da missão e da pastoral. A análise do eventos que tinham como tema a missão e a pastoral é fundamental para que compreendamos o porquê de estudá-los: as razões que separaram (e até hoje separam) evangélicos, fundamentalistas e ecumênicos no que tange à missão são de cunho teológico, bíblico e filosófico, e se relacionam com o “ser” igreja cristã na América Latina e no mundo. Portanto, os desdobramentos das discussões destes eventos influenciaram sobremaneira todos os aspectos da igreja evangélica latino-americana, bem como das igrejas mais “ecumênicas”: leitura da Bíblia, prática missional, liturgia, etc. Essa é a razão de nossa atenção a eles aqui.

Há um terceiro grupo importante para a configuração do rosto do protestantismo latino-americano que são os pentecostais. No entanto, tal grupo formou-se a partir de divisões e dissidências de grupos evangélicos (na sua origem) e de subsequente divisão de grupos já pentecostais. Portanto, apesar de diferenças e peculiaridades importantes, o grupo mantém-se evangélico na sua essência, compartilhando com os evangélicos não-pentecostais as características que definem o movimento evangélico e que são relevantes para o nosso estudo. Pela sua característica anti-ecumênica e profundo compromisso com o dispensacionalismo pré-milenista, pode-se dizer seguramente que a imensa maioria dos pentecostais no Brasil é fundamentalista.

A história de interação entre estes três grupos – os evangélicos, os fundamentalistas e os ecumênicos - é extremamente complexa e difícil de ser analisada de forma geral e panorâmica, pois muitas vezes reflete interesses denominacionais e particulares de contextos geográficos e históricos. De forma geral, e cuidando para não fazer generalizações irresponsáveis, arriscamos dizer que a crescente insatisfação com o que se entendia como “abandono dos fundamentos da fé cristã”, principalmente com uma tendência de aceitação e inclusão de grupos tidos como liberais em organismos ecumênicos foi provocando a separação gradual dos grandes grupos protestantes na Am. Latina. Ou seja, a história que vimos do que aconteceu em nos Estados Unidos na Universidade de Princeton, por exemplo, se repetiu de forma um pouco mais “macro” na América Latina, tanto no seio de algumas denominações, mas principalmente no seio das associações e entidades, dentre elas as entidades e associações missionárias. Os eventos e organismos que cristalizaram

essa separação serão brevemente discutidos a partir de agora, no breve histórico que faremos do protestantismo no Brasil e América Latina com a ajuda de Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho<sup>515</sup>, Luiz Longuini Neto, dentre outros.

### **3.9.1 Evangélicos, fundamentalistas e evangelicais no Brasil e Am. Latina**

O século XIX é amplamente referido como o grande século das missões cristãs. Desde o movimento dos irmãos morávios liderados pelo Conde von Zizendorf (1700-1760) no séc. XVIII até o britânico David Livingstone (1813-1873), o ímpeto missionário foi de certa forma sempre ligado aos movimentos com influência pietista, sendo os evangélicos os grandes herdeiros dessa tradição no séc. XIX, onde cristalizou-se a figura do “missionário” na pessoa de William Carey (1761-1834), considerado o pai das missões modernas.<sup>516</sup> Naquele século, houve a formação das primeiras sociedades missionárias, normalmente ligadas às denominações protestantes. As missões destes dois séculos tinham um caráter exploratório, e não havia muita sensibilidade às culturas dos povos locais, normalmente entendidos como “alvos”, sendo literalmente atingidos por um processo que dificilmente poderia ser diferenciado de colonialismo.

Após duas tentativas frustradas de instalação no Brasil em tempos coloniais (com franceses e holandeses no Nordeste no séc. XVI e XVII), o protestantismo começou a se instalar por aqui no início do séc. XIX, após a abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês e dos incentivos do governo central à vinda de imigrantes. Com isso, chegaram substancialmente os imigrantes alemães ao sul do Brasil, dentre alguns anglicanos e episcopais americanos em bem menor número. Beneficiados pela constituição de 1824 que previa tolerância a cultos não católicos, estes alemães puderam praticar sua fé luterana. Este é o chamado “protestantismo de imigração”, extensamente pesquisado até hoje pelos descendentes atuais deste movimento no sul do Brasil. A partir de 1850 começaram a vir aqueles imigrantes que tinham como objetivo específico pregar a sua fé – o chamado “protestantismo de missão”, na melhor tradição de William Carey – e assim começaram a se estabelecer no Brasil as igrejas Congregacional, Batista, Episcopal, Presbiteriana e Metodista. A

---

<sup>515</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990.

<sup>516</sup> LONGUINI, 2002, p. 68.

imensa maioria destes missionários vinham dos Estados Unidos, trazendo consigo na bagagem as efervescências que marcavam época naquela região, bem como sua cosmovisão e cultura. O grande influxo nessa época ocorreu pelos idos de 1880 – 1910.

Mendonça e Velasques, logo no início de sua obra, vão direto ao ponto que mais nos importa neste estudo.

O protestantismo brasileiro segue sendo uma projeção do protestantismo norte-americano. Direta ou indiretamente, as igrejas brasileiras, ao menos as de origem missionária, alimentam-se do ideário da religião civil norte-americana. [...] No momento em que o protestantismo foi inserido na sociedade brasileira, esta se achava num estágio de desenvolvimento significativamente anterior à sociedade norte-americana; por isso o protestantismo foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade. Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as igrejas brasileiras, na esteira desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira [sic]. Assim, se no passado o protestantismo brasileiro apontou para o futuro, hoje ele aponta para o passado – aliás um passado inexistente.<sup>517</sup>

Mendonça toca no ponto nevrálgico que justifica o porquê das páginas gastas anteriormente para entendermos o evangelicalismo norte-americano. O protestantismo brasileiro de cunho evangélico que temos hoje – atualmente em sua maioria pentecostal e neopentecostal, diga-se de passagem – é derivado direto do ideário americano trazido pelos missionários do início do século passado (e ao longo dele) em contato com o catolicismo já estabelecido com séculos de prioridade em terras brasileiras.

A propósito deste, o protestantismo que aqui se estabeleceu desde seu início tinha fortes ênfases anticatólicas, igreja que era considerada a deturpação do cristianismo verdadeiro, e, como tal, campo missionário.<sup>518</sup> Assim se estabeleceu o *ethos* do protestantismo de missão: a conversão da população católica, que não era “crente”:

Esses missionários, ao desembarcar no Brasil, encontraram um universo religioso muito diferente dos seus. Era necessário identificar os recém-convertidos com um nome novo e esse nome foi “crente em nosso Senhor Jesus Cristo”, ou simplesmente “crente”. Ora, esse nome trazia toda a carga conversionista enfatizada pelos movimentos de avivamento que assinalavam a experiência religiosa como linha demarcatória na vida dos convertidos. A um passado de incredulidade e desobediência sucedia-se um presente de

---

<sup>517</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 13.

<sup>518</sup> Cf. MENDONÇA, 2008, p. 85-89. O autor relata o “Congresso de Ação Cristã” do Panamá de 1916, em que o pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira defendeu essa sua particular concepção sobre o catolicismo, que ilustra a visão de praticamente todo movimento evangélico até hoje.

crença e obediência. Os que passavam pela experiência da conversão eram agora crentes.<sup>519</sup>

Essa conversão, pregada de modo braçal por missionários das diversas denominações que chegavam, enfatizava a mudança de uma vida de vícios e “idolatria” (a adoração a imagens, sujeição ao papa e etc.) a uma vida modificada, moldada pela abstenção dos vícios, a seriedade e dedicação ao trabalho e a uma série de valores individualistas que espelhavam o modo de vida e o ideário norte-americano, no melhor estilo de pregação do Destino Manifesto<sup>520</sup> de que tratamos anteriormente. Mendonça e Velasques iluminam:

Em 1699, Cotton Mather afirmava que o catolicismo implantara na América Latina um cristianismo deformado”, tese repetida muitas vezes no futuro por outros autores, até mesmo latino-americanos, como o brasileiro Eduardo Carlos Pereira. Surgiu a vocação norte-americana de transferir para a América Latina os benefícios do “sonho americano” [*american dream*] ou do “estilo americano de vida” [*american way of life*], cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo [*sic*]. Tem sido comum a tese de que foi esse caldo de cultura o ponto de partida das missões protestantes na América Latina.<sup>521</sup>

No âmago da identidade evangélica que se constituiu por aqui está a desconexão quase que completa do “crente” com a cultura e sociedade. Muito já se escreveu sobre esse tema no contexto da pesquisa brasileira, mas vale mencionar a contribuição de Gedeon Alencar em seu livro “Protestantismo Tupiniquim: Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira” (2005).<sup>522</sup> Como o subtítulo já denota, o “ascetismo” evangélico e o desejo de “não se misturar com o mundo” pois “nossa pátria não é daqui” foram marcas do movimento evangélico desde sua implantação no Brasil. As razões sociológicas para isso são explicadas de forma bastante convincente por Mendonça, que diferencia o apelo missionário que as igrejas tradicionais tinham com a classe média brasileira do apelo pentecostal:

De certo modo, o protestantismo histórico brasileiro de origem missionária tende a reproduzir, no interior de suas comunidades, os traços da religião civil

<sup>519</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Quem é evangélico no Brasil? **Contexto Pastoral**, Debate n. 8, mai./jun. 1992, p. 5.

<sup>520</sup> Cf. MENDONÇA, 2008, p. 54-60.

<sup>521</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p 31, citando MATHER, Cotton. **An Essay to convey Religion to the Spanish Indies**, 1699. Há mais componentes no *American way of life* que Mendonça não explicita aqui, e o nacionalismo deveria estar mais nuançado, pois se configurava de maneira bastante distinta à época dos primeiros missionários se comparada às levadas de missionários pós anos 50. Mas o ponto é válido e o racismo se configurava realmente em um ponto de discussão bastante sério haja vista os traumas da Guerra da Secessão estado-unidense em 1861-1865, em que a maioria dos evangélicos era contra o movimento abolicionista.

<sup>522</sup> ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo Tupiniquim: Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2005.

norte-americana, o que contribui para aprofundar o vazio existente entre ele e a sociedade. Na medida em que esse protestantismo reforça sua autoidentificação ao preço de seu relacionamento com a sociedade, torna-se pouco atraente para as camadas populares ao defender valores burgueses de colorido estranho ao *spectrum* cultural brasileiro. A assimilação dos valores da religião civil norte-americana, expressos em termos religiosos protestantes, fia-se através de três canais principais: a mídia, a literatura e as missões modernas que se movem especialmente nos parâmetros das organizações paraeclesiais. Qualquer observação, mesmo superficial, mostra que esses canais estão voltados para os grupos protestantes tradicionais, que, por sua natureza, são mais sensíveis aos valores burgueses.<sup>523</sup>

O autor segue, afirmando que para os pentecostais, tais canais de divulgação não eram tão atraentes, fato que contribuiu para o seu não tão grande desenvolvimento no Brasil de 1910 (quando chegaram) até 1950. Mas o progresso das igrejas tradicionais nessa época foi grande, e Mendonça conclui:

Em resumo: o ideário messiânico norte-americano, que se expressa civilmente, isto é, de preferência extraeclesialmente, impulsiona seu protestantismo para a América Latina, que o recebe como elemento estranho e, por esse fato, o aprisiona em bolsões isolados e estanques, como faria qualquer organismo ao se defender de intrusos.

Mendonça lê o fato de o protestantismo missionário ter sido aprisionado em “bolhas” em virtude da recepção do mesmo como exógeno ao Brasil, mas olvida-se de reconhecer que este fenômeno também acontece por suas características intrínsecas, teológicas, bastante tributárias à tradição puritana e pietista de separação e renúncia do mundo para cultivar as experiências interiores.

O fato é que o movimento evangélico começou a se estruturar no Brasil seguindo o modelo de associação interdenominacional que já existia na Europa e nos Estados Unidos. Em 1846 havia sido criada a WEA – *World Evangelical Alliance*, que buscava unir os esforços dos assim chamados “*evangelicals*” frente aos avanços de uma renovação do lado católico e também coordenar esforços com vistas ao trabalho missionário. Porém, as estratégias missionárias para a América Latina começaram a ser coordenadas de forma mais organizada a partir das preparações para a grande Conferência de Edimburgo, em 1910. Nestes eventos preparatórios, bem como na conferência, os temas debatidos versavam sobre traduções da Bíblia, ajuda médica, trabalho social, literatura em língua nativa, formação de pessoal, lugar e formação da mulher, evangelização de novas regiões, crescimento da Igreja, relação entre missionários e os povos nacionais, dentre outros temas. Interessantemente, no entanto, a América Latina foi considerada cristã neste evento, não necessitando,

---

<sup>523</sup> MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 14.



portanto, de envio de missionários, em virtude da massiva presença e influência da Igreja Católica Romana. Na Conferência do Panamá, em 1916, o nosso subcontinente foi finalmente considerado campo missionário.

À esta época, não havia uma clara diferenciação entre as estratégias missionais dos grupos ecumênico e evangélico, que estavam a princípio unidos em uma causa comum. Anos depois, em 1921, em Lake Mohonk, EUA, foi fundado o COMIN (Conselho Missionário Internacional), que convocou as conferências posteriores: Jerusalém (1928), Tambaram (1938), Whitby (1947), Willingen (1952), Achimota (1958) e Nova Déli (1961). Nesta última, o COMIN foi incorporado ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI), que foi fundado em 1948.

Até quase a primeira metade do séc. XX, conferências e congressos de evangelização com ênfase ecumênica foram realizados na América Latina sob a tutela dos Estados Unidos (Panamá 1916, Montevideu 1925 e Havana 1929), e no pós-guerra começou a crescer o sentimento de que o Protestantismo Latino-americano deveria buscar encontrar a sua própria identidade, sua voz. A fundação do CMI possibilitou e estimulou a gênese de organismos e conferências locais, que começaram a acontecer em 1949.

O CMI nasceu da junção de dois movimentos anteriores: o movimento *Faith and Order*, sob a liderança de Charles Brent (1862-1929) da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, e o movimento *Life and Work*, liderado por Nathan Söderblom (1866-1931) da Igreja Luterana da Suécia. Por causa da Segunda Guerra Mundial, sua organização foi adiada de conversas iniciais em 1937 para 1948, em uma reunião em Amsterdam que contou com representantes de 147 igrejas cristãs diferentes. Ao longo dos anos, juntaram-se ao CMI mais e mais igrejas e associações, e hoje o CMI conta como membros a maioria das igrejas Cristãs Ortodoxas e diversas protestantes, mas não a Igreja Católica Apostólica Romana. Dentre as protestantes, há a Comunhão Anglicana, alguns Batistas, muitos luteranos, metodistas, presbiterianos e outras igrejas reformadas, algumas Igrejas Unidas (*United Churches*) e independentes e ainda algumas pentecostais, como a Igreja Pentecostal do Chile. A Igreja Católica, apesar de não fazer parte efetiva, envia observadores para todas as assembleias do CMI e outras reuniões importantes, fazendo parte do chamado "*Joint Working Group*", que tem tido bons resultados de aproximação ecumênica já há algumas décadas.

Organismos ligados ao CMI organizaram na América Latina as Conferências Evangélicas Latino-americanas, conhecidos como CELAs, sendo a primeira logo em 1949, a segunda em 1961 e a terceira em 1969. No entanto, gradativamente (mas principalmente após o CELA II), houve um descontentamento dos setores mais conservadores – aqueles mais identificados com Billy Graham e os *evangelicals* – por entenderem que o movimento ecumênico (que também usava o nome “evangélico”) encaminhava-se para um caminho revolucionário, profundamente influenciado por ideias da esquerda marxista.

Por isso, o maior desafio para o CMI e para aqueles identificados com o movimento ecumênico parece ser mesmo o grupo dos “protestantes conservadores”, ou seja, a maior parte dos evangélicos atuais. Os eventos do final do século XIX (a “controvérsia modernista”) e o trauma da década de 20 (quando ocorreu o “Julgamento Scopes”) deixaram profundas marcas, e a ascensão do fundamentalismo separatista que se seguiu (do qual já falamos anteriormente) veio a determinar a atitude de boa parte do movimento evangélico nos anos 40, 50 e 60. A preocupação dos ecumênicos com “esse crescente grupo religioso” já era patente na década de 60, quando Eugene Smith, em artigo no *Ecumenical Review*, periódico ligado ao CMI, declarou:

Dois dos desenvolvimentos recentes mais significativos na vida do Conselho Mundial de Igrejas se centram nas relações com os Ortodoxos e o Catolicismo Romano. Uma terceira relação de maior importância é a dos “evangélicos conservadores”.<sup>524</sup>

Smith segue numa tentativa de definir este grupo, identificando-os nominalmente primeiro: “Nos Estados Unidos, inclui corpos tão divergentes quanto as Assembleias de Deus e os tradutores da Bíblia Wycliff, os Metodistas Livres e a Igreja Cristã Reformada, os Batistas do Sul e os Luteranos do Sínodo de Missouri.” O que os distingue, segundo Smith é

[...] uma teologia conservadora: uma preocupação com a “pureza” na Igreja; um vívido interesse missionário; **e uma profunda desconfiança com o movimento ecumênico.** Talvez a definição mais precisa, para o propósito deste artigo, seja organizacional: [os evangélicos conservadores são] os cristãos protestantes que se recusam a ser membros em conselhos de igrejas – em níveis de cidade, estado, país ou mundo. (grifos nossos)

Smith identifica, acertadamente, uma das marcas dos “evangélicos conservadores”, herdeiros do fundamentalismo dos anos 20: uma profunda

---

<sup>524</sup> SMITH, Eugene L. The Conservative Evangelicals and the World Council of Churches. *The Ecumenical Review*, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 182-191, 1963.

desconfiança com o movimento ecumênico. Esse distanciamento das iniciativas ecumênicas do resto dos evangélicos e protestantes foi se tornando mais e mais pronunciado ao longo do séc. XX, e sobre esses desdobramentos, Longuini Neto é a referência definitiva.

Ao mesmo tempo, os evangélicos, que outrora haviam sido bastiões de políticas progressistas como o movimento antiescravidão, se tornaram conhecidos pelo conservadorismo político, culminando nos EUA na década de 80 com a ascensão da *Christian Right* e da *Moral Majority* do político Jerry Falwell. Ser evangélico nos EUA tornou-se sinônimo de ser apoiador do Partido Republicano, ser a favor da posse de armas, ser contra o aborto, e, é claro, ser anti-evolução.<sup>525</sup> No Brasil, tal movimento conservador tomou dimensões políticas, quando os evangélicos tornaram-se notórios por apoiarem e legitimarem em grande medida o golpe militar de 1964, ancorados muitas vezes em um discurso de “crise moral”.<sup>526</sup>

Marsden, falando como norte-americano sobre a situação dos EUA, aponta uma curiosidade interessante quanto a isso, que explica em parte essa rejeição dos *evangelicals* às iniciativas ecumênicas e a toda e qualquer coisa que “cheire” a progressismo. Ele fala da “grande reversão”:

Esta associação de política progressista com a teologia liberal veio ao mesmo tempo que uma profunda crise estava se desenvolvendo sobre questões teológicas. O resultado desta conjunção de crise teológica e social foi que o protestantismo americano do século XX começou a se dividir em dois grandes partidos, não apenas entre conservadores e liberais em teologia, mas também entre conservadores e progressistas politicamente. A teologia conservadora começou a ser associada à política conservadora e à teologia liberal com políticas progressistas. Esse desenvolvimento, que foi gradual, por vezes se chamou de “a grande reversão” no evangelicalismo americano. Até este momento na história americana, um número considerável de evangélicos revivalistas haviam estado na vanguarda dos esforços de reforma social e política (por exemplo, no movimento antiescravidão), embora muitos outros evangélicos tenham sido socialmente conservadores. No século XX, no entanto, a participação evangélica em reformas progressivas, exceto em algumas das mais antigas cruzadas, como a da proibição [das bebidas alcóolicas na década de 20], diminuiu drasticamente. À medida que os liberais teológicos falavam cada vez mais sobre as

<sup>525</sup> Estas tendências estão, no momento em que escrevemos este parágrafo, em franca ebulição nos EUA do governo Donald Trump, eleito com massivo apoio dos *evangelicals*.

<sup>526</sup> Há diversos trabalhos sobre este assunto, mas recomendamos este, que relaciona tal fato com a ascensão atual da nova direita evangélica brasileira. Cf. COWAN, Benjamin Arthur. Nosso Terreno: crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. **Varia Historia**, v. 30, n. 52, p. 101–125, abr. 2014.

implicações sociais do evangelho, os evangélicos falavam cada vez menos delas.<sup>527</sup>

O fato é que o grupo protestante que adotou as implicações do “evangelho social” e passou a se alinhar com políticas mais à esquerda, de luta contra à opressão e a favor das minorias, foi o grupo dos ecumênicos, tanto na América do Norte como na América Latina. Só que, na visão destes evangélicos conservadores, tais compromissos estavam alinhados à uma perda da essência do evangelho e uma abertura à teologia liberal.

A história é longa e complexa, mas a crescente insatisfação dos evangélicos conservadores com os ecumênicos e as iniciativas do CMI começou a ganhar forma organizada no ano de 1966, quando, em abril, a *Interdenominational Foreign Mission Association* e a *Evangelical Foreign Missions Association* patrocinaram o “*Congress on the Church's World Wide Mission*” em Wheaton, Illinois, EUA. O Congresso de Wheaton, como ficou conhecido, tornou-se notório por ser a primeira articulação dos evangélicos conservadores como resposta às tendências liberais e ecumênicas dos organismos missionários ligados ao CMI, que foram acusados de liberalismo teológico, perda da convicção evangélica, universalismo teológico, substituição da evangelização pela ação social e busca da unidade às custas da verdade bíblica.<sup>528</sup>

Em fins de outubro e início de novembro do mesmo ano de 1966, foi realizado o “Congresso Mundial de Evangelização” em Berlim, com o patrocínio da revista *Christianity Today*, ligada ao ministério de Billy Graham. Longuini resume sua tremenda importância frente aos objetivos de nosso estudo:

O propósito era definir a evangelização bíblica, realçar a urgência e estudar os obstáculos à evangelização e formas de superá-los. Seguindo a mesma linha de Wheaton, o Congresso de Berlim preocupou-se em dar maior visibilidade e articulação ao movimento evangelical como alternativa ao movimento ecumênico. Entre as várias resoluções tomadas em Berlim no

---

<sup>527</sup> Orig.: *This association of progressive politics with liberal the ology came at the same time as a deep crisis was brewing over theological issues. The result of this conjunction of theological and social crisis was that twentieth-century American Protestantism began to split into two major parties, not only between conservatives and liberals in theology but correspondingly between conservatives and progressives politically. Conservative theology began to be associated with conservative politics and liberal theology with progressive politics. This development, which was gradual, has sometimes been called "the great reversal" in American evangelicalism. Until this time in American history considerable numbers of revivalist evangelicals had always been in the forefront of social and political reform efforts (antislavery, for instance), even though many other evangelicals had been socially conservative. In the twentieth century, however, evangelical participation in progressive reforms, except in some of the older crusades such as for prohibition, dwindled sharply. As theological liberals spoke more and more about the social implications of the gospel, revivalist evangelicals spoke of them correspondingly less.* MARSDEN, 1991, p. 30.

<sup>528</sup> Cf. **The Wheaton Declaration**, 1966. Disponível em:

<<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/wd66/wd66-1.html>>. Acesso em 8 dez. 2017.

campo da missão mundial, uma em especial afetou a Ásia, África e América Latina: decidiu-se que, deveriam ser realizados congressos continentais sobre evangelização.<sup>529</sup>

Assim, conforme acordado em Berlim, em 1969 houve a convocação e realização do Congresso Latino-Americano de Evangelização, conhecido como CLADE I, em Lima no Peru. Os CLADEs foram, assim, a resposta dos evangélicos conservadores que não se viam representados nos CELAs e nos organismos ecumênicos, em virtude de uma percebida associação com ideias progressistas, teologicamente liberais e de esquerda.

### 3.9.2 O Congresso de Lausanne (1974) e a Missão Integral

Essas articulações dos evangélicos na América Latina ocorriam em paralelo, e sem muito diálogo, com as efervescências dos evangélicos nos Estados Unidos e Europa. Organismos norte-americanos planejavam e executavam estratégias missionais em nosso continente, com pouca sensibilidade às idiosincrasias do contexto local. Nesse contexto, surgiu dentro do Instituto de Missões do Seminário Fuller, a chamada “Escola do Crescimento da Igreja”, uma ideia controversa encabeçada por Donald A. McGavran e seu discípulo Peter Wagner.<sup>530</sup> Tal escola operava com um conceito chamado “Comunidades Homogêneas, cujo princípio era de que as igrejas deveriam consistir em comunidades de pessoas de classes sociais, etnicidades e contextos socioculturais relativamente homogêneos, pois a convivência entre pessoas muito heterogêneas geraria obstáculos e dificuldades à tarefa evangelizadora da igreja.<sup>531</sup>

<sup>529</sup> LONGUINI, 2002, p. 75.

<sup>530</sup> MARSDEN, 1987, p. 237-244.

<sup>531</sup> Essa explicação advém da interpretação crítica do conceito a partir da literatura dos teóricos do movimento da Missão Integral, como Ricardo Gondim e diferencia-se da análise de americanos, como por exemplo, MARSDEN, 1987, p. 241. Cf. GONDIM, Ricardo. **Missão Integral**: em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. Há alguns problemas sérios no trabalho de Gondim quanto à sua crítica à McGavran, a começar pelo nome traduzido por Gondim como “Comunidades Homogêneas”. Em MCGAVRAN, D. **Understanding Church Growth**, Grand Rapids: Eerdmans, 1970, o autor as chama de *Homogeneous Units (HU)* – Unidades homogêneas e não comunidades, e uma leitura breve desta obra mostra que há grosseira simplificação e análise parcial do que o autor entende por HU. Segundo o documento oriundo do painel realizado para debater o conceito, “A declaração bem conhecida do Dr. McGavran é que as pessoas ‘gostam de se tornar cristãs sem cruzar barreiras raciais, linguísticas ou de classe’. Ou seja, as barreiras à aceitação do evangelho são muitas vezes mais sociológicas do que teológicas; as pessoas rejeitam o evangelho não porque pensam que é falso, mas porque ele parece para elas como estrangeiro ou alheio. Eles imaginam que, para se tornarem cristãos, eles devem renunciar a sua própria cultura, perder sua própria identidade e

Essa tensão, entre um grupo de evangélicos que não se sentia representado pelos organismos e eventos ecumênicos, mas também se via insatisfeito com a ingerência e com a maneira norte-americana de pensar o evangelho, a missão, a igreja e a teologia como um todo, culminou no paradigmático evento de Lausanne, em 1974, marco no evangelicalismo latino-americano e mundial (mas nem tanto no evangelicalismo norte-americano).

Antes de adentrarmos na análise do Congresso e do Movimento de Lausanne, é necessário mencionar a fundação da Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), um organismo anterior ao congresso que representa uma importante articulação dos evangélicos da América Latina que também não se viam representados pelos organismos ecumênicos. Robinson Cavalcanti resume a criação desta importante entidade:

Nos corredores daquele congresso [CLADE I], entre jovens pensadores, surgiu a ideia de se criar a Fraternidade Teológica Latino-Americana – FTL. Encontros regionais preparatórios tiveram lugar em julho de 1970, [...]. Finalmente, em dezembro de 1970, no Seminário Jorge Alan, em Cochabamba, Bolívia, após a consulta “A Bíblia na América Latina”, foi oficialmente criada a FTL, com nomes como René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Arana e outros.

Este grupo de jovens pensadores, que inclui outros que foram se juntando ao movimento, compartilhava das mesmas inquietações referentes a um evangelicalismo trazido ao nosso subcontinente que parecia muito alheio às realidades de uma América Latina assolada por regimes militares autoritários, muitos dos quais apoiados pelos Estados Unidos, enquanto a pobreza, miséria e opressão das mais diversas formas se multiplicava. Os missionários norte-americanos, que por décadas chegavam à porção sul da América, frequentemente traziam um exógeno “*american way of life*” vendido como “parte do pacote” do evangelho. E este evangelho tinha características por demais individualistas e escapistas, frequentemente descolado por completo da poeira das ruas dos interiores do Brasil e da América Latina.

Isso é reconhecido não apenas por pesquisadores latino-americanos, mas por estrangeiros também. Brouwer et al.<sup>532</sup> falam da exportação não do “fundamentalismo

---

trair seu próprio povo.” Cf. LAUSANNE Committee for World Evangelization. **LOP 1** - The Pasadena Consultation: Homogeneous Unit Principle. Pasadena, CA, USA: Lausanne Movement. 2 jun. 1977. Disponível em: <<https://www.lausanne.org/content/lop/lop-1>>. Acesso em: 13 dez. 2017. Ou seja, parece inclusive ser possível fazer uma defesa do HU a partir dos próprios pontos advogados pelos críticos. Algo mais ou menos nessa linha: “Não queremos um protestantismo estrangeiro à nós, imposto a partir da América do norte, mas sim um protestantismo latino-americano, pois isso nos une.”

<sup>532</sup> BROUWER, Steve; GIFFORD, Paul; ROSE, Susan D. **Exporting the American Gospel**: Global Christian Fundamentalism. [S.l.]: Routledge, 2013.

cristão” dos missionários americanos mas do “*fundamentalist americanism*”, que incluía na bagagem uma série de matizes ideológicas alheias não só ao contexto local do Brasil e da Am. Latina mas alheias ao próprio cristianismo evangélico britânico, por exemplo.

Nesse contexto, em meio às tensões entre um evangelicalismo norte-americano ainda assolado pelo espírito e pelas forças fundamentalistas e o evangelicalismo vivido na experiência da desigualdade social e injustiça da América Latina, ocorreu o “I Congresso Internacional de Evangelização Mundial”, em Lausanne, Suíça, de 16 a 25 de Julho de 1974.

Promovido pela Associação Billy Graham e pela Revista *Christianity Today*, o evento foi paradigmático. A Revista *Time* descreveu o evento como um “foro formidável; possivelmente a reunião mais global realizada pelos cristãos.”<sup>533</sup> 2473 cristãos evangélicos de mais de 150 países e 135 denominações protestantes participaram, mas sua importância se relaciona realmente é com o impacto do congresso, resumido no título de artigo do teólogo Bryan Stanley da Universidade de Edimburgo: “Lausanne 74’ – O desafio da maior parte do mundo ao evangelicalismo do hemisfério norte.”<sup>534</sup>

Com um discurso muito diferente daqueles apresentados pelos norte-americanos, René Padilla, em sua palestra intitulada “A evangelização e o Mundo”, expôs os problemas que os latino-americanos percebiam em relação ao evangelicalismo, aqui resumidos por Ed René Kivitz:

[Padilha] fez severas críticas ao imperialismo norte-americano e sua abordagem pragmática dos métodos de evangelização. Entre os contundentes questionamentos de Padilla estavam a rejeição do “princípio de unidades homogêneas” como base para a estratégia missionária da Igreja, [...] a condenação à identificação do cristianismo com o *american way of life*; a simplificação da conversão como “mudança de religião”, em detrimento da mensagem que exige uma completa reorientação da vida em relação a Deus, ao próximo e à criação; e a afirmação da imprescindível relação entre evangelização e responsabilidade social.<sup>535</sup>

<sup>533</sup> PADILLA, René. **Missão Integral**: ensaios sobre o Reino e a igreja. São Paulo: Fraternidade Teológica Latinoamericana, Setor Brasil/ Temática Publicações, 1992, p. 9.

<sup>534</sup> STANLEY, Brian. ‘Lausanne 1974’: The Challenge from the Majority World to Northern-Hemisphere Evangelicalism. **The Journal of Ecclesiastical History**, [s. l.], v. 64, n. 3, p. 533–551, 2013.

<sup>535</sup> KIVITZ, Éd. René. *Evangélicos, evangélicos e fundamentalistas*. Cristianismo Hoje. [Sl.: S.d] Disponível em: <<http://crentassos.com.br/blog/2013/06/evangelicos-evangelicais-e-fundamentalistas.html>>. Acesso em: 20 Jun 2015.

De fato, o Congresso representou um marco para o evangelicalismo mundial, principalmente o latino-americano. Ser um *evangelical* passava a designar aqueles que viam a evangelização como indissociável da preocupação social com o ser humano. A proclamação da palavra salvadora de Cristo precisava andar de mãos dadas com a luta pela justiça social, e o pecado individual era tão importante ser denunciado quanto o pecado estrutural, promovido pelas estruturas de injustiça sustentadas pela exploração colonial e escravagista de que nosso continente foi vítima por tantos séculos.

Ao fim do Congresso, foi celebrado o célebre Pacto de Lausanne, elaborado à duras penas pelo britânico John Stott (1921-2011), mas com substancial participação dos teólogos latino-americanos Orlando Costas, Samuel Escobar e René Padilla. O documento refletiu essa “mudança de rumos” no seio do movimento evangélico ao tentar desfazer a cisão historicamente construída pelos evangélicos entre evangelização x ação social. Conforme artigo do pacto:

Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam.<sup>536</sup>

O Pacto foi considerado progressista pelos setores mais fundamentalistas norte-americanos, que definitivamente não abraçaram o chamado “Espírito de Lausanne”.<sup>537</sup> Mas, na América Latina, foi abraçado por aqueles que a partir dali começaram a se denominar “evangelicais”, e que foram os promotores do movimento denominado “Teologia da Missão Integral” (TMI), resumida assim por Valdir Steuernagel:

A Missão Integral da igreja quer expressar duas coisas básicas: a) O compromisso com todo o Conselho de Deus. Na missão não se deveria fazer da Bíblia um picadinho, onde e quando se trabalha com a Bíblia com um critério de seleção limitante. A Bíblia quer e precisa ser considerada na sua totalidade. b) A missão da igreja leva em conta a pessoa na sua totalidade,

---

<sup>536</sup> PACTO DE LAUSANNE, 1974, Artigo V.

<sup>537</sup> Gondim avalia, com certo ressentimento, este diferente impacto que Lausanne teve para o evangelicalismo sul-americano se comparado ao norte-americano. Cf. GONDIM, 2009, pp. 70ss.



bem como o contexto no qual a pessoa vive. A missão veste a roupa da encarnação.<sup>538</sup>

A Teologia da Missão Integral conforme expressa pelo Espírito de Lausanne é frequentemente resumida na expressão “o evangelho todo, para o homem todo, para todos os homens.”

A antropologia da missão integral é a unidade indivisível do pó da terra com o fôlego da vida; as dimensões física e espiritual do ser humano. [...] A ação missiológica e pastoral da Igreja afeta a pessoa humana em todas as suas dimensões: biológica, psicológica, espiritual e social – a pessoa inteira em seu contexto, o homem e suas circunstâncias.<sup>539</sup>

Éd René Kivitz, pastor batista comprometido com a Missão Integral, define assim os cinco pontos da teologia da missão integral:

A soteriologia da missão integral é o domínio de Deus, de direito e de fato, sobre todo o universo criado; o reino de Deus em plenitude; a redenção pessoal é apenas uma parcela do que o Novo Testamento chama salvação.

A eclesiologia da missão integral é o novo homem coletivo. Deus não está apenas salvando pessoas, está restaurando a raça humana. Estar em Cristo é não apenas ser nova criatura, mas também e principalmente ser nova criação – nova humanidade.

A missiologia da missão integral é a sinalização histórica do Reino de Deus, que será consumado na eternidade. A Igreja, o corpo de Cristo, é o instrumento prioritário através do qual Jesus, o cabeça, exerce seu domínio sobre todas as coisas, no céu, na terra e debaixo da terra, não apenas neste século, mas também no vindouro.

A missão da Igreja é manifestar aqui e agora a maior densidade possível do Reino de Deus que será consumado ali e além. A missão integral implica a ação da Igreja para que Cristo seja Senhor sobre tudo, todos, em todas as dimensões da existência humana.

A antropologia da missão integral é a unidade indivisível do pó da terra com o fôlego da vida; as dimensões física e imaterial do ser humano. “Corpo sem alma é defunto; alma sem corpo é fantasma”.

A ação missiológica e pastoral da Igreja afeta a pessoa humana em todas as suas dimensões: biológica, psicológica, espiritual e social – a pessoa inteira em seu contexto, “o homem e suas circunstâncias”.

O kerigma, evangelização, na missão integral é a proclamação de que Jesus Cristo é o Senhor, seguida da convocação ao arrependimento e à fé, para acesso ao Reino de Deus. A oferta de perdão para os pecados pessoais é o início da peregrinação espiritual, porta de entrada para o relacionamento de submissão radical a Jesus Cristo.<sup>540</sup>

<sup>538</sup> STEUERNAGEL, Valdir. Prefácio de PADILLA, 1992, p. 8.

<sup>539</sup> KIVITZ, Éd René. Missão Integral. **Revista Eclésia** [S.l]; [S.d]. Disponível em: <<http://ejesus.com.br/a-missao-integral/>>. Acesso em: 19, jun, 2015.

<sup>540</sup> KIVITZ, Éd Rene. A Teologia da Missão Integral. Slides de aula. 2009. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/94495838/Teologia-Missao-Integral>> Acesso em 30 nov. 2018.

A TMI não foi (e não é) isenta de críticas, principalmente pelos setores mais fundamentalistas do movimento evangélico. As acusações mais comuns são as de que a TMI não é “nada mais do que a versão evangélica da Teologia da Libertação”, de que ela “é de cunho marxista”, de que ela “transforma a igreja de Cristo em uma ONG”, dentre outras. Mas o fato é que, após Lausanne 74, o protestantismo evangélico latino-americano ficou claramente dividido em, no mínimo, três matizes: os evangelicais, identificados com o espírito de Lausanne e com a TMI, os fundamentalistas, em geral críticos da TMI, e os ecumênicos, identificados com o CMI e com uma teologia mais liberal.

A TMI ficou representada intelectualmente pelos esforços da FTL, que havia sido fundada, como vimos, antes mesmo de Lausanne 74. À tarefa de disseminar o espírito de Lausanne ela se dedicou durante os anos posteriores ao congresso, e fez isso através da organização e participação em outros eventos, como as duas edições do Congressos Brasileiros de Evangelização (CBE), em 1983 e 2003, o Congresso Nordeste de Evangelização, 1988. Outros organismos também identificados com a Missão Integral e com o Espírito de Lausanne são a Aliança Bíblica Universitária (ABU), o Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais (Cebep), a Sociedade dos Estudantes de Teologia Evangélica (Sete), o Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC), a Visão Nacional de Evangelização (Vinde), a Visão Mundial e a Associação Evangélica Brasileira (AEVB). Apesar destes esforços de disseminação dos ideais da Missão Integral, seu impacto foi limitado, e talvez ofuscado pela ascensão dos movimentos pentecostais e neo-pentecostais.<sup>541</sup>

---

<sup>541</sup> O Bispo Robinson Cavalcanti, presente em Lausanne e um dos intelectuais e entusiastas da Missão Integral, declara que os ecos de Lausanne foram abafados no Brasil, e não considera que o evento teve grande impacto a longo prazo. Cf. CAVALCANTI, Robinson. O congresso de Lausanne e a missão Integral da Igreja. **Consulta FTL**, Rio de Janeiro, 3 Junho 2010, p. 3.

### 3.10 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 3

O historiador americano Mark Noll abre seu livro *“The Scandal of the Evangelical Mind”* (O Escândalo da Mente Evangélica”, 1995) afirmando que “o escândalo da mente evangélica é que não há muito de uma mente evangélica”.<sup>542</sup> Noll usa a linguagem da “vida da mente” para expor a tão falada tendência anti-intelectual do evangelicalismo, afirmando que evangélicos não têm por hábito cultivar uma vida intelectual e ter apreço pelos assuntos “da mente”: a reflexão, a pesquisa acadêmica, o debate franco de ideias, a interação com a ciência, etc.

Paralelo a isso temos pesquisadores como McGrath, um anglicano evangélico, que expõe em detalhes a profunda “coerência intelectual do evangelicalismo”, defendendo que as crenças do evangelicalismo são epistemologicamente sólidas e academicamente defensáveis<sup>543</sup>, embora ele concorde que a maneira como o movimento se estruturou ao longo do séc. XX, principalmente nos EUA e nos países onde a influência missionária norte-americana foi mais substancial, promoveu sim, uma tendência anti-intelectual extremamente perniciosa para a fé evangélica, a ponto de causar estranheza em cristãos de outras tradições mais dadas à “vida da mente” quando se afirma que “há coerência intelectual” no movimento e em suas crenças.

De fato, como nota Noll e Clifford,

o ethos evangélico é ativista, populista, pragmático e utilitário. Isso permite pouco espaço para um esforço intelectual mais amplo ou mais profundo porque é dominado pelas urgências do momento. Além disso, hábitos intelectuais que nas gerações anteriores fizeram bem aos evangélicos e os mantiveram firmes, no séc. XX saíram do controle. Como o estudioso canadense N. K. Clifford resumiu: “A mente evangélica protestante nunca apreciou a complexidade. Na verdade, seu gênio ativista, seja na religião ou na política, sempre tendeu a uma simplificação excessiva das questões e à substituição da análise crítica e reflexão séria pela inspiração e pelo zelo.”<sup>544</sup>

---

<sup>542</sup> Orig.: *The scandal of the evangelical mind is that there is not much of an evangelical mind.* NOLL, Mark A. **The Scandal of the Evangelical Mind.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994, p.3.

<sup>543</sup> McGrath faz isso expondo as inconsistências de outros sistemas de crenças, tanto cristãos como seculares, de modo a ressaltar que as crenças evangélicas quanto à Bíblia, a Deus e a Jesus Cristo são internamente coerentes e defensáveis epistemologicamente. Cf. MCGRATH, Alister. **Paixão Pela Verdade:** a coerência intelectual do evangelicalismo. Tradução de Hope Gordon Silva. São Paulo: Shedd Publicações.

<sup>544</sup> Orig.: *the evangelical ethos is activist, populist, pragmatic, and utilitarian. It allows little space for broader or deeper intellectual effort because it is dominated by the urgencies of the moment. In addition, habits of mind that in previous generations may have stood evangelicals in good stead have in the twentieth century run amock. As the Canadian scholar N. K. Clifford once aptly summarized the*

Noll percebe, seguindo Clifford, que as limitações de tal mentalidade foram menos evidentes na relativa simplicidade de uma sociedade provinciana e rural, mas que conforme os evangélicos foram chegando e dominando as grandes cidades e ocupando as universidades e ambientes da vida civil urbana, as consequências dessa mentalidade e tendência evangélicas foram se tornando perigosas.

Esse perigo é expresso em dois exemplos dados pelo pesquisador, revelados por dois livros recentes à época da escritura de seu livro. O primeiro livro (*The Creationists*, de Ron Numbers<sup>545</sup>) trata exatamente do assunto de nossa pesquisa: o crescimento de uma visão de ciência que começou humildemente em meio aos adventistas e cresceu a ponto de se tornar um artigo de fé indissociável da “verdadeira fé bíblica evangélica”: o Criacionismo da Terra Jovem, que defende que a Terra tem não mais do que dez mil anos ou menos, negando assim praticamente todas as ciências físicas praticadas nas universidades do planeta.

O outro exemplo de Noll é um livro que analisa a proliferação em meios evangélicos do que ele chama de “radical especulação apocalíptica” (Paul Boyer, *When Time Shall be No More: Prophecy Belief in modern American Culture*). Boyer escreve em 1992, um ano após a Guerra do Golfo, em que a confiança evangélica de que os eventos atuais estavam indicando o iminente “fim dos tempos” conforme indicavam as profecias bíblicas era particularmente intenso. Após 1995, Boyer e Noll hoje certamente o sabem, este apocalipcismo só aumentou, evidenciado pela massiva venda de livros da série *Left Behind*, que mencionamos nesta parte 2 deste trabalho.

O comentário de Noll quanto a enxurrada de livros que as publicadoras evangélicas lançaram em um curto período (algumas semanas) a partir do irromper da Guerra do Golfo, todos de alguma forma afirmando que tais acontecimentos eram consequências diretas do que a profecia bíblica predizia e que apontavam o “fim dos tempos”, é digno de nota:

Os livros chegaram a várias conclusões, mas todos compartilharam a desconcertante convicção de que a melhor maneira de dar um julgamento moral sobre o que estava acontecendo no Oriente Médio não era estudar cuidadosamente o que estava acontecendo no Oriente Médio. Em vez disso, eles apresentavam uma espécie de estudo bíblico que tirava do foco a análise

---

matter: “The Evangelical Protestant mind has never relished complexity. Indeed its crusading genius, whether in religion or politics, has always tended toward an over-simplification of issues and the substitution of inspiration and zeal for critical analysis and serious reflection.” NOLL, 1994, p. 21-22, citando CLIFFORD, N. K. His Dominion: a vision in crisis. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, [s. l.], v. 2, n. 4, p. 315–326, 1973.

<sup>545</sup> NUMBERS, R. **The Creationists**: From Scientific Creationism to Intelligent Design. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006.

cuidadosa das complexidades da cultura do Oriente Médio ou da história emaranhada do século XX na região e focavam em especulações sobre algumas das passagens mais esotéricas e amplamente discutidas da Bíblia. Além disso, essa especulação foi realizada com pouca atenção aos temas centrais da Bíblia (como o padrão divino da justiça aplicado em todas as situações humanas), que são bastante claros e sobre os quais há amplo acordo entre evangélicos e outros cristãos teologicamente conservadores. Como o público evangélico respondeu a esses livros? Ele respondeu colocando vários desses títulos para o topo das listas de best-sellers religiosos.<sup>546</sup>

Noll, falando como um evangélico que é, aponta que ambos os exemplos, revelados por esses dois livros de pesquisadores de nível mundial, mas que de maneira nenhuma são anti-cristãos, chegam a conclusões preocupantes quanto a mentalidade do povo evangélico:

Eles compartilham em comum a imagem de um mundo evangélico quase completamente à deriva em usar a mente para pensar cuidadosamente sobre o mundo. Conforme os autores os descrevem, os evangélicos - desprovidos de autocrítica, sutileza intelectual ou consciência de complexidade - são soprados por qualquer vento de especulação apocalíptica e escravizados pelos espíritos mais grosseiros da ciência populista. Na realidade, Numbers e Boyer mostram ainda mais - mostram milhões de evangélicos que pensam estar honrando as Escrituras, mas interpretando as Escrituras sobre as questões da ciência e dos assuntos mundiais de formas que contradizem fundamentalmente os significados mais profundos, mais amplos e historicamente bem estabelecidos da própria Bíblia.<sup>547</sup>

Interessantemente, o mesmo povo evangélico não pode ser acusado de não investir tempo e dinheiro ao estudo da própria Bíblia. Como podem, então, serem levados tão facilmente por interpretações tão longe da ortodoxia cristã histórica? A resposta parece estar na interação do povo evangélico com o conhecimento produzido fora do ambiente religioso. O mesmo esforço gasto para compreender a Bíblia não é

---

<sup>546</sup> Orig.: *The books came to various conclusions, but they all shared the disconcerting conviction that the best way of providing moral judgment about what was happening in the Middle East was not to study carefully what was going on in the Middle East. Rather, they featured a kind of Bible study that drew attention away from careful analysis of the complexities of Middle Eastern culture or the tangled twentieth-century history of the region toward speculation about some of the most esoteric and widely debated passages of the Bible. Moreover, that speculation was carried on with only slight attention to the central themes of the Bible (like the divine standard of justice applied in all human situations), which are crystal clear and about which there is wide agreement among evangelicals and other theologically conservative Christians. How did the evangelical public respond to these books? It responded by immediately vaulting several of these titles to the top of religious best-seller lists.* NOLL, 1994, p. 22-23.

<sup>547</sup> Orig.: *They share in common the picture of an evangelical world almost completely adrift in using the mind for careful thought about the world. As the authors describe them, evangelicals — bereft of self-criticism, intellectual subtlety, or an awareness of complexity — are blown about by every wind of apocalyptic speculation and enslaved to the cruder spirits of populist science. In reality, Numbers and Boyer show even more — they show millions of evangelicals thinking they are honoring the Scriptures, yet interpreting the Scriptures on questions of science and world affairs in ways that fundamentally contradict the deeper, broader, and historically well-established meanings of the Bible itself.* NOLL, 1995, p. 24.

investido em compreender como a sabedoria da Bíblia interage com o próprio mundo. Trata-se de um problema intelectual, afirma Noll, com raízes estabelecidas nas perenes tensões entre o evangelicalismo e o fundamentalismo, cujas fronteiras por vezes são bastante cinzas, como vimos.

Robert Webber resume bem, com um exemplo próprio:

[...] a universidade fundamentalista onde fui educado não tinha um departamento de filosofia porque "tudo que você precisa é a Bíblia". Eles ofereciam um curso de filosofia para atender aos requisitos do departamento de educação do estado, mas esse foi um curso projetado para mostrar por que toda especulação filosófica era bobagem e deveria ser evitada. A palestra de abertura do curso sempre lidava com a declaração de Paulo em Colossenses 2: 8: "Tende cuidado, para que ninguém vos faça presa sua, por meio de filosofias e vãs sutilezas, segundo a tradição dos homens, segundo os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo". Nenhuma tentativa era feita para colocar este versículo no contexto do pensamento filosófico helenístico ou em relação à crescente ameaça do gnosticismo do primeiro século. Ele era tratado como uma declaração geral contra o estudo de toda a filosofia, uma posição que seria tomada nesse curso para ensinar como o estudo da filosofia era uma perda de tempo.<sup>548</sup>

E no Brasil, estamos longe dessa realidade? Qualquer um que navegue em círculos evangélicos no Brasil sabe que não. O nosso evangelicalismo é incrivelmente influenciado pela teologia, história e particularidades dos nossos irmãos do Atlântico Norte. A cultura "gospel" que se espalhou por aqui, obedecendo às mais estritas leis e lógicas de mercado, vê o Brasil como gigante mercado consumidor.<sup>549</sup> A teologia se espalha popularmente por meio de produtos de consumo – livros, música, etc. Assim, o que se torna popular lá, se torna popular aqui, com cada vez menos anos de atraso, devido ao mundo conectado da Internet e da velocidade da informação. A Internet tornou ainda mais fácil a popularização de ideias, pois independem necessariamente

---

<sup>548</sup> Orig.: *This was true of my fundamentalist college education, which was marked by a distinct negative attitude toward things intellectual. For example, the fundamentalist school where I was educated did not have a philosophy department because "all you need is the Bible." They offered one course in philosophy to meet state requirements for students in the educational department, but this was a course designed to show why all philosophical speculation was foolish and should be avoided. The opening lecture of the course always dealt with Paul's statement in Colossians 2:8: "See to it that no one takes you captive through hollow and deceptive philosophy, which depends on human tradition and the basic principles of this world rather than on Christ." No attempt was made to put this verse in the context of Hellenistic philosophical thought or in relationship to the growing threat of first-century Gnosticism. It was treated as a blanket statement against the study of all philosophy, a stance that would be taken in that course to teach how the study of philosophy was a waste of time.* WEBBER, Robert E. **The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World.** (Ebook). Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2002, p. 14-15.

<sup>549</sup> Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil.** 2004. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/tde-29062007-153429/>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

de produtos – basta assistir um vídeo no Youtube ou ler um texto em um blog (usando um tradutor eletrônico para “tentar” entender, se for o caso.)

Assim, temos que o evangélico brasileiro compartilha do *ethos* e da descrição feita por Noll e outros analistas. Também temos um problema com a intelectualidade e com o conhecimento advindo através de “fontes não cristãs”. Os traumas da crise do modernismo deixaram marcas profundas, e apesar dos esforços dos neo-evangélicos de reconstruir o fundamentalismo terem sido válidos, as tensões ainda permanecem, e ao que parece, ainda mais no pentecostalismo, quase que unanimemente dispensacionalista pré-milenista. Por isso, o falecido bispo anglicano Robinson Cavalcanti já indicava em 2002 que a igreja evangélica no Brasil estava se tornando uma seita e não igreja.<sup>550</sup> E anteriormente, em 1998, já era categórico em afirmar que o Brasil não tinha realmente evangelicalismo, mas sim fundamentalismo. Ele resume essa questão e fornece um apanhado bastante útil de muito do que vimos neste capítulo:

Em sendo assim, é bom lembrar que: 1) o evangelicalismo tem origem na Grã-Bretanha e não nos Estados Unidos da América; 2) o evangelicalismo tem origem no anglicanismo e não nas igrejas livres; 3) o evangelicalismo original tinha forte consciência social e política; 4) por sua base em universidades como Cambridge e Oxford, o evangelicalismo sempre foi compatível com a excelência acadêmica; 5) o evangelicalismo das igrejas históricas litúrgicas (anglicanos e luteranos) se expressam — com simplicidade e criatividade — no marco da liturgia de suas igrejas, não compartilhando do excessivo espontaneísmo cultural dos evangélicos de outras igrejas; 6) o evangelicalismo de origem europeia, particularmente o das igrejas históricas litúrgicas, se distancia do legalismo e do excessivo moralismo dos evangélicos (e fundamentalistas) de outras igrejas, demarcando uma nítida diferença na área de usos e costumes; 7) o evangelicalismo das igrejas históricas litúrgicas tem participado, de modo afirmativo, do movimento ecumênico, não comungando do separatismo nem do sectarismo encontrados em outros círculos evangélicos (e fundamentalistas); 8) o fundamentalismo (fraco na Grã-Bretanha e forte nos Estados Unidos) surgiu, 100 anos depois, como expressão localizada e extremada do evangelicalismo, e não o evangelicalismo como expressão moderada do fundamentalismo; 9) o que se conhece como “evangelicalismo” no Sul dos Estados Unidos e na América Latina na verdade não é evangelicalismo, mas fundamentalismo. Esse é o cenário majoritário no Brasil hoje.<sup>551</sup>

Cavalcanti aponta que este espírito anti-intelectual de que falamos não faz jus a história do movimento evangélico. Basta olhar para o histórico do movimento em

<sup>550</sup> CAVALCANTI, 2002.

<sup>551</sup> CAVALCANTI, Robinson. As

origens do evangelicalismo. Revista Ultimato, Ed. 253, Julho-Agosto de 1998. Disp. em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/253/as-origens-do-evangelicalismo>> Acesso em: 15 jul 2015

sua origem (que omitimos nesta parte por razões de espaço): o berço do evangelicalismo foi o contexto universitário de incrível excelência acadêmica da Inglaterra, de onde saíram os irmãos Wesley com o metodismo. Outros grandes líderes do movimento evangélico, como George Whitefield, e mesmo nos Estados Unidos com Jonathan Edwards, eram pessoas dadas à “vida da mente”. As grandes universidades sempre fizeram parte da história do movimento, como Harvard, Princeton, dentre outras. Nesse contexto surge a tentativa que gravitava em torno do seminário Fuller de refundar o evangelicalismo conforme sua tradição histórica de apreço a vida intelectual.

Interessante notar aqui que Cavalcanti falava como um autêntico representante de uma tradição que surgiu na expectativa de transformar esse cenário evangélico-fundamentalista fotocopiado dos Estados Unidos: os evangelicais identificados com a Teologia da Missão Integral, filhos diretos das efervescências ao redor do Congresso de Lausanne em 1974.

Este movimento foi, na nossa opinião, o paralelo mais próximo que se pode traçar com o neo-evangelicalismo encabeçado pelo seminário Fuller. Há várias razões pelas quais este paralelo pode ser desenhado:

1. Buscava resgatar uma tradição perdida. No caso de Fuller, a tentativa era de buscar uma “vida da mente” e engajamento com a cultura e com a academia que esteve presente nos primórdios do movimento evangélico no séc. XVIII. No caso da Missão Integral, buscava-se resgatar uma ênfase evangélica perdida: a ação social e engajamento público.
2. Buscava uma teologia da práxis, com ênfase transformadora. Na Missão Integral, o círculo hermenêutico do “ver, julgar e agir”, baseado numa teologia contextual afinada com o ambiente filosófico da época (o contextualismo). O seminário Fuller em sua tarefa de reformar o fundamentalismo, de certa forma também utilizava uma espécie de círculo hermenêutico que “via” os desafios da situação em que se colocara o fundamentalismo, “julgava-o” ineficiente para responder às demandas feitas pelo próprio evangelho, e agia no sentido de reformá-lo, principalmente através de sério engajamento acadêmico com as disciplinas do conhecimento humano e da teologia como um todo.
3. Tinha um compromisso com “o evangelho todo, ao homem todo, a todos os homens”. Mesmo muito antes de promulgado esse “slogan”, o seminário Fuller agia nessa direção, através do engajamento missionário e do seu ensino, que



buscava, como já dissemos, contemplar a totalidade da pessoa humana: o intelecto, através de atividade acadêmica de qualidade e engajamento sério com as ciências, tanto bíblicas quanto as ciências naturais e humanas; a espiritualidade, através do treinamento bíblico evangélico conservador, que valorizava a vida espiritual de seus alunos e os preparava para o exercício do ministério pastoral e missionário. Já a TMI surgiu sob a insígnia desse *mote*, e sempre enfatizou que não adiantava pregar o evangelho que salva a “alma” humana sem também salvá-lo de sua situação precária e muitas vezes desumanizante, de fome, violência e opressão.

E aqui é onde começam os problemas, na nossa opinião, com a TMI. Ela falhou em cumprir a promessa na qual se depositou confiança que faria, que era de alguma forma articular a renovação do evangelicalismo latino-americano que havia se transformado em um espelhamento infértil de uma teologia, *ethos* e práxis exógena ao contexto latino-americano. Ela se propôs a ser, no Espírito de Lausanne, a maior e mais completa afirmação do cristianismo evangélico mundial, mas no contexto latino-americano, libertar, finalmente, a igreja e a teologia do colonialismo que havia tomado conta das iniciativas evangélicas em nosso subcontinente.<sup>552</sup> Com esse colonialismo, veio o próprio fundamentalismo, por isso o paralelo com Fuller é válido, ao nosso ver.

Nosso ponto é que a TMI poderia ter sido para o evangelicalismo latino-americano o que Fuller e seus agregados foram, ou tentaram ser, para o evangelicalismo norte-americano – o instrumento de reforma, de correção ao fundamentalismo dominante no cenário evangélico.

Com isso, não estamos dizendo que a TMI, ou a própria FTL, conscientemente assumiu para si essa tarefa. Mas é aqui o cerne do problema: com a alegação de ser a legítima herdeira do “Espírito de Lausanne”, cujo mote é “O EVANGELHO TODO, PARA O HOMEM TODO, PARA TODOS OS HOMENS”, a TMI falhou em cumprir efetivamente tal mote, por várias razões.

---

<sup>552</sup> GONDIM, 2009, p. 54. Gondim analisa de forma panorâmica as expectativas e frustrações do movimento de Lausanne e da MI, mas credita muito das frustrações a contínua ingerência e falta de colaboração das entidades, igrejas e organismos ainda influenciados pelo norte-americanismo. A auto-crítica que faz é apenas superficial. Cf. p. 65-70.

Primeiro, precisamos distinguir a proposta teórica da TMI, entendida em termos de uma articulação teológica bem fundamentada, com bons teólogos delimitando sua missiologia, eclesiologia, antropologia e etc., daquilo que se tornou o MOVIMENTO da Missão Integral.

Em nossa opinião, a Teologia da Missão Integral é a maior expressão de uma teologia verdadeiramente evangélica que busca ser coerente e íntegra com a totalidade da mensagem do evangelho transformador de Jesus Cristo. Não temos espaço para elaborar isso da maneira que merece, mas em suma, a missão da igreja é, e tem que ser, integral, conforme fica claro no próprio Pacto de Lausanne. Afinal, como afirmou famosamente Abraham Kuyper: “Não há um único centímetro quadrado, em todos os domínios de nossa existência, sobre os quais Cristo, que é soberano sobre tudo, não clame: ‘É meu!’”.

Porém, o movimento que levou adiante essa teologia, em suas ações, iniciativas e resultados, ficou muito aquém das formulações teóricas contidas nos papéis que enchem as prateleiras das bibliotecas de Missão Integral (talvez a maior das quais eu mesmo utilizei). Por que dizemos isso? Porque a TMI na sua expressão pública ao longo de quase cinco décadas,

1. não proclamou o evangelho TODO. A ênfase caiu sobremaneira para o lado da ação social, assistência e denúncia do pecado estrutural. O balanço pendeu demais para o lado da práxis, e menos para o da proclamação do kerygma (veja citação de Kivitz sobre o kerigma nas páginas anteriores.) Houve menos “chamado ao arrependimento” do que “chamado à revolução”. Portanto, a crítica que o fundamentalismo e outros setores evangélicos fazem do movimento da TMI, na nossa opinião, em parte, se justifica.
2. Não trabalhou O HOMEM TODO. Gondim ressalta que, na origem da TMI e na efervescência de Lausanne, “pastores e líderes acreditaram que os protestantes latino-americanos produziram uma teologia holística, que dialogaria com as ciências humanas como sociologia, ciências políticas, antropologia e filosofia.”<sup>553</sup> O diálogo da TMI realmente se deu, mas apenas com uma pequena parte das disciplinas intelectuais, a saber, aquelas que tinham o que contribuir com o seu programa, como a sociologia e as ciências políticas. Não houve diálogo substancial, por exemplo, com a filosofia ou com a teologia cristã histórica, nem

---

<sup>553</sup> GONDIM, 2009, p. 54.

mesmo com a tradição histórica evangélica. Assim, o “Homem Todo” da TMI se resumia ao homem social, localizado historicamente, numa típica abordagem historicista característica do pensamento marxista, que falha em enxergar o homem em suas dimensões afetivas, intelectuais, estéticas, éticas, bio-psíquicas, písticas, etc.

3. Não buscou atingir TODOS OS HOMENS. Por causa da miopia em ver o homem apenas na sua dimensão sócio-política, e da falta de diálogo com outras esferas e dimensões da experiência humana, a MI não atingiu com a sua proclamação do evangelho uma parcela da população alheia às questões sociais que sempre estiveram na linha de frente de sua mensagem. Neste ponto é onde vamos nos deter, através de um exemplo:

O que a TMI tem a dizer, por exemplo, para um cientista, orientado pelo pensamento analítico-racional e dado a habilidades intelectuais de alta especificidade? Na qualidade de uma teologia que se propõe holística, falta na TMI uma abordagem mais contundente com relação à “vida da mente” e àqueles que se interessam por ela.

Em resumo, o ponto que defendemos é que faltou a TMI uma interação com as ciências, inclusive com as ciências naturais. A missão integral da igreja necessita estabelecer contato com a integralidade do ser humano, e seu intelecto é parte disso. Na sociedade tecnocientífica em que vivemos, é imprescindível que haja uma articulação da mensagem do evangelho com a intelectualidade e racionalidade do ser humano.

Para ser justo na análise, houve uma pequena interação da TMI com as ciências no que diz respeito à ecologia e a busca pela preservação do planeta, que é afinal, Criação de Deus<sup>554</sup>, o que é sem dúvida um tema de possível interação entre uma proposta de teologia holística e as ciências. Mas ainda achamos que há diversos outros pontos de contato que mereceriam ser trabalhados, bem como uma abordagem

---

<sup>554</sup> Por exemplo em HOFFMANN, Arzemiro. A Criação geme e suporta angústias: a responsabilidade ecológica dos cristãos. In: STEUERNAGEL, Valdir. **A Missão da Igreja**: Uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte, MG: Missão Editora, p. 359-370.

mais conceitual sobre a própria racionalidade científica e sua possível relação com a fé evangélica, se o que se busca é uma teologia de pretensões holísticas.

Há que se conceder que isso não é, em si, uma falha da TMI, e nem mesmo do movimento da MI conforme se estruturou na América Latina. Nos próprios documentos de Lausanne 74, há uma inacreditável escassez de palavras dirigidas a interação entre a “vida da mente”, a intelectualidade ou a racionalidade científica com a tarefa evangelizadora. Há barreiras que o cientista ou o universitário versado nas ciências precisa atravessar antes de crer no evangelho, e o silêncio sobre isso nos documentos de Lausanne fala estrondosamente alto.

No gigantesco compêndio “*Let the World Hear his Voice*” (1471 páginas), em que estão todos os textos produzidos, lidos, discutidos – enfim, os anais do Congresso, há apenas um - sim, um texto - que trata de algo que lembre o que estamos advogando aqui. Trata-se do texto de Os Guinness, ex-colaborador da Missão L’abri (uma missão evangélica que tenta preencher essa lacuna, propondo diálogos entre o cristianismo evangélico com as mais diversas áreas do conhecimento humano) intitulado “*Evangelism among Thinking People*”<sup>555</sup> (“Evangelismo entre pessoas dadas ao pensamento”, em tradução que busca sintetizar o pensamento do autor). Neste texto, que destoa completamente dos outros do compêndio, Guinness fala dos intelectuais, embora recuse-se a usar esse termo, e dos desafios de alcançá-los com o evangelho.

Em semanas de pesquisa no Oxford Center for Mission Studies, desde 1983 um centro mundial para estudos da Missão Integral (fundado com a participação de Orlando Costas e René Padilla) o autor do presente trabalho esforçou-se para encontrar material na imensa biblioteca deste centro que refletisse essa preocupação, a de como articular uma teologia de missão integral que dialogue com a intelectualidade e com a racionalidade científica. Mas nada foi encontrado com exceção do texto de Os Guinness.

Há um descompasso entre a tarefa missional da igreja evangélica e o engajamento com a intelectualidade e com a racionalidade científica. E esse descompasso persiste entre os “evangelicais”, herdeiros de Lausanne, que aparentemente poderiam ser aqueles que preencheriam essa lacuna, mas não o

---

<sup>555</sup> DOUGLAS, J. D. (Ed.) LET THE EARTH HEAR HIS VOICE: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland. Minneapolis, Min: World Wide Publications, 1975.

fizeram. As razões para isso merecem outro estudo, muito mais aprofundado neste sentido.

Isso nos leva de volta ao ponto por onde começamos. Os evangélicos latino-americanos e os neo-evangélicos norte-americanos, ambos identificados com Lausanne, propuseram-se a levar “O evangelho todo, ao homem todo, a todos os homens”, mas as tendências anti-intelectuais do movimento evangélico, assolado pelo fundamentalismo, e a falta de aparato teórico para propor um profundo engajamento com a intelectualidade e racionalidade científica da Missão Integral impossibilitam o movimento evangélico de cumprir a missão de Lausanne. O intelecto é frequentemente deixado de fora “do homem todo”, e muitas vezes o “novo nascimento em Jesus” disseminado pelos evangélicos como uma necessidade, é vendido como parte de um pacote que implica um suicídio intelectual por parte do cientista ou do humano pensador.

Tal é o caso quando a igreja evangélica possui uma relação histórica, quase que indiferenciável a partir da década de 1920, do movimento criacionista, que é, em muitas instâncias, vendido como parte indissociável do evangelho de Cristo. Ao estudo dessa relação nos dedicaremos agora.



## 4 O LIVRO DE DEUS E A CIÊNCIA

### 4.1 O movimento criacionista

Após termos analisado detalhadamente o contexto em que surgiu a teoria da evolução de Charles Darwin e termos caracterizado historicamente o complexo grupo religioso evangélico, resta-nos agora analisar a interação deste grupo com a ciência. Já vimos que um elemento central da fé evangélica segundo todas as definições trabalhadas anteriormente é a Bíblia Sagrada, um dos elementos do quadrilátero do evangelicalismo de Bebbington. Ao mesmo tempo, vimos que a ciência moderna desenvolveu-se no seio do Cristianismo, e por muito tempo ciência e religião cristã estavam conjugadas em um empreendimento chamado Teologia Natural, que floresceu com características bastante peculiares na Inglaterra dos séculos XVII, XVIII e XIX, e que em certo sentido deu forma a recepção de Darwin na Inglaterra.

Neste capítulo, iremos analisar a interação da ciência com a fé cristã que se tornou típica do evangelicalismo do séc. XX. Trata-se do movimento conhecido como “Criacionismo”<sup>556</sup> – uma posição sobre a questão das origens dos seres vivos e do ser humano que nega a teoria da evolução das espécies em favor de uma leitura ultraliteralista dos capítulos iniciais de Gênesis. Iniciaremos com o histórico deste movimento, suas características principais e sua maneira de entender a Bíblia. Posteriormente, analisaremos as questões de fundo que estão por trás desta hermenêutica bíblica, a saber, a má-resolvida relação evangélica com o método histórico crítico, que produziu a chamada “doutrina da inerrância das Escrituras”, bastante cara até hoje para o movimento evangélico.

Para que não restem dúvidas a respeito da popularidade e das implicações da posição criacionista no Brasil atual, precisamos mencionar alguns fatos e pesquisas relevantes. Uma pesquisa já relativamente antiga do IBOPE publicada em 2005 na Revista Época aponta que um terço dos brasileiros acreditava que o ser

---

<sup>556</sup> O Criacionismo de que tratamos aqui nada tem a ver com o uso Agostiniano do termo. “Criacionismo” na teologia histórica refere-se a uma hipótese teológica de que Deus cria uma alma para cada novo corpo gerado. Se compara com o traducionismo, em que alma de um novo indivíduo é produto de um tipo de “seguimento” material oriundo das almas dos pais. Essa discussão não é comum em circuitos evangélicos, por isso quando o termo “criacionismo” é usado nesses contextos, é prontamente associado à negação da teoria da evolução biológica em favor de uma posição de que Deus criou especialmente todas as espécies de seres vivos do planeta, vivas e extintas.

humano foi criado por Deus há menos de 10 mil anos, contrariando o consenso científico de que o ser humano habita o planeta por mais ou menos 250 mil anos, e é fruto do processo evolutivo.<sup>557</sup> Ainda segundo essa pesquisa, 89% da população brasileira achava que o criacionismo deve ser ensinado nas escolas públicas e 79% ainda diz que ele deve *substituir* o evolucionismo. Tal opinião concretizou-se no Rio de Janeiro, onde a então governadora Rosinha Garotinho, evangélica de origem presbiteriana, aprovou em 2004 uma lei que permitia às escolas ensinarem o criacionismo nas aulas de religião, de acordo com a crença religiosa do professor. No mesmo ano ela manifestou claramente sua opinião, em entrevista ao jornal O Globo: “não acredito na evolução das espécies. Tudo isso é teoria”.<sup>558</sup> Em outra pesquisa mais recente (2010) encomendada pelo Datafolha, 25% dos brasileiros seriam Criacionistas da Terra Jovem, afirmando que a Terra não tem mais de 10 mil anos.<sup>559</sup>

Entre evangélicos no Brasil, não há, ainda, pesquisas neste sentido. Mas a mais recente (2013) e respeitada pesquisa sobre o tema nos EUA demonstra que, entre evangélicos brancos, 64% expressam a visão de que os seres humanos existem em sua forma presente desde o início dos tempos. Entre evangélicos negros, 50% tem essa posição, e entre protestantes *mainline*, apenas 15%.<sup>560</sup>

Já na famosa pesquisa do Instituto Gallup, feita anualmente desde 1982, a resposta criacionista da Terra Jovem em 2017 esteve em uma baixa histórica, mas ainda assim relevante: 38% (na maior parte dos anos se mantém acima dos 44%). Entre os cristãos protestantes, 50% mantém a posição criacionista, em comparação a apenas 37% dos católicos.<sup>561</sup>

---

<sup>557</sup> BRUM, Eliane. E no princípio era o que mesmo? **Revista Época**. São Paulo: Ed. Globo, n. 346, 3 Jan. 2005. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT884203-1664-1,00.html>>. Acesso em: 16 jun. 2012. O número de 250 mil anos refere-se a novas descobertas que colocam a origem do “humano anatomicamente moderno” para mais antigamente do que se pensava na época dessa pesquisa (em que se falava de aproximadamente 100 mil anos). Cf. HERSHKOVITZ, Israel et al. The earliest modern humans outside Africa. **Science**, [s. l.], v. 359, n. 6374, p. 456–459, 26 jan 2018.

<sup>558</sup> MARTINS, Elisa; FRANÇA, Valéria. Rosinha contra Darwin. **Revista Época**, São Paulo: Ed. Globo, n. 314. 24 maio 2004. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>>. Acesso em: 17 maio 2013.

<sup>559</sup> SCHWARTSMAN, Hélio. Um em cada 4 brasileiros crê em Adão e Eva. Folha de São Paulo, São Paulo, 2 abr. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0204201010.htm>>. Acesso em: 27 jan. 2014.

<sup>560</sup> Cf. PEW RESEARCH CENTER. Public’s Views on Human Evolution. Religion & Public Life Project RSS. [S.l.], 30 Dec. 2013. Disp. em: <<http://www.pewforum.org/2013/12/30/publics-views-on-human-evolution/>>. Acesso em: 05 jan. 2014.

<sup>561</sup> GALLUP INSTITUTE. In U.S., Belief in Creationist View of Humans at New Low. Disponível em: <<http://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx>> Acesso em 22 fev. 2018.



Ainda sobre as implicações do criacionismo, tramita atualmente no Congresso Nacional um projeto de lei assinado pelo deputado Pr. Marco Feliciano que busca, em nível nacional, obrigar as escolas públicas a ensinarem o criacionismo como alternativa à teoria da evolução darwiniana.<sup>562</sup> No Rio Grande do Sul, a deputada estadual evangélica Liziane Bayer apresentou projeto de lei semelhante, no entanto pleiteando tempo igual nas aulas de ciências e não de religião.<sup>563</sup> O estado do Paraná também tem projeto de mesmo teor.<sup>564</sup>

O ponto poderia ser melhor ainda ilustrado, com dados internacionais, mas cremos que já fica claro que, onde há cristãos evangélicos, há a crença criacionista em oposição, inclusive política, à teoria da evolução de Charles Darwin. O entendimento subjacente a estes dados indica que esta parece ser a única opção ao evangélico.

Sendo este o capítulo mais propositivo deste trabalho, finalmente chegaremos na questão que nos preocupou desde o início: é possível manter-se evangélico e aceitar a teoria da evolução? Para isso, precisamos encontrar uma maneira verdadeiramente evangélica de se relacionar com o método histórico crítico, bem como uma formatação da doutrina de inerrância que consiga dar conta do fenômeno bíblico e ao mesmo tempo satisfazer as exigências do que significa ser evangélico no que tange à inspiração e autoridade das Escrituras.

Ao final, concluiremos este trabalho indicando o caminho intelectual que ainda deve ser percorrido para uma melhor relação da teologia evangélica com a ciência de Darwin, para que, inclusive, se possa cumprir o mandato missional do evangelho proclamado a todos os homens, inclusive àqueles dados a “vida da mente”, os cientistas.

---

<sup>562</sup> BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei 8099/2014. Ficam inseridos na grade curricular das Redes Pública e Privada de Ensino, conteúdos sobre Criacionismo. Disp. em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=777616>>. Acesso em 21 maio 2015.

<sup>563</sup> MAGS, André. Deputada defende ensino do criacionismo em escolas gaúchas. **Zero Hora**. Grupo RBS. Disp. em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2015/04/deputada-defende-ensino-do-criacionismo-em-escolas-gauchas-4751196.html>>. Acesso em: 21 maio 2015.

<sup>564</sup> SILVA, Paulo Galvez da. Deputado quer ensino do criacionismo nas escolas. **Gazeta do Povo**. Disp. em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/deputado-quer-ensino-do-criacionismo-nas-escolas-eg254tlrpnmdmhg1z9icbw7rke>>. Acesso em: 21 maio 2015.

#### 4.1.1 O panorama na era pré-Julgamento Scopes

Vimos no capítulo anterior que a discussão teológica tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos à época da publicação de “A Origem das Espécies” (1859) estava mais preocupada com o espalhamento das ideias do método histórico crítico de estudo da Bíblia vindas da Europa continental do que necessariamente com a teoria darwinista. A chamada “alta crítica”, que questionava desde a autoria tradicionalmente atribuída de diversos livros da Bíblia até a própria divindade e milagres de Jesus (por exemplo no livro de David F. Strauss “*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*” - A vida de Jesus, criticamente examinada, de 1846), recebeu um forte impulso graças a descobertas no campo da Assiriologia, que colocavam em xeque a historicidade de várias narrativas bíblicas, e dos estudos dos povos do Antigo Oriente Próximo (ANE, *Ancient Near East*, em inglês). Estes estudos atingiam especialmente as narrativas contidas nos capítulos 1-11 do livro de Gênesis, principalmente as narrativas da criação e do dilúvio. Se a ciência empírica de Darwin já fornecia um relato diferente para a origem das espécies daquele contido em Gênesis 1 e 2, a arqueologia descobrira tabletas babilônicas que continham paralelos antes inimaginados com o relato da Criação e do dilúvio.

Um exemplo é o poema acádio *Enuma Elish* (“Quando no alto”, em referência às suas primeiras palavras), escrito em sete tabuinhas de barro e descoberto em 1849 na biblioteca do rei Assurbanipal em Nínive, atual Mosul no Iraque. Com mais de mil versos, é um relato mitológico que traz a justificativa para a supremacia do deus Marduc sobre os outros deuses do panteão babilônico, descrevendo uma intensa batalha entre os deuses.<sup>565</sup> Apesar de distinto do relato do Gênesis, a cosmologia (a configuração aparente do cosmos) apresentada é bastante similar à do Gênesis. Outra descoberta importante foi o épico de Gilgamesh, que traz uma história bastante similar à de Noé e sua arca, bem como o épico de Atrahasis, que também contém um relato de criação e de dilúvio, todos com elementos bastante parecidos. Estas e outras descobertas, bem como a crítica filosófica e as críticas redacionais e textuais, forneceram a base intelectual para a chamada “crise do modernismo” nos Estados Unidos, de que já falamos anteriormente, em que se colocou em xeque a autoridade bíblica como livro sagrado e revelação divina. Soma-se a isso uma época de

---

<sup>565</sup> VVAA. **A criação e o dilúvio segundo os textos do Oriente Médio Antigo** (Documentos do mundo da Bíblia – 7). Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 13.

profundas mudanças na sociedade norte-americana: o fim da guerra civil com a abolição da escravatura, o rápido crescimento das cidades, a urbanização, as agendas sociais, etc.

Este contexto exigiu da teologia evangélica conservadora um esforço de reafirmação e reformulação de doutrinas tradicionais, como o da inspiração e autoridade da Bíblia como Palavra de Deus, o que veremos nos próximos capítulos deste trabalho.

Mas obviamente, boa parte da crise do modernismo tinha a ver com descobertas na ciência, e principalmente com a biologia evolutiva de Charles Darwin. Ela tinha algumas implicações que deixavam muitos religiosos perplexos, principalmente evangélicos. Conforme discutimos no primeiro capítulo, o aparente rechaço a ideia de design feita em “A Origem” (ideia que não foi totalmente abandonada, mas sim devidamente retrabalhada por alguns autores da Teologia Natural, como vimos anteriormente), preocupava alguns religiosos, mas não se comparava às implicações derivadas de outra publicação de Darwin. Em “*The Descent of Man*”<sup>566</sup> (1871) Darwin deixava claro que o ser humano era descendente de primatas inferiores, e tal afirmação causou furor em circuitos religiosos.

Mas além das implicações, havia também algumas aplicações da teoria da evolução das espécies por seleção natural que causavam tremendo alvoroço entre religiosos conservadores. Darwin involuntariamente carregava consigo o que Karl Giberson chama de “desagradáveis companheiros de viagem”, ou seja, autores que usavam seu principal conceito – a sobrevivência do mais apto, (ou “*survival of the fittest*” no original inglês), para satisfazer as suas agendas:

O fato da natureza **melhorar** as espécies “selecionando” as mais **aptas** [fit] atraiu a atenção de alguns personagens sombrios com ideias bem diferentes do que seria “apto”. Militaristas agressivos na Alemanha invocaram Darwin para justificar invasões em nações mais fracas. Planejadores sociais alegaram que programas de esterilização forçada dos “não-aptos” eram simplesmente boa ciência, e construtores de impérios racionalizavam o extermínio de raças “menos avançadas” como forma de melhorar a espécie humana.<sup>567</sup> (grifos originais)

<sup>566</sup> DARWIN, C. **The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex**. London: D. Appleton, 1871.

<sup>567</sup> Orig.: *His central idea that nature improved species by "selecting" the more fit attracted the intention of some shady characters with rather different ideas about exactly what "fit" should mean. Aggressive militarists, particularly in Germany, invoked Darwin to justify assaults on weaker nations. Social planners claimed that programs that forcibly sterilized die "unfit" were simply good science. Empire builders rationalized the extermination of "less advanced" races as a way to*

O aspecto científico da evolução saía de cena conforme as agendas “sociais” de grupos específicos usavam-na para objetivos escusos e por vezes imorais, o que provocou em muitos cristãos uma lógica e compreensível rejeição completa a esta “infamada” ideia, que tinha, segundo alguns, suas raízes no próprio Satanás, e que se tornou o bastião de uma visão de mundo ateuista, humanista, secularista e moralmente caída.

Em resposta a esta crise, mencionamos anteriormente que um projeto influente foi lançado nos Estados Unidos para identificar o que seriam as bases essenciais do cristianismo – os fundamentos – e chamar os cristãos a uma guerra de proteção a estas crenças contra a investida do “modernismo”. Assim, uma legião dos mais proeminentes pensadores cristãos da época foi selecionada para contribuir com o projeto, que pressupunha engajamento com o cristianismo conservador em todos os níveis. O resultado deste projeto foi a publicação, inicialmente em doze volumes e depois em quatro, da coleção de ensaios “*The Fundamentals – A Testimony to the Truth*” (1910-1915).<sup>568</sup>

De acordo com Karl Giberson em *Saving Darwin* (2008), o alvo principal do *The Fundamentals* era claro:

Dos noventa artigos que compunham a coleção, ao menos um terço defendia a Bíblia contra Strauss e outros “alto-críticos”. Os outros apresentavam doutrinas, argumentos apoloéticos, criticavam vários “ismos” e discutiam evangelismo mundial e outros assuntos práticos. Outros eram testemunhos pessoais de cristãos exemplares.<sup>569</sup>

Conforme o autor, o que é notável no *Fundamentals* é que a evolução biológica aparece, com algum disfarce, em aproximadamente vinte por cento dos escritos, mas quase não há referência ao ponto de vista atualmente majoritário no movimento, o chamado Criacionismo da Terra Jovem, segundo o qual o universo teria sido criado por Deus em seis dias literais de 24 horas e que o nosso planeta tem não mais do que 6 mil anos de idade.<sup>570</sup>

---

*improve the human species*. GIBERSON, Karl. **Saving Darwin: How to Be a Christian and Believe in Evolution**. New York: HarperOne, 2008. p. 61.

<sup>568</sup> A obra está disponível em domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018. Uma versão em português foi lançada em 2005 pela Ed. Hagnos.

<sup>569</sup> Orig.: *Of about ninety articles in the series, fully one-third defended the Bible against Strauss and the higher critics. The rest presented doctrines, laid out apologetic arguments, criticized various "isms," and discussed world evangelism and other practical matters. Some of the essays were personal testimonies written by exemplary Christians*. GIBERSON, 2008, p.60.

<sup>570</sup> Não há consenso entre os criacionistas quanto a idade da Terra. A maioria atualmente afirma 6 mil anos, baseado na cronologia do bispo James Ussher (1581-1656), mas há quem defenda 8 mil ou até 10 mil, mas não mais do que isso.

Ou seja, mesmo os mais influentes “fundamentalistas” do início do século XX não se opunham à ideia de que a Terra era antiga. A geologia, ciência que passou por grandes revoluções no séc. XVIII e XIX, já havia estabelecido as bases para a chamada coluna geológica<sup>571</sup> bem antes de Darwin, e as pesquisas sobre a idade da Terra e das rochas eram encabeçadas por cientistas cristãos.

Ronald Numbers, autor da obra definitiva sobre movimento criacionista (“*The Creationists*”, 2006), deixa claro que no tempo de Darwin, tanto nos círculos científicos como nos religiosos, salvo raríssimas exceções, ninguém insistia em encaixar toda a história da vida e da Terra em meros seis mil anos, e que um dilúvio global seria o responsável por todos os fósseis. Nem mesmo os mais ferrenhos críticos da evolução orgânica defendiam tal posição. Afirmam Numbers,

Para encontrar um criacionista que insistisse na aparição recente de todos os seres vivos em seis dias literais, que duvidasse da evidência de progressão do registro fóssil, e que atribuísse significância geológica ao dilúvio bíblico, alguém teria que procurar bem além do pensamento científico corrente. Até mesmo nas margens da empreitada científica ocupada por professores clérigos, havia muito poucos advogados de uma Terra jovem.<sup>572</sup>

Praticamente todos os teólogos e cientistas cristãos adotavam uma de duas formas populares de reconciliação do Gênesis com uma Terra antiga, fossem eles criacionistas ou evolucionistas-teístas.

A primeira era chamada de Teoria da Lacuna (do inglês *Gap Theory*). Também chamada de “criacionismo da ruína-restauração” ou “ruína e restituição” (*ruin-restoration creationism*), esta posição apoia-se numa leitura alternativa dos primeiros versos da Bíblia, admitindo que há uma lacuna de tempo (*Gap*) indeterminado entre os versos 1 e 2 de Gênesis capítulo 1. O verbo hebraico normalmente traduzido como *era* em “E a terra *era* sem forma e vazia” pode ser traduzido como “tornou-se”, o que resultaria no seguinte:

Gn 1:1 – No princípio criou Deus os céus e a terra.

---

<sup>571</sup> A coluna geológica é a tabela teórica que divide a história do planeta em Eras e Períodos geológicos, baseando-se nos grandes eventos que moldaram o planeta, tanto geológicos (divisão dos continentes, eras glaciais, etc.) como biológicos (grandes extinções, grupos dominantes de seres vivos, etc.)

<sup>572</sup> Orig.: *To Find a creationist who insisted on the recent appearance of all living things in six literal days, who doubted the evidence of progression in the fossil record, and who attributed geological significance to the biblical deluge, one has to look far beyond the mainstream of scientific thought. Even in the margins of the scientific enterprise occupied by clerical professors of science who rejected evolution, there were few advocates of a young earth.* NUMBERS, 2006, p. 11.

*Lacuna (GAP) – possíveis milhões de anos*

Gn 1:2 - E a terra se tornou sem forma e vazia.

Deus teria criado a Terra, há bilhões de anos, criado a vida, que teria florescido, mas por alguma razão a teria destruído num gigantesco cataclismo, **tornando** a Terra sem forma e vazia. A história que segue seria, então, a história da recriação, literal, em seis dias de 24 horas, onde Deus criaria Adão, Eva e toda a natureza, novamente. Tal interpretação era advogada pela influente Bíblia comentada de C.I. Scofield (1843-1921), lançada em 1910 e famosa por promover a visão dispensacionalista (ainda vendida atualmente), sendo popular em circuitos criacionistas que aceitam a antiguidade da Terra até hoje.

A segunda ideia popular de harmonização do relato de Gênesis com uma Terra antiga é a teoria do Dia-Era (*Day-Age Theory*), que o próprio William Jennings Bryan, defensor da Bíblia no Caso Scopes, defendia. Esta hipótese sustenta que os dias de Gênesis 1 não seriam, literalmente, dias de 24 horas, podendo antes ser longos períodos de milhares ou milhões de anos, que correspondem ou não aos períodos geológicos. Afinal, “Para Deus, um dia é como mil anos, e mil anos é como um dia.” (2 Pedro 3:8)

Embora houvesse nos escritos do *The Fundamentals* algumas críticas claras à evolução como ataque à fé cristã, a maioria parecia compartilhar a visão do geólogo George Frederick Wright (1838-1921), um dos autores de artigos do compêndio, de que os ataques vindos da filosofia eram bem mais sérios do que os vindos das ideias de Darwin: “Hume é mais perigoso que Darwin”<sup>573</sup>, ele escreve. Interessante notar, então, que o movimento atual do fundamentalismo, hoje unanimemente oposto à evolução, tem o nome de uma publicação do início do séc. XX em que seus escritores, os autênticos “fundamentalistas”, estavam relativamente não muito preocupados com a evolução. Não havia, nas raízes do movimento, uma chamada à “luta armada” contra a evolução, além de haver receptividade à ideia de um planeta muito antigo.

Olhando para este cenário, é um tanto difícil entender como o movimento antievolução tornou-se tão basilar para o *ethos* do fundamentalismo evangélico. A resposta parece estar nos antecedentes e no desenrolar do Julgamento Scopes, que

---

<sup>573</sup> Orig.: *Hume is more dangerous than Darwin*. WRIGHT, George Frederick. *The Passing of Evolution*. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.), 1917, Vol. VII, p. 20.

deixou marcas profundas na história cultural americana e no imaginário evangélico. Mas quando pensamos que o criacionismo dominante da época era aquela vertente que aceitava os achados geológicos que indicavam um planeta antigo, a dúvida que paira no ar é: como a ideia de uma Terra jovem substituiu o consenso, tanto teológico como científico, de que o planeta era antigo, e se tornou tão absolutamente dominante na cultura evangélica americana e conseqüentemente brasileira, dos anos 60 até hoje?

Para responder a isso, é necessário relembrar o ambiente filosófico subjacente ao protestantismo conservador nos EUA do terço final do séc. XIX e início do séc. XX, um ambiente que respirava a doutrina do Realismo do Senso comum escocês e do método empírico-indutivo do baconianismo, que tinham servido de base para a construção exitosa do próprio senso do “americanismo”, ancorado nos ideais da religião, da virtude e moralidade e do progresso.

Conforme vimos anteriormente, tal filosofia enfatizava a capacidade dada por Deus de a mente humana perceber diretamente a natureza dos objetos em sua essência, e o método baconiano preconizava que a tarefa da ciência era coletar “amostras” do mundo natural e arranjá-las indutivamente em uma ordem correta com o propósito de entender a inteligibilidade racional do mundo em forma de leis gerais. A intenção de ambas as correntes era resistir qualquer tipo de idealismo Kantiano – e o liberalismo teológico que ele fomentou – que postulava o divórcio do sujeito conhecedor do objeto conhecido, e investia o sujeito com autoridade epistêmica autônoma para definir o objeto a partir de sua percepção e sua teorização especulativa.<sup>574</sup> Isso tudo se ancorava a uma epistemologia conhecida como fundacionalismo, característico da mentalidade evangélica, que analisaremos em tempo. Esses elementos delineavam que tal análise sistemática, indutiva e empírica, era a estrada confiável para o verdadeiro conhecimento.

Em outras palavras, a maneira correta, dada por Deus, de entender o mundo, dava-se pela aplicação do método científico baconiano da indução, em que fatos da natureza eram descobertos para que generalizações pudessem ser feitas a partir dele. Tal método era aplicada a Bíblia, no melhor exemplo de Hodge e Warfield que trataremos a seguir, mas também era aplicada a natureza. O espírito individualista e

---

<sup>574</sup> SMITH, 2012, p. 5,6.

revolucionário da época enfatizava que qualquer um poderia, seguindo este método, conhecer a natureza e, em última análise, fazer ciência.

Talvez por isso, um jovem geólogo amador, com pouco mais de um ano de treinamento formal nas ciências, decidiu por si mesmo investigar as rochas e provar para o mundo que a geologia dos últimos 300 anos estava completamente enganada, que o dilúvio de Noé era responsável por quase todos os fósseis e que a Terra não tinha mais do que 6 mil anos, pois a criação foi em seis dias literais de 24 horas e as genealogias bíblicas apontavam para essa data. Seu nome era George McReady Price (1870-1963), e a coisa mais importante que precisamos saber sobre ele é que ele era um fervoroso adventista do sétimo dia, que guardava diligentemente o Sábado e considerava sagrados os escritos da profetisa Ellen White (1827-1915).

#### 4.1.2 George McCready Price

O pequeno e periférico grupo dos Adventistas do Sétimo Dia – que nem havia sido convidado para fazer parte do *The Fundamentals*, é responsável, pelo menos em parte, pela resposta à pergunta que fizemos alguns parágrafos atrás: como a ideia de um criacionismo da Terra jovem substituiu o consenso de um planeta antigo, conforme a ciência já há muito tempo declarava?

O adventismo, surgido sob forte influência do movimento Millerita<sup>575</sup>, e sendo uma dissensão de evangélicos, apoia uma leitura estritamente literalista do texto bíblico, opondo-se veementemente a qualquer ideia que venha a relativizar os sete dias literais da semana da criação, uma vez que a guarda do Sábado é um dos fundamentos de sua doutrina. Ellen White, a profetisa fundadora da religião, afirma que em uma de suas visões “foi carregada para a criação, e lhe foi mostrado que aquela semana, na qual Deus efetuou toda a criação durante os seis dias e no sétimo descansou, foi exatamente como qualquer outra semana.”<sup>576</sup> Ela apoiava também o dilúvio universal (e não local, como já era a visão reinante na época), pois também foi levada por uma visão a conhecer detalhes adicionais do episódio bíblico. A

---

<sup>575</sup> Movimento apocalíptico dos seguidores do fazendeiro William Miller (1782-1849), que marcou datas para a segunda volta de Cristo nos anos de 1840.

<sup>576</sup> Orig.: *I was then carried back to the creation and was shown that the first week, in which God performed the work of creation in six days and rested on the seventh day, was just like every other week.* WHITE, Ellen G. **Spiritual Gifts**: Important Facts of Faith, in Connection with the History of Holy Men of Old. Battle Creek, MI: Seventh Day Adventist Publishing Assoc., 1864. p. 64-96. Disponível em: <<http://www.temcat.com/L-3-SOP-Library/Orig&Early/3SG.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2012. Nesta obra há referências também ao dilúvio universal.



interpretação e os escritos de Ellen White têm valor a par com a revelação bíblica para o adventismo, e em diversos excertos ela adverte sobre o perigo de interpretações que relativizam a literalidade do sábado. Price, então, começou a investigar maneiras de interpretar a evidência geológica de modo a se encaixar na doutrina que via como obrigatória segundo o entendimento da profetisa White. As harmonizações da teoria do Gap não o convenciam, e a do Dia-Era relativizava a literalidade das 24 horas de um dia normal de sábado.

Price, que vendia livros de Ellen White porta-a-porta, eventualmente concluiu que a geologia, ancorada no princípio do uniformitarianismo<sup>577</sup>, era o ponto mais fraco da teoria evolutiva<sup>578</sup>, e buscou, através de observações e estudos informais, propor uma “geologia diluviana” (*flood geology*), que seria responsável por todas as características geológicas do planeta, bem como pelos fósseis, enunciando o princípio do catastrofismo. Por décadas ele publicou folhetos e panfletos divulgando suas ideias, mas sua obra de maior alcance foi “*New Geology*” (Nova Geologia), de 1923. Nela, Price defendia princípios que se tornariam basilares para movimento criacionista do final do séc. XX: os aspectos físicos e geológicos do planeta se formaram de forma repentina, no decurso de não mais que um ano após o dilúvio, não sendo necessários milhões de anos para processos que dariam forma ao planeta como vemos hoje. Além do mais, a noção de uma Terra antiga era uma afronta ao que a Bíblia claramente ensinava. Portanto, a Terra é jovem, tendo não mais do que aproximadamente seis mil anos.<sup>579</sup>

Este número – 6 mil anos –, amplamente usado pelos criacionistas até hoje, é baseado no cálculo da data provável da criação do mundo do bispo irlandês James Ussher. Ussher valeu-se das genealogias bíblicas para concluir, em sua obra de 1650 “*Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti*”, que a data provável da criação foi a noite anterior ao domingo 23 de outubro de 4004 AEC. A data constava

---

<sup>577</sup> O uniformitarianismo, de que já falamos na Parte 1, é a corrente de pensamento idealizada pelo geólogo James Hutton e popularizada pelo livro “*Principles of Geology*” de Charles Lyell em 1830 que diz que “o presente é a chave do passado”, ou seja, os acontecimentos do passado são resultado de forças da natureza idênticas às que se observam na atualidade e os acontecimentos geológicos são o resultado de processos lentos e graduais. Contrasta-se com o catastrofismo, em que o dilúvio de Noé teria dado origem aos fósseis e aos grandes traços da geologia da Terra.

<sup>578</sup> Price já tinha, desde o início do século, várias publicações antes do *New Geology* dedicadas ao tema, mas que tiveram pouca repercussão fora dos circuitos adventistas da época. Destaca-se justamente a que tem o título que resume bem a sua ideia quanto a evolução: *Illogical Geology: The Weakest Point in The Evolution Theory*.

<sup>579</sup> Cf. NUMBERS, 2006, p. 11.

nas primeiras edições da Bíblia King James, e muito posteriormente da Bíblia Scofield, sendo amplamente divulgada. Somados aos quase dois mil anos de era cristã, estava aí a idade do planeta – absurdamente jovem se comparado aos milhões já defendidos pela geologia.<sup>580</sup>

O mais interessante na posição de Price é a de que o debate foi polarizado não mais na evolução darwiniana, mas sim no dilúvio e sua possível influência na formação dos fósseis e da coluna geológica, fato que se repetiria na aurora do movimento conhecido como “criacionismo científico” (*creation science*), quase 50 anos mais tarde. Por isso, Price é conhecido como o precursor deste movimento, que tinha na geologia seu principal foco.

O que tem a geologia a ver com tudo isso? Tem muito a ver. Ideias corretas sobre geologia removerão um grande número de noções vãs - eu quase disse superstições - sobre nossa origem, que agora passam sob o nome de ciência. E assim, removendo falsas ideias, deixamos o terreno limpo para as ideias mais corretas em relação à criação, e, portanto, para conceitos mais verdadeiros sobre moral, aquela velha ideia de "dever" e "deveria" com base em nossa relação com Deus como suas criaturas.<sup>581</sup>

Esta “revisão” da geologia proposta por Price teve limitado impacto fora dos circuitos adventistas e fundamentalistas na sua época, até porque, como enfatizamos, a Terra antiga e a geologia já eram bastante estabelecidas, fruto de trabalho de cristãos do passado. Além disso, Price não era levado a sério pelos acadêmicos da geologia por não possuir estudo formal na área. No entanto, o efeito dessa publicação, que deu “*status científico*” às visões de Ellen G. White, só seria realmente sentido uns 50 anos mais tarde, na invasão em massa dos movimentos antievolução na América e nas futuras batalhas judiciais.

No contexto da publicação de *New Geology*, de Price, ocorreu o célebre e paradigmático caso Scopes, em 1925, em que o professor de biologia John Scopes foi a julgamento acusado de ensinar a evolução biológica aos seus alunos do Ensino Médio, o que era contrário à lei do seu estado, o Tennessee. Já falamos do caso

---

<sup>580</sup> William Thomson, mais tarde conhecido como Lord Kelvin, foi um dos primeiros cientistas a seriamente considerar a questão da idade do planeta, chegando em 1862 a uma idade entre 20 milhões a 400 milhões para a Terra. O número aceito hoje, de aproximadamente 4,6 bilhões, só foi calculado a partir de 1956, com o advento e modernização dos métodos radiométricos.

<sup>581</sup> Orig.: *What has Geology to do with all this? It has much to do with it. Correct ideas of geology will remove a great many vain notions—I had almost said superstitions—regarding our origin, which now pass under the name of science. And in thus removing false ideas it leaves the ground cleared for more correct ideas regarding creation, and thus for truer concepts of morality, the old idea of "must" and "ought" based on our relation to God as His creatures.* PRICE, George McCready. **Illogical Geology: The Weakest Point in The Evolution Theory.** Los Angeles: The Modern Heretic Co. 1906. p. 269. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/42043/42043-h/42043-h.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2013.

anteriormente, por isso basta dizer aqui que William Jennings Bryan, o político que representava o estado do Tennessee no julgamento e “defendeu a Bíblia”, segundo o entendimento popular, possuía uma cópia do livro de Price, e foi claramente motivado pela sua leitura, embora não defendesse uma visão da Terra jovem.

Mas o verdadeiro impacto de Price, e seu ressurgimento, viria muitos anos mais tarde.

#### 4.1.3 *The Genesis Flood* e o “Criacionismo Científico”

O movimento criacionista teve poucos avanços de real impacto no pós-guerra, até que, em 1954, é publicado “*The Christian View of Science and Scripture*”, do filósofo e teólogo cristão Bernard Ramm. Neste livro, Ramm – um associado ao movimento dos neo-evangélicos do seminário Fuller - criticava abertamente a noção fundamentalista de que “uma visão ‘superior’ da inspiração bíblica implica que a mesma seja uma fonte confiável de informação científica”<sup>582</sup>, e desta forma, dispensava a necessidade de uma Terra jovem, de um dilúvio global e de uma aparição recente da raça humana. Ainda rejeitando Darwin, Ramm se autodenominava “criacionista progressivo”, e a publicação de seu livro causou furor nos setores mais fundamentalistas, e nos poucos adeptos da geologia diluviana, que provavelmente tiveram contato com os livros de Price.

Dentre estes adeptos estava John Withcomb Jr (1924-), um professor de Velho Testamento do *Grace Theological Seminary* em Winona Lake, Indiana, para quem o livro de Ramm, “com suas noções não bíblicas de um dilúvio geograficamente local ofereciam prova final dos absurdos lógicos para os quais alguém é levado como um evangélico que aceita a geologia do uniformitarianismo”.<sup>583</sup>

Withcomb sentiu-se compelido a escrever uma resposta à Ramm, mas sentiu a necessidade de contar com um cientista que pudesse lidar com os aspectos científicos da geologia diluviana. Foi quando conheceu, em 1953, o engenheiro hidráulico, Ph.D. pela Universidade de Minnesota, Henry M. Morris, e o convenceu

---

<sup>582</sup> HAAS JR., John W. *The Christian View of Science and Scripture: A Retrospective Look*. In: **Journal of the American Scientific Affiliation** n. 31, p.117, 1979, apud NUMBERS, 2006, p. 184.

<sup>583</sup> Orig.: [...] with its unbiblical notions of a geographically and anthropologically local flood, offered “final proof of the logical absurdities to which one is driven as an evangelical by following uniformitarian geology. NUMBERS, 2006, p. 187.

(após sucessivas negativas de outros cientistas que negavam a evolução) a escrever as partes sobre geologia, radioatividade e outras do seu já manuscrito livro.

Inspirados pelo desgosto e preocupação com o livro de Ramm, a dupla lançou “*The Genesis Flood*”, publicado em fevereiro de 1961, certamente o mais influente livro criacionista até hoje. Arthur McCalla afirma: “o livro se tornou um best-seller do mundo fundamentalista e polarizou a opinião evangélica”.<sup>584</sup> Ele já está na 48ª edição, com mais de 300.000 cópias vendidas (dados de 2011) e foi traduzido para diversas línguas. Continua McCalla,

Legiões de crentes na Bíblia responderam agradecidos a Withcomb e Morris porque o seu sistema eliminava de uma vez por todas a necessidade de contorções interpretativas que dobavam e torciam as palavras da Bíblia para reconcilia-las com os achados da ciência moderna.<sup>585</sup>

O livro inicia com a afirmação da posição defendida pelos autores: da inerrância verbal da Escritura<sup>586</sup>, e segue, onde são abordados basicamente quatro pontos:

[1] as ciências históricas não são verdadeira ciência e a evolução é uma hipótese sobre as origens que não é passível de prova científica genuína, porque a extrapolação dos processos atuais para o passado pré-histórico não observável não é realmente ciência; [2] o criacionismo é uma outra hipótese sobre origens, com base na Bíblia; [3] a verdadeira ciência demonstra apoio esmagador para o ponto de vista criacionista, apoiando assim a hipótese criacionista sobre a origem; e [4] o problema real, de qualquer forma, não é a exatidão da interpretação de vários detalhes dos dados geológicos, mas simplesmente o que Deus revelou em sua Palavra a respeito da origem da humanidade e do universo.<sup>587</sup>

Na prática, o livro revitalizou a quase extinta geologia diluviana entre os cristãos, elevando a hipótese para uma “posição de ortodoxia fundamentalista.”<sup>588</sup>

No entanto, o mais intrigante é que “*The Genesis Flood*” é verdadeiramente, segundo Numbers, uma reedição dos argumentos já enunciados por Price trinta anos

<sup>584</sup> Orig.: *The Genesis Flood became a best-seller in the Fundamentalist world and polarized Evangelical opinion.* MCCALLA, Arthur. **The creationist debate**: the encounter between the Bible and the historical mind. London ; New York: T & T Clark International, 2006. p. 172.

<sup>585</sup> Orig.: “*Legions of Bible believers responded gratefully to Whitcomb and Morris because their system eliminated once and for all the need for interpretative contortions that twist and bend the words of the Bible in order to reconcile them with the findings of modern science.*” MCCALLA, 2006, p. 173.

<sup>586</sup> WHITCOMB, John C.; MORRIS, Henry M. **The Genesis Flood**: The Biblical Record and Its Scientific Implications. 50<sup>th</sup> Anniversary ed. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub., 2011 (1961), p.X.

<sup>587</sup> Orig.: “*the historical sciences are not true science and evolution is an assumption about origins that is not susceptible of genuine scientific proof because extrapolation of present processes into the unobservable prehistoric past is not really science; creationism is another assumption about origins, based on the Bible; true science shows overwhelming support for the creationist viewpoint, thereby supporting the creationist assumption about origins; and the real issue, in any case, is not the correctness of the interpretation of various details of the geological data but simply what God has revealed in his Word concerning the origin of humanity and the universe.*” MCCALLA, 2006, p. 181.

<sup>588</sup> NUMBERS, 2006, p. 329.

antes, mas que os autores fizeram questão de não reconhecer, referenciando-o diretamente apenas quatro vezes, dadas as “bandeiras vermelhas” que um autor da “seita adventista” (assim se referem muitos evangélicos aos adventistas) suscitava, além de ser malvisto mesmo na comunidade científica criacionista da época.<sup>589</sup>

Chama a atenção que a grande ênfase do livro de Morris e Withcomb continuava a ser na promoção da geologia diluviana, a exemplo de Price. Para eles, a evolução – e todo o mal que ela supostamente levaria consigo – cairia por terra sem as necessárias e imensas eras geológicas.

Se o sistema de geologia diluviana puder ser estabelecido com uma boa base científica, e for efetivamente promovido e divulgado, então toda a cosmologia evolutiva, ao menos na sua forma presente neodarwiniana, vai a colapso. Isto, por sua vez, significaria que todo e qualquer sistema e movimento anticristão (comunismo, racismo, humanismo, libertinismo, behaviorismo e todo o resto) seria privado do seu fundamento pseudo-intelectual.<sup>590</sup>

O livro mudou a vida especialmente de Morris, que passou a viajar constantemente para dar palestras, quase sempre em circuitos fundamentalistas. Inspirado pelo sucesso da empreitada, Morris deixou seu emprego de professor universitário e fundou em 1963 o *Creation Research Society* (CRS) que se dividiu mais tarde dando origem ao *Institute for Creation Research* (ICR), cujo lema se lia no rodapé de suas publicações: “Cremos que Deus levantou o ICR para encabeçar a defesa do cristianismo bíblico contra o dogma ateu da evolução humanista”.<sup>591</sup> O instituto conduziu este trabalho inicialmente através de revisões bibliográficas e publicação de periódicos, e conforme as finanças foram permitindo, através de treinamento, com cursos, seminários, e até iniciativas de pesquisas, como excursões ao *Grand Canyon* e ao Monte *Saint Helens* (local de famosa erupção vulcânica nos EUA) para encontrar traços de rápida deposição sedimentar que poderia servir como prova de um dilúvio universal. A agenda de palestras, debates e convites para falar em igrejas, escolas e universidades cristãs só aumentava, bem como o número de publicações. O exame de um catálogo atual do ICR revela mais de 200 livros e publicações, além de livros didáticos para escolas, livros infantis, panfletos, DVDs e videoteipes, etc.

---

<sup>589</sup> NUMBERS, 2006, p. 198.

<sup>590</sup> MORRIS, 1995, p. 252.

<sup>591</sup> Orig.: “We believe God has raised up ICR to spearhead Biblical Christianity's defense against the godless dogma of evolutionary humanism.” Cf. site oficial: <<http://www.icr.org>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

O próprio Morris, falecido em 2006, lançou muitos outros livros dedicados a promover o Criacionismo da Terra-Jovem, dentre os quais merece destaque o *Scientific Creationism* (1974) cuja segunda edição, de 1984, foi traduzida para o português com o título “O Enigma das Origens: A Resposta”. Outros institutos criacionistas surgiram ao redor do mundo, e o ICR (hoje encabeçado pelo filho de Morris) e o CRS continuam ativos até hoje, possuindo parceiros inclusive no Brasil, como a “Sociedade Criacionista Brasileira” (SCB) e a “Associação Brasileira de Pesquisas da Criação” (ABPC).

O “boom” criacionista continuou nas décadas de 70 e 80, e a posição da Terra-Jovem passou a ser considerada por muitos a posição “verdadeiramente cristã”, pelo menos nos circuitos do evangelicalismo americano e nos países onde a influência deste grupo é sentida. Tal é inequivocamente o caso do Brasil.

#### 4.1.4 Criacionismo pós-Morris e o Movimento do Design Inteligente

Nos trilhos de Morris, muitos outros cientistas criacionistas tornaram-se mundialmente conhecidos. Dentre eles, destacamos o australiano Ken Ham, presidente do instituto *Answers in Genesis* (atualmente o maior portal criacionista da Internet) e autor de “*The Lie: Evolution*” (1987). Ham é o responsável pela abertura do megaempreendimento *Creation Museum* (“Museu Da Criação”), próximo a Cincinnati, EUA, um museu de 27 milhões de dólares com 5574 m<sup>2</sup> de área que conta uma história do mundo bem diferente daquela aceita pela ciência: dinossauros convivendo com humanos num universo de apenas 6.000 anos de idade. Sobre Morris, Ken Ham afirma que:

[Ele foi] um de meus heróis da fé. Ele é o homem que o Senhor levantou como o pai do movimento criacionista moderno. O famoso livro “*The Genesis Flood*” [...] foi o livro que o Senhor usou para dar início ao movimento criacionista moderno ao redor do mundo.<sup>592</sup>

Duane Gish, presidente emérito do *Institute for Creation Research*, e autor de “*Evolution: The Fossils Say No!*” (1978) é outro célebre autor que recicla diversos argumentos e dados que remontam a Henry Morris em seus escritos. No Brasil, a

<sup>592</sup> Orig.: [Morris] was one of my heroes of the faith. He is the man the Lord raised up as the father of the modern creationist movement. The famous book *The Genesis Flood*, coauthored by Dr. Morris and Dr. Whitcomb, was the book the Lord used to really launch the modern creationist movement around the world.” BAPTIST PRESS NEWS. Henry Morris Obituary. [S.l]: Southern Baptist Convention, 27 Feb. 2006. Disponível em:

<<http://www.bpnews.net/bpnews.asp?ID=22739>>. Acesso em: 09 jul. 2012.

influência de Morris é sentida também nos escritos e palestras de autores criacionistas como Cristiano P. da Silva Neto, e mais recentemente de Adauto Lourenço, autor do recente “Como Tudo Começou?” (2007).<sup>593</sup> Hoje, cada vez mais torna-se proeminente o respeitado cientista Marcos Eberlin, bioquímico da Unicamp, autor do livro online “Fomos Planejados” e um dos cientistas brasileiros com mais citações em periódicos científicos no mundo.<sup>594</sup>

Eberlin, embora hoje assuma abertamente uma posição criacionista da Terra jovem, se destacou inicialmente como o representante brasileiro da mais recente cartada criacionista: o Movimento do Design Inteligente (MDI). Surgido no início dos anos 90 e com alegadas pretensões científicas muito mais do que religiosas, tal movimento caiu como que “de paraquedas” nas mãos dos tradicionais criacionistas discípulos de Morris, e possibilitou um sopro de ar puro em suas iniciativas. Fortalecido com a publicação do livro “*Darwin’s Black Box*” (A Caixa-preta de Darwin) em 1996 do bioquímico Michael Behe (um católico romano) o movimento ancora-se no argumento de que algumas estruturas celulares são irredutivelmente complexas, não sendo possível sua formação pela simples seleção natural. Portanto, tais estruturas só podem ter sido planejadas e desenhadas por um designer, repetindo o argumento de Paley da físico-teologia inglesa que trabalhamos no capítulo 2, deste trabalho. Behe esquiva-se de sugerir implicações religiosas para sua hipótese, pois a considera estritamente científica, então nunca menciona quem seria o “designer”.<sup>595</sup> Ele evita associação com entidades criacionistas (embora seja *pesquisador associado* do *Discovery Institute*, central de comando do movimento nos EUA, que evita mencionar em suas publicações referências diretas a Deus ou à Bíblia) mas seu argumento – chamado de “complexidade irredutível” – foi amplamente aceito pelas organizações criacionistas tradicionais e tem sido desde então promulgado por elas como “prova” do *status* “científico” do criacionismo, diferente do chamado criacionismo “bíblico”, que seria o estudo criacionista usando apenas a Bíblia. No entanto, ao contrário dos

---

<sup>593</sup> LOURENÇO, Adauto. **Como Tudo Começou?** São Paulo: Ed. Fiel, 2007.

<sup>594</sup> Cf. Perfil oficial no Google Scholar. Disponível em:

<<https://scholar.google.com/citations?user=FuX5t1IAAAAJ&hl=en&oi=sra> />. Acesso em: 15 jan. 2014.

<sup>595</sup> “Para se deduzir que houve um plano não é preciso ter um candidato para o papel de planejador. Podemos chegar à conclusão de que um sistema foi planejado pelo simples exame do mesmo, e podemos ter muito mais certeza sobre o planejamento em si do que sobre o planejador.” BEHE, Michael. **A Caixa Preta De Darwin: O Desafio Da Bioquímica à Teoria Da Evolução.** Tradução de Ruy Jungmann. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 196-197.

criacionistas tradicionais, Behe não rejeita a evolução como um todo, apenas acha que a teoria em seu formato atual não dá conta de explicar a natureza no nível molecular.<sup>596</sup>

O movimento do DI tornou-se a “bola da vez” nas discussões judiciais que têm levado ciência e religião para os tribunais nos últimos quinze anos, e tal fato não é mera coincidência, mas parte de um plano muito bem arquitetado pelo *Discovery Institute*, instituto do qual Behe é consultor. Em 1999, um documento chamado “*The Wedge*” (A Cunha) “vazou” na Internet revelando um detalhado plano de ação para a infiltração ao longo de cinco anos do fundamentalismo cristão na política e educação americanas. O documento detalha uma série de manobras estratégicas do MDI que incluem desde pesquisa, produção de escritos, relações públicas e “confrontação cultural”, para atingir seu objetivo, claramente expresso em suas páginas iniciais: “reverter a sufocante visão de mundo materialista e substituí-la por uma ciência consoante com convicções cristãs e teístas”.<sup>597</sup>

Quando finalmente o *Discovery Institute* admitiu ter sido a origem do documento, não havia outra coisa a se fazer a não ser legitimá-lo, o que aconteceu quando o advogado de Berkeley e co-fundador do Instituto, Phillip E. Johnson, lançou “*The Wedge of Truth: Splitting the Foundations of Naturalism*” (publicado em português como “Ciência, Intolerância e Fé: A cunha da verdade: rompendo os fundamentos do naturalismo”).<sup>598</sup> Ali, bem como no documento *The Wedge*, ele defende uma polêmica agenda de que o naturalismo (ou materialismo) não deve ser a base da ciência moderna, redefinindo, assim, o próprio conceito de ciência como o conhecemos. William Dembski, um dos líderes do movimento, não deixa dúvidas:

As implicações do design inteligente são radicais no verdadeiro sentido desta palavra muito utilizada. A questão colocada pelo design inteligente não é a forma como deveríamos fazer ciência e teologia à luz do triunfo do racionalismo iluminista e do naturalismo científico. A questão, ao contrário, é como devemos fazer ciência e teologia à luz do colapso iminente do racionalismo iluminista e do naturalismo científico. Essas ideologias estão de saída. Não porque elas são falsas (apesar de serem) ou por terem sido

<sup>596</sup> Behe aceita a ancestralidade comum de todos os seres vivos, inclusive a dos seres humanos com os símios, bem como a antiguidade do planeta. Cf. BEHE, 1997, p. 15.

<sup>597</sup> Orig.: “[*Design theory*] promises to reverse the stifling dominance of the materialistic worldview, and to replace it with a Science consonant with Christian and theistic worldviews.” DISCOVERY INSTITUTE. **The Wedge**. Center for the Renewal of Science and Culture. Discovery Ins.: Seattle, WA: 1999. Disponível em: <<http://www.antievolution.org/features/wedge.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

<sup>598</sup> JOHNSON, Phillip E. **Ciência, intolerância e fé: a cunha da verdade: rompendo os fundamentos do naturalismo**. Trad. Elizabeth Gomes. Viçosa: Ultimato, 2004.



superadas pelo pós-modernismo (não foram), mas porque elas estão falidas.<sup>599</sup>

Na prática, a estratégia delineada pelo *The Wedge* deu seus primeiros frutos através do trabalho de Johnson, que buscou, através de *lobbys* em conselhos regionais de educação, colocar o ensino da evolução em xeque em favor da abordagem do Design Inteligente, o que acabou culminando no célebre *Kitzmiller versus Dover Trial* – o primeiro julgamento que tratava especificamente do DI. O tribunal julgou uma decisão do conselho escolar do distrito de Dover na Pensilvânia que requeria que o DI fosse ensinado nas aulas de ciências, inclusive trocando o livro texto das aulas de Biologia pelo já preparado “*Of Pandas and People*”, livro de “biologia criacionista”, apesar de propositalmente disfarçado de DI.<sup>600</sup> O Juiz John E. Jones III considerou tal decisão como inconstitucional, argumentando que o DI “não consegue se dissociar de seus antecedentes criacionistas, e conseqüentemente religiosos”, e que por não se tratar de ciência, seu lugar é fora das aulas de ciências.<sup>601</sup>

Ken Miller, chamado como testemunha em favor da ciência contra o DI neste caso, comenta:

O que eles procuram, como é explicado no documento *Wedge*, é nada menos que a derrubada do materialismo e seus legados culturais em favor, como Phillip Johnson colocou, de uma “ciência teísta”, um novo tipo de ciência que usaria o Divino não como causa final, mas como explicação científica. Scott Minnich, um microbiologista da Universidade de Idaho e *fellow* do Discovery Institute, defendeu exatamente este ponto no julgamento de Dover, observando que para o DI ser considerado “ciência”, as regras da ciência têm que ser ampliadas para que causas sobrenaturais possam ser consideradas.

<sup>602</sup>

<sup>599</sup> DEMBSKI, William A. **Intelligent Design**: The Bridge between Science & Theology. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999. p. 14-15 apud FORREST, Barbara; GROSS, Paul R. **Creationism's Trojan Horse**: The Wedge of Intelligent Design. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 119.

<sup>600</sup> O caso da confecção deste livro é muitíssimo interessante, pois há provas documentais de que os editores, ao longo das edições pelas quais o livro passou, simplesmente trocaram a nomenclatura “creationism” por “inteligente design”. Isso foi fundamental para a conclusão do Juiz de que o DI se trata de nova roupagem de uma posição religiosa e não científica. Cf. MILLER, Kenneth R. **Only a Theory**: Evolution and the Battle for America's Soul. New York: Viking (Penguin Books), 2008, p. 114-116.

<sup>601</sup> JONES III, John E. **Decision in Kitzmiller v. Dover**. Harrisburg, PA: Federal District Court. 20 dec. 2005. p. 136. Disponível em: <[http://ncse.com/files/pub/legal/kitzmiller/highlights/2005-12-20\\_Kitzmiller\\_decision.pdf](http://ncse.com/files/pub/legal/kitzmiller/highlights/2005-12-20_Kitzmiller_decision.pdf)>. Acesso em: 27 jan. 2014.

<sup>602</sup> Orig.: *What they seek, as explained in the Wedge document, is nothing less than the overthrow of materialism and its cultural legacies in favor, as Phillip Johnson put it, of a "theistic science," a new kind of science that would use the Divine not as ultimate cause, but as scientific explanation. Scott Minnich, a University of Idaho microbiologist and Discovery Institute fellow, made exactly this point at the Dover ID trial, noting that for ID to be considered science, 'the rules of science have to be broadened so that supernatural causes can be considered'.* MILLER, 2008. p. 196.

Miller continua, argumentando sobre o perigo que isso representa:

Se há uma característica que distinguiu a ciência ocidental de qualquer outra forma de investigação na história humana é a sua insistência de que a própria natureza deve ser a fonte de respostas para perguntas sobre o mundo natural. Este é o fundamento não apenas da tradição ocidental pós-iluminismo, mas da própria ciência. [...] O que aconteceria [se] a ciência do futuro passasse a considerar causas “não-naturalísticas” como explicações legítimas? [...] Aquele terremoto que devastou parte do terceiro mundo pode ter sido causado pelo movimento das placas tectônicas, mas pode também ter sido a punição pelo pecado daqueles que agora sofrem nos destroços. Por que se importar em conduzir pesquisas exaustivas sobre genomas de vírus para encontrar a fonte do HIV quando os lúcidos cientistas do DI concluíram que foi enviado como um aviso divino contra estilos de vida fora da norma? [...] Uma vez que o sobrenatural se torna um elemento válido na investigação científica, a ciência cessará de ser uma busca empírica pela verdade no mundo natural. Como a fé, “ciência teísta” seria uma janela subjetiva no mundo que reflete as mais profundas convicções de seus adeptos.<sup>603</sup>

O caso *Kitzmiller versus Dover* tomou enormes proporções na mídia americana e mundial, rendendo livros, artigos, estudos de caso e um documentário televisivo, e em parte tornou o movimento do DI – entendido pelos analistas como o novo codinome do criacionismo – conhecido e copiado mundialmente, inclusive no Brasil. Em maio de 2017, a Universidade Presbiteriana Mackenzie inaugurou, em parceria com o Instituto Discovery norte-americano, o “Núcleo de Pesquisa Mackenzie em Ciência, Fé e Sociedade – Discovery-Mackenzie”, “que promove estudos científicos focados em complexidade e informação na busca de evidências que apontem para a ação de processos naturais ou design inteligente na natureza, explorando as implicações dessas descobertas para a relação entre ciência e sociedade, incluindo a fé.”<sup>604</sup>

Interessantemente, tal centro se estabelece no seio dos evangélicos presbiterianos, os mesmos que estavam no centro do debate que está por trás de todos estes esforços de negação e rechaço da teoria da evolução: a doutrina da

---

<sup>603</sup> Orig.: “[...] if there is one characteristic that has distinguished Western science from every form of inquiry in human history, it is its uncompromising insistence that nature itself must be the source of answers for questions about the natural world. That's the foundation not only of the Western post-Enlightenment tradition, but of science itself. What would happen to science if its ground rules were changed? What would a science of the future look like if we considered “nonnaturalistic” causes to be legitimate scientific explanations? [...] That earthquake devastating part of the third world might have been caused by the shifting of tectonic plates, but it could also be a punishment for the sinfulness of those now suffering in the rubble. Why bother to conduct an exhaustive molecular search through simian virus genomes to find the source of HIV when clear-thinking ID scholars have concluded that it was sent as a divine warning against deviant lifestyles? [...] Once the supernatural becomes a valid element in scientific inquiry, science will cease to be an empirical search for the truth of the natural world. Like faith itself, “theistic science” will be a subjective window on the world that reflects the innermost convictions of its adherents.” MILLER, 2008, p. 197-198.

<sup>604</sup> Cf. <<http://portal.mackenzie.br/discoverymackenzie/>>. Acesso em 13 fev. 2018.

inerrância bíblica. A este estudo nos voltaremos em breve, mas por agora, cabe caracterizar como é articulada na visão criacionista esta crença na literalidade absoluta de uma inerrante Bíblia, inclusive no que ela pretensamente diz sobre ciência.

#### 4.1.5 Ciência e Bíblia segundo o Criacionismo da Terra-Jovem

Para adentrar em detalhes de como o movimento criacionista entende a ciência e o Gênesis, examinaremos um bom resumo das crenças do grupo advindo de um dos casos em que o criacionismo foi levado para a suprema corte americana - o famoso “*Arkansas Act 590*” de 1981, que postulava “que o estado do Arkansas dará tratamento balanceado à **ciência da criação** e à **ciência da evolução**” (popularmente conhecido como “*equal time act*”, ou “lei do tempo igual”):

‘*Creation science*’ significa as evidências científicas para a criação e as inferências dessas evidências. *Creation science* inclui as evidências científicas e inferências relacionadas que indicam:

- Repentina criação do universo, energia e vida, a partir do nada.
- A insuficiência da mutação e da seleção natural em suscitar o desenvolvimento de todas as formas de vida a partir de um único organismo.
- Mudanças apenas em limites fixos nos tipos originalmente criados de plantas e animais.
- Ancestralidade separada de humanos e primatas.
- Explicação da geologia da Terra por catastrofismo, incluindo a ocorrência de um dilúvio global.
- Uma origem relativamente recente da Terra e dos seres vivos.<sup>605</sup>

Basicamente todo este corpo de crenças do Criacionismo da Terra Jovem (CTJ) tem como base os escritos de Henry Morris. Cada alegação acima pode ser traçada a uma interpretação da Bíblia ou dos fatos da ciência divulgada por ele ou por seus correligionários, e remete ao que entendem ser a literalidade dos capítulos iniciais de Gênesis.

Para que não haja dúvida, o criacionismo faz uma interpretação bíblica cientificamente “concordista”, ou seja, ele entende que a Bíblia traz informações que concordam com a ciência atual – afinal, “uma Bíblia que é “inerrante” não poderia conter visões científicas equivocadas”, entende-se.

<sup>605</sup> STATE OF ARKANSAS. Act 590 of 1981 - General Acts, 73<sup>rd</sup> General Assembly. Disponível em <<http://www.talkorigins.org/faqs/mclean-v-arkansas.html>>. Acesso em: 12 jul. 2012.

Para dar conta das possíveis incongruências entre o relato bíblico da criação, interpretado como descrição científica de um evento histórico factual e objetivo, e a realidade observada, são frequentes as “ginásticas textuais”, como vemos na questão já levantada por Agostinho de que, conforme o relato descrito em Gênesis 1, a luz teria sido criada antes do sol (luz no primeiro dia e o sol no quarto dia), o que seria impossível por ser esta estrela que fornece luz para o planeta. Segundo a interpretação criacionista da Terra jovem de Morris, no primeiro dia houve a “ativação dos elementos físicos do cosmos” – seria esse então o significado do “Haja luz” divino – e a luz que iluminou os três primeiros dias “obviamente não provinha do sol [...] mas deve ter provindo essencialmente das mesmas direções de que viria posteriormente quando as fontes permanentes de luz foram colocadas em seus devidos lugares.”<sup>606</sup> Ou seja, havia outra “entidade emissora de luz” para os três primeiros dias, não mencionadas no relato.

Outra ginástica no mínimo interessante é aquela feita com o firmamento de Gênesis 1:6 (em hebraico: *rāqîa'*), o qual, na interpretação criacionista, é sinônimo de coisas tão diversas como céu, atmosfera, espaço, contrariando o consenso (inclusive das traduções bíblicas) de que o firmamento, como o próprio nome diz, era entendido como uma estrutura rígida, firme, um domo ou abóbada. Segundo Morris,

em hebraico, a palavra *rāqîa'* significa ‘tenuidade espalhada’ [*orig. spread-out thinness*] e é essencialmente sinônimo de céu (note Gn. 1:8) e desta forma significa simplesmente “espaço”, referindo-se ao espaço geral ou a um espaço específico, como o contexto requer. Neste caso, o firmamento era essencialmente a atmosfera, onde os pássaros voam.<sup>607</sup>

Morris conhecia a interpretação consensual (do que chama de “críticos liberais”) quanto ao firmamento, mas não a aceitava, afirmando:

Infelizmente a palavra em Inglês tem sido interpretada por muitos como se referisse a uma cúpula sólida através do céu, conseqüentemente essa ideia tem sido usado por críticos liberais como prova do status “pré-científico” do Gênesis. Nem a palavra hebraica original, nem qualquer das passagens em que ocorre sugere tal ideia, no entanto. [sic] O “firmamento” é simplesmente “espaço fino e estendido.”<sup>608</sup>

<sup>606</sup> MORRIS, Henry. **O Enigma das Origens** - A Resposta. Trad. Adiel de A. Oliveira. Belo Horizonte, MG: Editora Origens, ABPC. 1995, p. 208. A ABPC em questão não é a Associação Brasileira para o Progresso da Ciência (entidade científica das mais importantes do Brasil) mas sim a Associação Brasileira de Pesquisas da Criação, instituto criacionista apoiado pelo ICR americano.

<sup>607</sup> MORRIS, 1995, p. 210.

<sup>608</sup> Orig.: *Unfortunately the English word has been interpreted by many to refer to a solid dome across the sky; consequently this idea has been used by liberal critics as evidence of the “prescientific” outlook of Genesis. Neither the original Hebrew word nor any of the passages in which it occurs suggest such an idea, however. A ‘firmament’ is simply ‘thin, stretched-out space’.* MORRIS, Henry M. **The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings.** Grand Rapids:

Como um “espaço” pode ser “fino” e ter a tarefa de segurar “as águas de cima” (conforme Gênesis 1:7: “Então Deus fez o firmamento e separou as águas que estavam embaixo do firmamento das que estavam por cima” [...] v. NVI) é um perfeito exemplo de contradição no suposto literalismo estrito dos CTJ. Vê-se claramente um esforço para sugerir coisas que não estão literalmente no texto – nem nos originais e nem mesmo nas traduções. A propósito das “águas de cima”, alguns criacionistas<sup>609</sup> sugeriram a existência de um “lençol de vapor d’água invisível” (orig. *water-vapor canopy*), que não estaria mais presente hoje, sendo desfeito após o pecado de Adão e Eva ou após o dilúvio, mas que traria diversos benefícios para a vida primitiva na Terra, além de prover grande parte das águas para o dilúvio global:

As águas acima [do firmamento] devem ter sido na forma de um vasto lençol de vapor de água invisível, translúcido à luz das estrelas, mas produzindo um maravilhoso efeito estufa que mantinha as temperaturas moderadas de polo a polo, impedindo assim a circulação de massas de ar e a resultante queda de chuva (Gn 2:25). Certamente tinha o efeito adicional de filtrar eficientemente as radiações prejudiciais vindas do espaço, reduzindo drasticamente as taxas de mutações somáticas nas células vivas, e como consequência, tornando radicalmente menor a taxa de envelhecimento e morte.<sup>610</sup>

Por causa dos inúmeros problemas e inconsistências que a hipótese do lençol de água “acima da atmosfera” acarreta (já amplamente discutidas na literatura<sup>611</sup>), diversos institutos criacionistas e pesquisadores já a descartam atualmente<sup>612</sup>, não havendo consenso sobre do que se tratariam as águas “acima do firmamento”.

Vejamos agora alguns outros pontos fundamentais da interpretação criacionista da Terra jovem (CTJ):

- Não havia morte antes da queda, nem mesmo de animais, pois esta surgiu apenas com a queda de Adão. A morte de vegetais não é considerada “morte”,

---

Baker Book House, 1976. Disponível em: <<http://www.vananne.com/evolutionvscreation/The%20Genesis%20Record.htm>>. Acesso em: 30 maio 2013.

<sup>609</sup> Aparentemente o primeiro a sugerir tal estrutura foi DILLOW, Joseph C. **The Waters Above: Earth's Pre-flood Vapor Canopy**. Chicago: Moody, 1981.

<sup>610</sup> MORRIS, 1995, p. 208-209

<sup>611</sup> Argumentação criacionista: DEEM, Rich. The Water Vapor Canopy Theory - Why the Bible (And Science) Says It Is False. [S,l]: **Evidence for God from Science**, Web, 11 Oct. 2007. Disponível em: <<http://www.godandscience.org/youngearth/canopy.html>>. Acesso em: 08 dez. 2012. Argumentação evolucionista: FARRAR, Paul; HYDE, Bill. The Vapor Canopy Hypothesis Holds No Water. [S.l.:s.n] Disponível em: <<http://www.talkorigins.org/faqs/canopy.html>>. Acesso em: 08 dez. 2012.

<sup>612</sup> BATTEN, Don. et al. Chapter 12 - Was There a Water Vapour Canopy? In: **The Creation Answers Book: Answers to over 60 Commonly-asked Questions in 20 Categories**. Eight Mile Plains, Qld., Australia: Creation Ministries International, 2006. p. 175-177.

Disponível em: <<http://creation.com/images/pdfs/cabook/chapter12.pdf>>. Acesso 8 dez. 2012.

pois o CTJ define “vida” apenas como aqueles entes que possuem a *nephesh*, ou alma, que é associada por eles à consciência<sup>613</sup>. Dessa forma, vegetais não tem consciência, portanto sua “morte” para servir de alimento a outras criaturas não é considerada morte.<sup>614</sup> Assim, o CTJ afirma categoricamente que todos os animais eram vegetarianos até a queda.<sup>615</sup>

- Todo o universo foi criado com uma “idade aparente”, maduros desde o princípio, sem passar por estágios de crescimento e desenvolvimento a partir de primórdios simples.<sup>616</sup>
- Segundo Morris e outros CTJ, não havia chuva antes do dilúvio, conforme Gênesis 2:5. A terra seria molhada por uma espécie neblina úmida, conforme a Escritura. Outros CTJ afirmam que apenas não havia chovido até o dia da criação do homem.<sup>617</sup>
- Não é aceita a interpretação de que haveria duas histórias da criação. O que se afirma é que a dita “segunda” (a partir de Gênesis 2:4b) seria tão somente um detalhamento sobre a criação do homem e da mulher (do sexto dia), ou ainda, segundo Morris,

um relato escrito por Adão, do seu ponto de vista. A primeira (Gn 1:1 – 2:3) não poderia ter sido observada pessoalmente por homem algum, e deve ter sido escrita diretamente pelo próprio Deus, com o Seu próprio “dedo”, do mesmo modo que escreveu os dez mandamentos (Ex 31:18).<sup>618</sup>

- Não são aceitas também quaisquer tentativas de harmonização da criação com uma Terra antiga, nem a teoria da lacuna, nem a teoria do dia-era. A centralidade de um dilúvio global também é especialmente notável, rejeitando-

<sup>613</sup> Para mais detalhes sobre esta interpretação, ver MORRIS, 1995, p. 207-2011

<sup>614</sup> As inconsistências e complicações com essa abordagem são inúmeras, pois então por que haveria Deus criado seres tão bem adaptados a serem predadores, como tubarões, leões e até insetos, se originalmente não precisariam usar suas “armas” para predação?

<sup>615</sup> STAMBAUGH, Jim. Creation’s Original Diet and the Changes at the Fall. **Journal of Creation**, vol. 5, n. 2, Agosto, 1991, p. 130-138. Disponível em: <<https://answersingenesis.org/animal-behavior/what-animals-eat/creations-original-diet-and-the-changes-at-the-fall/>> Acesso em: 13 fev. 2018.

<sup>616</sup> MORRIS, 1995, p. 209. Hipótese conhecida como *Oomphalos*, proposta inicialmente por Philip Henry Gosse (1810-1888) em livro homônimo de 1857. Os problemas físicos e teológicos com esta posição também são inúmeros. Muitos CTJ argumentam que os métodos de datação de rochas, estrelas, e etc. estariam incorretos, já outros não questionam os métodos, mas afirmam que eles aferem essa idade aparente, o que sugere que Deus teria deixado todas as evidências para termos certeza de um universo antigo, mas que na verdade é bem recente, tornando Deus um mentiroso.

<sup>617</sup> MITCHELL, Tommy. **Arguments Christians Should Not Use** - There Was No Rain Before the Flood. [S.l.]: Answers in Genesis. Answers in Genesis Website, 19 Oct. 2010. Disponível em: <<http://www.answersingenesis.org/articles/2010/10/19/rain-before-flood>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

<sup>618</sup> MORRIS, 1995, p. 206.

se qualquer tentativa de sugestão de um dilúvio local. No sumário e conclusão do seu “*Scientific Creationism*” (1974), Morris afirma, categórico:

Parece não haver maneira possível de se evitar a conclusão de que, se afinal de contas a Bíblia e o cristianismo são verdadeiros, as eras geológicas precisam ser completamente rejeitadas. Nem a teoria dia-era, nem a teoria da lacuna nem outra teoria qualquer será capaz de conciliá-las com o Gênesis. Em seu lugar, como forma apropriada de entender a história da Terra da forma como é registrada nas rochas sedimentares que contém fósseis em toda a crosta terrestre, o grande dilúvio mundial descrito tão claramente na Bíblia precisa ser aceito como mecanismo básico.<sup>619</sup>

É patente no corpo de crenças do criacionismo um esforço sobremaneira grande para relacionar a literalidade do relato de Gênesis 1 e 2 com a obra salvífica de Cristo, afirmando-se que a rejeição da primeira implica a rejeição automática da segunda, por causa da pretensa literalidade de ambos. Vemos isso claramente no excerto a seguir, que é parte de uma “carta” enviada a pastores de igrejas americanas alertando para o perigo que o cristianismo corre se tal interpretação não for ensinada:

Toda a esperança dos cristãos repousa sobre a existência de (1) um Jesus Cristo *literal*, descrita pela Bíblia como o Segundo Adão, que (2), *literalmente*, ofereceu seu corpo como um sacrifício pelos pecadores amados por Deus, e que pagou o preço por seus pecados em uma (3) cruz *literal* – um Jesus Cristo, que (4), *literalmente*, era o Filho de Deus. Foi esse Deus-homem que (5) *literalmente* morreu e foi (6) *literalmente* ressuscitado no (7) terceiro dia de 24 horas *literal*, após sua crucificação. Isso foi necessário porque o (8) primeiro homem *literal*, chamado Adão, que foi criado no (9) sexto dia *literal* de 24 horas da criação com toda a criação em estado de (10) *literal* perfeição imortal, e foi (11) *literalmente* declarado por Deus para ser (12) *literalmente* perfeito. Adão viveu em um (13) jardim *literal* chamado Éden, quebrou um (14) mandamento *literal* que foi (15), *literalmente*, falado a ele por Deus Todo-Poderoso, mandamento que o instruiu a não comer de uma (16) árvore *literal* do conhecimento o bem e do mal, causando assim (17) a morte *literal* sobrevinda a todos os homens e à vida animal. Agora, toda a criação está (18) *literalmente* morrendo, sujeita às forças entrópicas de decaimento, e a criação está esperando pela redenção final em que a Terra (19), *literalmente*, será restaurada a sua glória original, a mesma (20) perfeição sem-pecado e imortal *literal* da (21) primeira criação *literal* conforme descrita em Gênesis 1. Remova qualquer um desses blocos fundamentais e toda a estrutura entra em colapso, deixando o crente sem esperança.<sup>620</sup> (grifos originais)

<sup>619</sup> MORRIS, 1995. p. 255.

<sup>620</sup> Orig.: (grifos originais): “*The entire hope of the Christian rests on the existence of a (1) literal Jesus Christ, described by Scripture as the Second Adam, who (2) literally offered up His body as a sacrifice for sinners loved by God, and who paid the price for their sins on a (3) literal cross - a Jesus Christ who (4) literally was the Son of God. It was this God-man who (5) literally died and was (6) literally resurrected on the (7) literal third, 24-hour day after His crucifixion. This was necessary because the (8) literal first man, named Adam, who was created on the (9) literal sixth 24-hour day of creation with all of creation in a state of (10) literal deathless perfection, and was (11) literally declared by God to be (12) literally perfect. Adam lived in a (13) literal garden called Eden, broke a (14) literal commandment which was (15) literally spoken to him by God Almighty, a commandment which instructed him not to eat of a (16) literal tree of knowledge of good and evil, thus causing (17) literal death to fall on all men and animal life. Now all of creation is (18) literally dying, the subject of entropic forces of decay, and creation is*

Estes excertos sugerem claramente uma noção de inspiração Bíblica que dificilmente se diferenciaria de um “ditado divino”, ignorando qualquer tipo de uso das noções cosmológicas do contexto cultural da época em que o texto foi produzido ou compilado. Tal entendimento de que a Bíblia foi literalmente ditada por Deus é típico do entendimento fundamentalista da inerrância do qual falaremos a seguir.

Para os CTJ, a ciência só está correta no que afirma sobre o presente, não podendo emitir qualquer parecer sobre o passado, porque, como inúmeras vezes gostam de afirmar, “ninguém estava lá pra ver”, portanto, somente Deus, que sim, estava lá para ver, poderia dar informações sobre o passado. Uma vez que as informações que Deus deu estão registradas na Bíblia, é nela que devemos nos apoiar para saber sobre o passado. Outro célebre criacionista, Ken Ham, afirma isso claramente em seu provocativo texto “*Were you there?*” (Você estava lá?)

Precisamos nos perguntar: "Onde é que vamos colocar a nossa fé e confiança? Nas palavras dos cientistas, que não sabem tudo, que não estavam lá, ou na Palavra de Deus, o Deus que sabe tudo e que estava lá?"<sup>621</sup>

Apesar deste ceticismo com relação aos achados científicos quanto ao passado, os CTJ não hesitam em vasculhar as publicações científicas em busca de dados que possam porventura confirmar, ou pelo menos pôr em dúvida, conceitos chave da evolução e principalmente de uma Terra antiga. A obra seminal de Morris e Withcomb, bem como a produção de Price no início do século XX, dedicaram páginas e páginas para questionar os dados geológicos que confirmavam, já no século XVIII e XIX, a antiguidade da Terra. Assim, os livros do Criacionismo da Terra jovem sempre trazem uma longa seção questionando os métodos radiométricos, amplamente usados para medir a antiguidade das rochas. Estas seções normalmente questionam os métodos mais usados, como o Urânio-Chumbo, o Potássio-Argônio e o Rubídio-Estrôncio, apoiando-se em alguns poucos casos em que essas datações indicaram resultados discrepantes e questionando os pressupostos do decaimento radioativo.

---

*waiting for the final redemption in which the earth will (19) literally be restored to its original glory - the same (20) literal sinless/deathless perfection of the (21) literal first creation as described in Genesis 1. Remove any one of these foundational blocks and the entire structure collapses, leaving the believer with no hope.*” PHILLIPS, Doug. An Urgent Appeal to Pastors. **Back to Genesis in Acts & Facts**, Dallas, TX: ICR, n. 119, Nov 1998.

Disponível em: <<http://www.icr.org/article/847/>>. Acesso em: 30 maio 2013

<sup>621</sup> Orig.: “*We need to ask ourselves this question: "Where do we put our faith and trust? In the words of scientists who don't know everything, who were not there? Or in the Word of God—the God who does know everything—and who was there?"*” HAM, Kenneth. *Were You There?* **Back to Genesis in Acts & Facts**. Dallas, TX: ICR, n.18, Oct. 1989.

Disponível em: <<http://www.icr.org/article/were-you-there/>>. Acesso em: 5 dez. 2013



Paralelo a isso, os livros em geral trazem uma seção indicando as evidências para uma Terra jovem, elencando uma série de argumentos, como, por exemplo, as taxas de sedimentação nos sistemas aquíferos e o influxo de diferentes elementos químicos no oceano. Exemplificando, Morris afirma:

[...] a quantidade de qualquer elemento químico na água do mar, dividido pela taxa anual daquele elemento químico lançado no mar anualmente através das águas dos rios, dará o tempo requerido para acumular aquele elemento, presumindo que não havia nada dele no oceano no princípio, e que a proporção de afluxo tenha sido sempre a mesma.<sup>622</sup>

O que é interessante, porém, é que segundo a literatura criacionista, estas taxas dão números incrivelmente discrepantes. Segundo as medições (que normalmente datam da década de 50 ou 60, quando não do início do século XX) o número de anos que levaria, por exemplo, para o sódio que temos atualmente se acumular nos oceanos seria de 260 milhões de anos, o do Silício apenas 8 mil, o do Mercúrio 42 mil, e do alumínio apenas 100 anos. A conclusão criacionista é de que “todos os dados apontam para uma idade da Terra, então, de muito menos do que um bilhão de anos”, quando, na opinião de qualquer outro cientista seria: “este método, com resultados tão discrepantes, não é um método confiável para determinar a idade do planeta.”<sup>623</sup> Além disso, os cientistas empenhados em “desbancar” os argumentos criacionistas os acusam de sempre valerem-se de pesquisas obsoletas e já refutadas e de publicações que raramente contam com “*peer-review*”.<sup>624</sup>

---

<sup>622</sup> MORRIS, 1995, p. 154-155.

<sup>623</sup> GLOVER, 2007, p. 154.

<sup>624</sup> Nos meios acadêmicos, o “*peer review*” ou “revisão por pares” consiste em submeter o trabalho científico ao escrutínio de um ou mais especialistas do mesmo escalão que o autor, que na maioria das vezes se mantêm anônimos ao autor. Esses revisores anônimos frequentemente fazem comentários ou sugerem revisões no trabalho analisado, contribuindo para a qualidade do trabalho a ser publicado. No caso da publicação de artigos científicos, o diálogo entre os autores e os revisores é arbitrado por um ou mais editores, afiliados à revista científica em questão. Aquelas publicações e prêmios que não passaram pela revisão paritária tendem a ser vistos com desconfiança pelos acadêmicos e profissionais de várias áreas. As publicações criacionistas só possuem *peer-review* feito por outras instituições criacionistas, e muitas vezes os títulos acadêmicos de cientistas criacionistas são questionados pela comunidade científica em geral. O Dr. Kent Hovind, por exemplo, proeminente criacionista, (auto-denominado “Dr. Dino”), teve sua “tese” de doutorado exposta na Internet, e um rápido exame da mesma mostra claramente que não teria sido o suficiente nem para ser aprovado num curso secundário, pois contém uma mistura inebriante de imprecisão científica, escrita incoerente, erros ortográficos frequentes e habilidades acadêmicas de muito baixa qualidade. Ele abre sua “tese” com a seguinte frase: “Olá, meu nome é Kent Hovind. Eu sou um evangelista da ciência da criação. Eu vivo em Pensacola, Florida. Eu tenho sido um professor de ciências do ensino médio desde 1976. Eu tenho sido muito ativo na controvérsia criação / evolução há algum tempo.” Hovind esteve recentemente preso por evasão de divisas e ainda responde a processos judiciais. Sua “tese” pode ser vista aqui: <<http://wlstorage.net/file/kent-hovind-doctoral-dissertation.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2014.

Em suma, podemos concluir que a hermenêutica criacionista é determinada por um compromisso inalienável com uma pretensa interpretação bíblica literalista, que se apoia numa noção de inspiração verbal inerrante da Escritura, mas que insiste em coadunar elementos extratextuais para dar conta das notáveis incongruências entre o mundo observado e revelado pela ciência atualmente com o mundo descrito em Gênesis. Os CTJ, então, procuram ajustar os achados da ciência, efetivamente propondo acomodações no mundo natural (apelando por vezes aos milagres) que se encaixem com sua leitura da Escritura, que entendem conter uma descrição acurada do mundo físico. Da mesma forma, sua cosmovisão é completamente condicionada a esta interpretação literalista do Gênesis, de forma a crer que todo o cristianismo cai por terra se abandonada a convicção de historicidade factual do primeiro livro da Bíblia.

Claramente, a raiz dessa interpretação encontra-se na doutrina das Escrituras, conforme entendida pelos evangélicos. A isso nos dedicaremos agora.

## 4.2 A doutrina das Escrituras segundo os evangélicos

Gottfried Brakemeier, teólogo luterano, em seu livro “A Autoridade da Bíblia”, fala sobre o “aparente déficit normativo da Bíblia”. Ele aponta para o fato de a Bíblia, melhor definida pela categoria “testemunho”, não apresentar uma doutrina “uniforme”, unívoca: “falta-lhe coesão dogmática”.<sup>625</sup> Em resposta a isso, o catolicismo atribui esta coesão ao magistério da igreja, e em Trento colocou em pé de igualdade a tradição da Igreja e a Bíblia conforme interpretada pelo magistério. O autor tenta resolver essa questão de uma maneira que dificilmente satisfaria os evangélicos atuais, caracterizados por crenças bastante conservadoras. Afinal, para os evangélicos, não existe um “déficit normativo” na Bíblia. Ela é a própria Palavra de Deus escrita, em um sentido cognitivo, proposicional, factual. Mark Noll lembra que qualquer coisa além disso que um evangélico possa dizer a fim de caracterizar e nuançar o conceito de Palavra de Deus, sempre envolverá a Bíblia como um livro que afirma a verdade. Para o evangélico, embora se reconheça o caráter também humano da Escritura, entende-se que a própria Bíblia ensina que, quando a Escritura fala, Deus fala.<sup>626</sup> Benjamin Warfield, a fonte de muitas dessas convicções evangélicas sobre a Bíblia, sintetiza este princípio:

Em uma dessas classes de passagens, fala-se das Escrituras como se fossem Deus falando; no outro, fala-se de Deus como se Ele fosse a Escritura: nos dois juntos, Deus e as Escrituras são trazidas para uma tal conjunção de modo a mostrar que, em termos de assertividade de autoridade, não foi feita distinção entre eles [Deus e Bíblia].<sup>627</sup>

<sup>625</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. **Autoridade da Bíblia**: Controvérsias-Significado-Fundamento. 3a. Ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, CEBI, EST, 2003. p. 27.

<sup>626</sup> NOLL, 1986, p. 6.

<sup>627</sup> Orig.: *In one of these classes of passages the Scriptures are spoken of as if they were God; in the other, God is spoken of as if He were the Scriptures: in the two together, God and the Scriptures are brought into such conjunction as to show that in point of directness of authority no distinction was made between them.* WARFIELD, Benjamin B. *It Says: Scripture Says, God Says.* In: **The Works of Benjamin B. Warfield**, Vol. I: Revelation and Inspiration. New York: Oxford, 1927 (reimpressão Grand Rapids: Baker, 1981. p. 281.)

Noll ressalta que “esta convicção continua sendo um fundamento teórico da vida e da atividade acadêmica evangélica”<sup>628</sup>, e seria um erro fatal esquecer-se disso quando analisamos a interação evangélica com as pesquisas bíblicas.

Ademais, para boa parte dos evangélicos, a Bíblia deve ser obedecida como única regra de fé e prática, afinal, como Palavra de Deus, ela é inerrante, ou seja, não contém “erros nem sombra de erros”. Wayne Grudem, em sua teologia sistemática bastante popular em circuitos pentecostais brasileiros, chega ao ponto de afirmar o seguinte: “A autoridade da Escritura significa que todas as palavras da Escritura são palavras de Deus de tal modo que descrer ou desobedecer a qualquer palavra da Escritura é descrer ou desobedecer a Deus.”<sup>629</sup>

No entanto, qualquer evangélico também vai admitir que nem tudo que está escrito no Livro Sagrado aplica-se para os dias de hoje, e é aqui, onde se traça essa linha, que as intermináveis brigas começam. Afinal, basta abri-lo para ver que não é um simples manual de resolução de problemas do dia-a-dia, embora muitos evangélicos parecem tratá-lo como tal.

Seria o déficit normativo admitido por Brakemeier um reflexo da aceitação muito mais tranquila dos luteranos à crítica histórica da Bíblia? E até que ponto o conceito de autoridade, inclusive normativa, da Bíblia é minado para aqueles que, como Brakemeier, parecem aceitar mais “facilmente” os achados da crítica histórica das Escrituras? É possível aceitar a crítica bíblica e manter uma visão “conservadora” de inspiração e autoridade das Escrituras, considerando-a mais do que “testemunho”, mas sim a Palavra soprada pelo próprio Deus, “autoritativo”<sup>630</sup> em todo o assunto em que toca”, conforme elabora um documento importante para os evangélicos atuais que estudaremos a seguir?

Sobre isso nos debruçaremos agora. Porém, está fora do nosso escopo aprofundar a discussão sobre a natureza, formação e inspiração da Bíblia. Para isso, já há bibliotecas inteiras, com as abordagens mais diversas. Analisaremos, sob uma perspectiva evangélica, a categoria mais cara e polêmica para o evangélico,

---

<sup>628</sup> Orig.: *This conviction remains a theoretical foundation of evangelical life as well as evangelical scholarship*. NOLL, 1986, p. 6.

<sup>629</sup> GRUDEM, Wayne. **Manual De Teologia Sistemática**. 1 ed. São Paulo, SP: Editora Vida, 2003. p. 33.

<sup>630</sup> Usamos esta palavra como um anglicismo de “*authoritative*”, verbete muito comum em discussões anglófonas sobre a autoridade da Bíblia. Apesar da tradução recomendada pelos dicionários portugueses seja “autoritário”, tal palavra evoca muito prontamente outros significados irrelevantes para nossa discussão no português, por isso optamos pelo anglicismo.

principalmente por estar no âmago da interação com a ciência: a questão da inerrância Bíblia. Afinal, aceitar uma perspectiva evolutiva para a criação dos seres vivos não implicaria que a Bíblia está em erro?

Revisaremos a origem histórica dessa doutrina, bem como sua formulação atual. Após, analisaremos a crítica ao conceito e sua fundamentação teórico-filosófica. Por fim, proporemos uma abordagem a inerrância e ao método histórico crítico que julgamos ser útil para superarmos as limitações históricas de interação construtiva com a ciência e com as ciências bíblicas do evangelicalismo.

#### **4.2.1 A interação evangélica com as “ciências bíblicas”**

A Bíblia durante muitos séculos foi considerada fundamentalmente diferente de qualquer outro livro, e por isso jamais questionada em seu conteúdo. Era a Palavra de Deus, verdadeira, confiável e perfeita. Na Idade Média, ao ser confrontada com a filosofia de Aristóteles, houve os primeiros questionamentos entre fé e razão, mas foram trabalhados de forma exitosa pelos escolásticos, através de uma separação entre as coisas naturais estudadas pela razão, e as sobrenaturais entendidas pela fé. Mas com a filosofia de René Descartes (1596-1650), todas as coisas passaram a ser sujeitas à crítica racional, inclusive a fé. Esta era articulada de maneira racional – poderia ser verificada, provada, esquematizada, racionalizada.

O iluminismo foi a epítome deste racionalismo, que acabou redefinindo o papel da igreja e da religião na sociedade, e inaugurou a crise de autoridade da Bíblia. Como vimos, o método histórico crítico, que apresentava-se como “o método científico” de se estudar a Bíblia”, sujeitou a Bíblia ao escrutínio das ciências ao desvelar “o mundo por trás do texto”, e questionava dogmas por séculos inquestionáveis, como a autoria mosaica do Pentateuco, por exemplo. Conceitos antes tidos como “dados”, como revelação, autoridade, a natureza da inspiração, a Bíblia como Palavra de Deus, dentre outros, precisavam ser retrabalhados.

O livro se tornava cada vez mais humano e menos divino na opinião da academia, inclusive da teologia praticada nas grandes universidades, norte-americanas e europeias. Sendo um livro humano, era suscetível a erros, e as aparentes contradições e imprecisões (já teologicamente trabalhadas desde Agostinho, por exemplo), passaram a ser vistas por muitos como erros propriamente

ditos, numa lógica bastante simples: a Bíblia diz claramente, por exemplo, que o ser humano foi criado especialmente por Deus, não descendendo de animais inferiores. Mas a ciência darwiniana demonstrou o contrário; logo, a Bíblia contém erros, e se trata de livro puramente humano. Boa parte do ceticismo, apostasia e ateísmo do séc. XIX deve-se a este tipo de raciocínio<sup>631</sup>, e a dimensão da contribuição da ciência evolutiva tem sido debatida até hoje.<sup>632</sup>

Mark Noll, situando esta questão na realidade dos Estados Unidos, resume bem:

Em 1870, a maioria dos americanos, incluindo a maioria dos acadêmicos, concordava com *o que* significava dizer que a Bíblia é a Palavra de Deus. Em 1900, os cristãos se perguntavam sobre *como* a Bíblia era a Palavra de Deus. E o mundo acadêmico em geral se perguntava se ela de fato era.<sup>633</sup> (grifos orig.)

Diferentes tradições protestantes respondiam de modos diferentes a estas perguntas, e em muitos casos, dependendo das respostas dadas, se dividiam. Em outras palavras, a maneira como as denominações cristãs protestantes responderam à crítica histórica, em grande medida determinou a configuração mundial do protestantismo, principalmente do séc. XVIII em diante.<sup>634</sup> Isso aconteceu devido ao fato de que a academia, antes deste tempo de crise, se via praticamente indiferenciada da comunidade de fé. Quando as ideias revolucionárias conquistavam adeptos na academia, com o tempo eram sendo passadas para as comunidades, o que acabava, cedo ou tarde, causando divisões.

A interação da religião evangélica com o método histórico crítico é riquíssima e merece ser estudada. Mark Noll trata do assunto em seu *Between Faith and Criticism* (1986), afirmando que, ao contrário do que se possa imaginar, os evangélicos conservadores não ficaram reclusos, recusando-se a interagir academicamente com a pesquisa crítica. Noll aponta, como já vimos anteriormente, que o método indutivo do baconianismo era culturalmente aceito como a “estrada real para a verdade”, e o

---

<sup>631</sup> Thomas Paine é um exemplo de cético que usa uma lógica parecida com esta. Cf. PAINE, T. **The Age of Reason** : Being an Investigation of True and Fabulous Theology. J. P. Mendum, 1874.

<sup>632</sup> Gondim, por exemplo, credita à teoria da evolução a maior parte do impulso ao movimento fundamentalista, embora a maioria dos analistas que temos utilizado vê o fenômeno de modo muito mais complexo.

<sup>633</sup> Orig.: *In 1870 most Americans, including most academics, agreed on what it meant for the Bible to be the Word of God. By 1900, Christians contended with each other as to how the Bible was the Word of God. And the academic world at large had asked if it was.* NOLL, 1986, p. 11.

<sup>634</sup> Talvez isso justifique o abismo que há entre ler, por exemplo, o livro de Brakemeier sobre a Bíblia que citamos no início deste capítulo, um luterano de origem alemã, e ler qualquer literatura anglófona sobre o mesmo tema. Salta aos olhos que as tradições evangélicas alemã e anglófona pouco dialogam entre si.

*establishment* evangélico pós-guerra da secessão mantinha sua fidelidade a Bíblia mais do que em qualquer época. “Era apenas a Bíblia, e a Bíblia estudada como um cientista estuda a natureza, que manteve firmes os americanos ao longo do séc. XIX.”<sup>635</sup> Por isso, sendo a crítica histórica um método científico de estudo das Escrituras, ele não foi automaticamente rejeitado pela academia evangélica, mas sim questionados alguns de seus pressupostos e resultados, mas não necessariamente o método em si.<sup>636</sup> Essa interação deu-se inicialmente no último terço do século XIX, no seio do seminário de Princeton, que congregava eminentes teólogos de alta erudição, com formação nas melhores universidades tanto americanas como na Europa, berço da crítica bíblica. Portanto, estavam bastante familiarizados com os desafios que ela representava.

#### 4.2.2 A origem da inerrância

Segundo Noll, dentro do Seminário de Princeton dois grupos se formaram, trocando diversos ensaios no periódico *Presbyterian Review* entre os anos de 1880-1883: um grupo apoiando de forma nuançada o método, e outro rejeitando completamente seus resultados. Este grupo tornou-se o precursor do espírito evangélico com relação às Escrituras que se tornou dominante no século XX e consistia de alguns gigantes da teologia norte-americana do séc. XIX: Charles Hodge (1797-1878) e seu filho Archibald Hodge (1823-1886) e Benjamin B. Warfield (1851-1921). Estes dois últimos articularam formalmente nas publicações da *Presbyterian Review* uma doutrina que fazia parte há muito tempo do *corpus* evangélico, mas que viria a se tornar verdadeiramente fundacional para o movimento, e sobre a qual Warfield escreveria de modo profícuo nos quarenta anos subsequentes: a doutrina da inerrância das Escrituras. Archibald Hodge e Warfield assim se referiam a ela:

O contínuo trabalho de superintendência de Deus, pelo qual suas contribuições providenciais, graciosas e sobrenaturais foram pressupostos, ele presidiu os escritores sagrados em toda a sua obra de escrita, com o planejamento e o efeito de tornar aqueles escritos um registro sem erro das

<sup>635</sup> Orig.: *It was the bible alone, and the bible studied as the scientist studies nature, which sustained evangelicals throughout the nineteenth century, when they were the overwhelmingly dominant force in American religion.* NOLL, 1986, p. 15.

<sup>636</sup> O livro de Noll traça a genealogia das respostas à crítica no evangelicalismo americano, desde a resposta mais “progressiva” à mais “conservadora”, chegando até aos esforços mais atuais, de uma crítica “fiel”.

questões que ele projetou para que comunicassem e, portanto, constituindo todo o volume em todas as suas partes a palavra de Deus para nós.<sup>637</sup>

Hodge e Warfield continuavam o longo texto, qualificando em que sentidos tal proposição deveria ser entendida, mas afirmando de forma inequívoca que a escritura era “totalmente inspirada, absolutamente sem erro, e legitimamente considerada não como apenas portadora da Palavra de Deus, mas como a própria Palavra.”<sup>638</sup>

A influência de Hodge e Warfield no evangelicalismo do século XX não pode ser subestimada, e sua versão do conceito de inerrância tornou-se paradigmático até meados da década de 50. Até então, o conceito de inerrância era mais ou menos intercambiável com o de infalibilidade (palavra bem mais comum na época das “guerras culturais” de 1920 nos EUA), até que ocorreu o evento seminal que veio a remoldar o rosto do evangelicalismo mundial: a querela de mais de uma década ocorrida dentro do Seminário Fuller, que além de trazer uma distinção quanto a estes termos, colocou a discussão sobre inerrância nos holofotes do mundo evangélico em todo o mundo, tornando o debate do que significa ser evangélico em um novo patamar.

#### 4.2.3 Seminário Fuller e a questão da inerrância<sup>639</sup>

A longa e intrincada história desta paradigmática batalha interna veio a público no seminal livro *The Battle for the Bible*, de 1976 escrito por Harold Lindsell (1913-1998), professor da época de fundação do seminário e um dos pivôs da controvérsia acerca da inerrância das Escrituras. Durante a presidência de Edward J. Carnell (1919–1967) nos anos de 1954-1959, o *staff* do seminário redigiu a sua declaração de fé, que continha dentre outros artigos, o seguinte excerto sobre a inerrância da Bíblia:

Os livros que formam o cânone do Antigo e do Novo Testamento em seus originais são plenamente inspirados e livres de todo erro no todo e na parte.

<sup>637</sup> Orig.: *God's continued work of superintendence, by which, his providential, gracious and supernatural contributions having been presupposed, he presided over the sacred writers in their entire work of writing, with the design and effect of rendering that writing an errorless record of the matters he designed them to communicate, and hence constituting the entire volume in all its parts the word of God to us.* HODGE, Archibald A.; WARFIELD, Benjamin B. Inspiration. *Presbyterian Review*, 1881, vol. 2. p. 225-260, apud LIVINGSTONE, D. N.; NOLL, M. A. BB Warfield (1851-1921): a biblical inerrantist as evolutionist. *Isis*, v. 91, n. 2, p. 283–304, 2000, à p. 289.

<sup>638</sup> Orig.: *fully inspired, absolutely without error, and legitimately to be regarded not just as a bearer of the Word of God but as that Word itself.* LIVINGSTONE; NOLL, 2000, p. 289.

<sup>639</sup> Dada a importância deste embate intelectual, inúmeros são os livros que trazem análises e tecem comentários sobre o assunto. Contudo, a obra de referência ainda é MARS DEN, 1995.



Esses livros constituem a Palavra de Deus escrita, a única e infalível regra de fé e prática.<sup>640</sup>

Analisando essa afirmação, Lindsell observou:

A declaração sobre as Escrituras era tão forte quanto qualquer declaração antiga ou contemporânea poderia ser. A frase "livre de todo erro no todo e na parte" só pode significar que toda a Bíblia e todas as partes são livres de erros. Assim, a declaração afirmava que a Bíblia é livre de erros em questões de fato, ciência, história e cronologia, bem como em assuntos relacionados com a salvação.<sup>641</sup>

Além disso, todo membro do corpo docente era obrigado a assinar esta declaração de fé no início de cada ano letivo e, se por algum motivo não pudesse mais assiná-la, deveria abandonar voluntariamente o seminário, segundo seu regimento interno. Nesta formulação clássica, os erros aparentes encontrados nas Escrituras sagradas eram exegeticamente retrabalhados de forma a minimizá-los (o que os críticos chamam “ginástica textual”), e, quando isso não era possível, creditado a “erros de copistas” – por isso a importante observação até hoje recorrente de que a inerrância vale apenas para os “autógrafos originais”.

Com o tempo, houve um crescente sentimento por parte de membros do corpo docente do seminário Fuller da necessidade de uma qualificação do termo inerrância, e o primeiro impulso nesse sentido veio através do próprio Carnell. Importante notar que o corpo docente de Fuller consistia de fundamentalistas (no sentido clássico, de adesão aos “fundamentos da fé” rejeitados pelos liberais) que rejeitavam o separatismo característico do movimento e prezavam pelo engajamento acadêmico sério com as questões teológicas de sua época, bem como com a cultura. Portanto, as qualificações dadas por Carnell para inerrância estavam longe de ser “liberais”, ou de uma simples afirmação de que a Bíblia sim, continha erros. O que ele tentou foi uma acomodação da doutrina clássica da inerrância conforme estabelecida por Hodge e Warfield à constatação de que haveriam discrepâncias e imprecisões na Bíblia, principalmente de ordem científica e histórica.

---

<sup>640</sup> Orig.: *The books which form the canon of the Old and New Testaments as originally given are plenary inspired and free from all error in the whole and in the part. These books constitute the written Word of God, the only infallible rule of faith and practice.* LINDSELL, Harold. **The battle for the Bible**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976, p. 107.

<sup>641</sup> Orig.: *The statement on the Scriptures was as strong as any ancient or contemporary statement could be. The phrase “free from all error in the whole and in the part” could only mean that all of the Bible and every part of it is free from error. Thus, the statement declared that the Bible is free from errors in matters of fact, science, history, and chronology, as well as in matters having to do with salvation.* LINDSELL, 1976, p. 107.

Carnell foi influenciado pelo trabalho do teólogo escocês James Orr (1844-1913), um dos autores do *The Fundamentals*, que tinha uma visão dinâmica da inspiração: o propósito da inspiração era levar as pessoas a Cristo e a viver vidas piedosas, e não responder a questões epistemológicas. E sobre a inerrância, Carnell seguiu a visão de Henry Preserved Smith (de Princeton) de que a inerrância às vezes envolve um “relato preciso e acurado de declarações errôneas” (por exemplo, os ditos dos três "amigos" de Jó, em que cada um defende uma doutrina claramente errônea sobre Deus. Os ditos dos amigos de Jó não são infalíveis, mas o relato que conta o fato sim, o é). Ele declara sua posição em seu “*The Case for Orthodox Theology*” (1959), onde lemos:

Tudo que nossa doutrina demanda é que o escritos daquele livro foram inspirado para dar um relato verdadeiro, primeiro do que os homens [os amigos de Jó] disseram e depois do que Deus disse. [...] Se a ortodoxia se deu conta ou não, o que era dito realmente era que a inspiração, às vezes, garante não mais do que um relato infalível do erro”.<sup>642</sup>

Ademais, Carnell admitiria mais tarde que a Bíblia continha “passagens problemáticas” que nem sempre poderiam ser atribuídas a erro dos escribas. Por exemplo, o escritor de Crônicas frequentemente exagera os números, como se vê nos relatos paralelos dos livros de Samuel<sup>643</sup> ; elementos do discurso de Estevão em Atos 7: 6-16 não batem com os relatos de Gênesis; 2 Samuel 21:19 diz que Elcanã, e não Davi, matou Golias, dentre outros textos problemáticos.

Assim, o teólogo Gary Dorrien da Universidade de Columbia sustenta que Carnell expressou uma visão acomodacionista da inerrância, em que “a Escritura contém erros, mas não ensina nenhum.”<sup>644</sup> Em outras palavras, os ensinamentos pretendidos das Escrituras eram infalíveis, enquanto os não intencionais podem conter erros.<sup>645</sup>

Tais afirmações de Carnell causaram furor em meio a alguns docentes de Fuller, mas encontrou ressonância com outros, de modo que a equipe foi se dividindo

---

<sup>642</sup> Orig.: *All our doctrine demands is that the writer of that book was inspired to give a true account, first of what the men said, and then of what God said. [...] Whether orthodoxy realized it or not, it was really saying that inspiration, at times, ensures no more than an infallible account of error.* CARNELL, E. J. **The case for orthodox theology**. Westminster Press, 1959, p. 102.

<sup>643</sup> 2 Samuel 8:4 cf. 1 Crônicas 18:4; 2 Samuel 10:18 cf. 1 Crônicas 19:18.

<sup>644</sup> DORRIEN, Gary. **The Remaking of Evangelical Theology**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 114.

<sup>645</sup> A pesquisa que nos levou a Dorrien e Carnell se encontra em MEIRING, Michael. **Evangelical Fundamentalism: An historical-theological study**. Dissertação de Mestrado. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2010. Disponível em: <<http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/5169>> Acesso em 26 jan 2018.

entre conservadores e progressistas, com Carnell e Everett Harrison (1902-1999) tentando uma posição “mediadora” entre estes, mas considerando-se conservadores. Harrison, por exemplo, defendia que “inquestionavelmente, a Bíblia ensina sua própria inspiração [...], mas não requer que adotemos a inerrância, embora isso seja um corolário natural da inspiração completa.”<sup>646</sup> Dentre os mais progressistas estava o filho do fundador Charles Fuller, Daniel Fuller (1925-), que junto com seu grupo advogava por uma posição que Dorrien chama de “modelo do ensino-infalível” (“*infallible-teaching model*”). Segundo esta posição,

"Inerrância" faz sentido apenas como uma reivindicação sobre o ensino revelacional das Escrituras, dizia Fuller. Refere-se apenas às coisas que trazem o indivíduo para um relacionamento salvador com Cristo. No que diz respeito a questões incidentais, relacionadas à história ou à geografia, por exemplo, é claramente evidente que Deus acomodou-se aos padrões imperfeitos dos tempos antigos ao falar sua Palavra ao mundo. A Bíblia contém inúmeros erros incidentais, como qualquer leitor atento deve reconhecer, mantinha Fuller. O assunto crucial não é a existência desses erros, mas sim que eles não impedem o propósito revelacional de Deus em inspirar os escritores bíblicos. A Escritura é infalível em tudo o que afirma sobre questões de fé.<sup>647</sup>

Após uma ebulição de mais uma década, com brigas internas, trocas de docentes, mudanças de presidência, além de escritos e mais escritos de boa qualidade acadêmica, que analisavam concepções tanto clássicas como mais contemporâneas de inspiração (Dan Fuller doutorou-se sob Karl Barth e era simpático à posições neo-ortodoxas quanto a natureza da revelação e inspiração), o grupo mais progressista do seminário Fuller conseguiu que no início da década de 70 a declaração de fé da instituição fosse reescrita de forma a acomodar a visão que se tornara mais forte dentro da instituição, de que a inerrância da Escritura era válida para aquilo que era a intenção da revelação escrita: questões de fé e prática, e não para detalhes incidentais como números, cronologia e elementos advindos de noções modernas de historiografia e ciência. Por causa disso, preferiu-se usar o termo

---

<sup>646</sup> HARRISON, Everett. The phenomena of Scripture. In: HENRY, Carl F. H. (Org.). **Revelation And The Bible** - Contemporary Evangelical Thought. Baker Book House, 1958, p. 237-250, à p. 250.

<sup>647</sup> Orig.: “*Inerrancy*” makes sense only as a claim about the revelational teaching of scripture, Fuller urged. It refers only to those things that bring one to a saving relationship with Christ. With regard to incidental matters, pertaining to history or geography, for example, it is plainly evident that God accommodated himself to the imperfect standards of ancient time: in speaking his Word to the world. The Bible contains numerous incidental errors. as any attentive reader must recognize, Fuller maintained. The crucial matter is not the existence of these errors but rather that they do not hinder God's revelational purpose in inspiring the biblical writers. Scripture is infallible in all that it affirms about matters of faith. DORRIEN, 1998, p. 97.

infallibilidade. Lê-se assim até hoje a declaração de fé do Seminário Fuller quanto a inspiração da Escritura sagrada:

A Escritura é uma parte essencial e um registro confiável dessa revelação divina. Todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, dados por inspiração divina, são a Palavra de Deus escrita, a única e infalível regra de fé e prática.<sup>648</sup>

A nova redação reverberou em larga escala, inclusive na fundamentalista *Southern Baptist Convention*, que adotou o termo inerrância formalmente em sua declaração doutrinária de 1979, (visto que antes o termo estava apenas subentendido, sendo explícito o termo infalibilidade), numa tentativa clara de reafirmar sua distância de posições “novas” e “mais progressistas”. Lindsell, quando percebeu que a posição da infalibilidade ganhava força à custa da omissão do termo inerrância, (anos antes de chegar formalmente à declaração de fé de Fuller) retirou-se do corpo docente do seminário. Posteriormente declarou:

A chave para a compreensão do novo ponto de vista encontra-se nas palavras de que os livros do Antigo e do Novo Testamento "são a Palavra de Deus escrita, a única e infalível regra de fé e prática". É onde a palavra "infalível" é colocada que faz a diferença. Se a declaração dissesse que os Livros do Antigo e Novo Testamentos "são a Palavra de Deus infalível, a única regra de fé e prática", teria repetido em diferentes palavras o que a primeira declaração de fé havia dito. Mas o que a nova declaração faz é isto: limita a infalibilidade a questões de fé e prática. [...] A Escritura que não envolve questões de fé e prática não é infalível.<sup>649</sup>

O livro de Lindsell desencadeou uma resposta imediata do Seminário Fuller, que convocou o filósofo da religião Jack Rogers (1934-2016) e Donald McKim (1950-) a escrever uma defesa de sua posição e um ataque à posição de Lindsell.<sup>650</sup> Lindsell não se deu por vencido e respondeu com "*The Bible in the Balance*"<sup>651</sup> (1979), que expõe em detalhes a querela do seminário na década anterior.

A questão da inerrância tornou-se o divisor de águas para o evangelicalismo – a *watershed issue*, conforme famosamente declarou Lindsell em seu "*Battle for the*

<sup>648</sup> Orig.: *Scripture is an essential part and trustworthy record of this divine disclosure. All the books of the Old and New Testaments, given by divine inspiration, are the written Word of God, the only infallible rule of faith and practice.* Disponível em: <<http://fuller.edu/about/mission-and-values/what-we-believe-and-teach/>> Acesso em: 26 jan 2018.

<sup>649</sup> Orig.: *The key to an understanding of the new viewpoint is to be found in the words that the books of the Old and New Testaments "are the written Word of God, the only infallible rule of faith and practice." It is where the word infallible is placed that makes the difference. Had the statement said that the Books of the Old and New Testaments "are the infallible Word of God, the only rule of faith and practice," it would have repeated in different words what the first statement of faith had said. But what the new statement does is this: it limits infallibility to matters of faith and practice. [...] Scripture that does not involve matters of faith and practice is not infallible.* LINDSELL, 1976, p. 116.

<sup>650</sup> ROGERS, Jack Bartlett; MCKIM, Donald K. **The authority and interpretation of the Bible:** an historical approach. Eugene, OR: Harper & Row, 1979.

<sup>651</sup> LINDSELL, H. **The Bible in the Balance.** Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1979.

*Bible*<sup>652</sup>. Dependendo das qualificações dadas ao termo, o status do indivíduo como “verdadeiro cristão evangélico” era questionado. A questão tornou-se, para muitos, o grande “teste” para avaliar se alguém poderia ser chamado evangélico, e os limites entre evangélicos, neo-evangélicos e fundamentalistas tornava-se uma mera questão de quão direto o indivíduo ou organização era ao usar textualmente a palavra inerrância ou não. Para alguns, a inerrância era e continua sendo a *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (a questão sobre a qual a igreja permanece ou cai), e para o evangélico de maneira geral, a questão da autoridade bíblica se assenta sobre essa questão.<sup>653</sup>

#### 4.2.4 O *Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (CSBI)

- “Quando A escritura fala, Deus fala.”

B.B. Warfield

Esta “Batalha pela Bíblia” atingiu seu ápice em 1978, quando um grupo (composto apenas de americanos) fundou o *International Council on Biblical Inerrancy*, e convocou uma reunião em Chicago no fim daquele ano para produzir o *Chicago Statement on Biblical Inerrancy* (a “Declaração de Chicago sobre Inerrância Bíblica”), de agora em diante CSBI. O documento, assinado por mais de duzentos líderes evangélicos conservadores (todos norte-americanos e um ou outro canadense e britânico), resume as questões levantadas nas décadas anteriores de publicações e embates intelectuais entre as vertentes mais “progressistas” do conservadorismo evangélico e as mais “tradicionalistas” através de uma série de afirmações do tipo “nós afirmamos...” e “nós negamos...”. Se trata do documento mais influente até hoje a respeito do tema, e por também ser diretamente relacionado com as questões de ciência que temos trabalhado, vamos analisa-lo brevemente agora.

<sup>652</sup> LINDSELL, 1976, p. 26-27; Tal conclusão foi ecoada pelo muito influente no meio evangélico Francis Schaeffer em SCHAEFFER, F. **The Great Evangelical Disaster**. Wheaton: Crossway, 1984. p. 44. No entanto, a discussão contemporânea em grande parte discorda dessa conclusão, como veremos adiante.

<sup>653</sup> MERRICK, James; GARRET, Stephen (Orgs.). **Five Views on Biblical Inerrancy**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013. p. 6. A expressão em latim vem de Lutero, que assim afirmou sobre a justificação, e não sobre a inerrância.

O CSBI inicia com um prefácio em que se resumem boa parte dos conteúdos que serão discutidos nos artigos que se seguem. Ele ressalta que um compromisso com o discipulado de Jesus Cristo se demonstra pela obediência humilde e fiel a Palavra escrita de Deus, e “para que haja uma compreensão plena e uma confissão correta da autoridade das Sagradas Escrituras é essencial um reconhecimento da sua total veracidade e confiabilidade.” Após, há uma seção chamada “Uma Breve Declaração”, em que a comissão redatora, ao longo de cinco pontos, fornece as bases doutrinárias sob as quais as afirmações e negações serão estabelecidas. Nessa seção, alguns pontos são importantes destacar:

1) Deus, sendo Ele Próprio a Verdade e falando somente a verdade, inspirou as Sagradas Escrituras a fim de, desse modo, revelar-Se à humanidade perdida, através de Jesus Cristo, como Criador e Senhor, Redentor e Juiz. As Escrituras Sagradas são o testemunho de Deus sobre Si mesmo. 2) As Escrituras Sagradas, sendo a própria Palavra de Deus, escritas por homens preparados e supervisionados por Seu Espírito, **possuem autoridade divina infalível em todos os assuntos que abordam**: devem ser cridas, como instrução divina, em tudo o que afirmam; obedecidas, como mandamento divino, em tudo o que determinam; aceitas, como penhor divino, em tudo que prometem. [...] 4) Tendo sido **na sua totalidade e verbalmente dadas por Deus, as Escrituras não possuem erro ou falha em tudo o que ensinam, quer naquilo que afirmam a respeito dos atos de Deus na criação e dos acontecimentos da história mundial**, quer na sua própria origem literária sob a direção de Deus, quer no testemunho que dão sobre a graça salvadora de Deus na vida das pessoas. 5) A autoridade das Escrituras fica inevitavelmente prejudicada, caso essa inerrância divina absoluta seja de alguma forma limitada ou desconsiderada, ou caso dependa de um ponto de vista acerca da verdade que seja contrário ao próprio ponto de vista da Bíblia; e tais desvios provocam sérias perdas tanto para o indivíduo quanto para a Igreja.<sup>654</sup> (grifos nossos)

Observemos que, segundo os signatários, as Escrituras sagradas: a) possuem “autoridade divina infalível sobre todos os assuntos que abordam”; b) foram, na sua totalidade, “verbalmente dadas por Deus”, e por isso, c) “não possuem erro ou falha”. Já aqui aparece um sinal contemporâneo de duas das grandes preocupações que motivaram o desenvolvimento de uma doutrina da inerrância nos tempos de Hodge e Warfield: a controvérsia com relação a origem e evolução das espécies e a doutrina da Criação, bem como as descobertas arqueológicas que desafiavam algumas cronologias conforme apresentadas no Antigo Testamento. Vejamos: “[as Escrituras]

---

<sup>654</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA. In: BOICE, James M. **O Alicerce da Autoridade Bíblica**. Tradução de Gordon Chown e Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1989 (reimp. 1997, orig. 1978) p. 183-196. Disponível em: <[http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao\\_chicago.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_chicago.htm)> Acesso em 26 Jan 2018.

não possuem erro ou falha em tudo que ensinam, quer naquilo que afirmam a respeito dos atos de Deus na Criação e dos acontecimentos da história mundial [...].”<sup>655</sup>

Tais pontos são desenvolvidos e esclarecidos nas afirmações e negações, que consistem em dezenove artigos. Vários destes tem como objetivo diferenciar um entendimento evangélico conservador a respeito das doutrinas da inspiração e da Bíblia como Palavra de Deus de concepções concorrentes, como as formulações católico-romanas, “liberais”, idealistas ou assim chamadas “neo-ortodoxas” dessas doutrinas. Vejamos por exemplo:

Artigo III: Afirmamos que a Palavra escrita é, em sua totalidade, revelação dada por Deus. Negamos que a Bíblia seja um mero testemunho a respeito da revelação, ou que somente se torne revelação mediante encontro, ou que dependa das reações dos homens para ter validade.<sup>656</sup>

Outro artigo demonstra novamente a influência e preocupações com questões relativas à ciência, ao mesmo tempo em que responde às formulações sugeridas pelos teólogos do Seminário Fuller de que a infalibilidade se limitaria a questões de fé e prática, mas não a questões de ciência e história:

Artigo XII: Afirmamos que, em sua totalidade, as Escrituras são inerrantes, estando isentas de toda falsidade, fraude ou engano. Negamos que a infalibilidade e a inerrância da Bíblia estejam limitadas a assuntos espirituais, religiosos ou redentores, não alcançando informações de natureza histórica e científica. Negamos ainda mais que hipóteses científicas acerca da história da terra possam ser corretamente empregadas para desmentir o ensino das Escrituras a respeito da criação e do dilúvio.

A propósito, a declaração procura qualificar os conceitos de “infalibilidade” e “inerrância”, desqualificando aqueles que sugeriram que ela poderia ser infalível apesar de conter erros de fato:

Artigo XI: Afirmamos que as Escrituras, tendo sido dadas por inspiração divina, são infalíveis, de modo que, longe de nos desorientar, são verdadeiras e confiáveis em todas as questões de que tratam. Negamos que seja possível a Bíblia ser, ao mesmo tempo infalível e errônea em suas afirmações. Infalibilidade e inerrância podem ser distinguidas, mas não separadas.

Uma crítica comum ao CSBI é que determinados trechos deixam transparecer a ideia de que a Bíblia foi “ditada palavra por palavra” por Deus para os escritores,

<sup>655</sup> Interessante notar que a declaração deixa margem para a pergunta: o que as Escrituras ensinam de fato a respeito dos atos de Deus na criação?

<sup>656</sup> A corrente teológica que ficou conhecida como neo-ortodoxia (que tem em Karl Barth seu maior representante) tipicamente afirma que a Bíblia não é em si própria a revelação divina, mas sim um testemunho à revelação que ocorreu quando Deus se encontrou com seu povo no curso da história. Já uma ideia mais liberal de revelação afirma, dentre variadas correntes, que a Bíblia também não é em si a Palavra de Deus, mas sim que ela a contém.

num processo tal qual a “psicografia” do espiritismo brasileiro, ou de Deus usando os autores como meros secretários (processo às vezes chamado de “inspiração mecânica” ou “ditado divino”). Vejamos o Artigo VI: “Afirmamos que a totalidade das Escrituras e todas as suas partes, chegando às próprias palavras do original, foram por inspiração divina.” No entanto, o CSBI tenta dar nuances a este processo, o que os críticos consideram como inconsistências no documento, pois parece desdizer o que foi dito anteriormente:

Artigo VII: Afirmamos que a inspiração foi a obra em que Deus, por Seu Espírito, através de escritores humanos, nos deu Sua palavra. A origem das Escrituras é divina. O modo como se deu a inspiração permanece em grande parte um mistério para nós. Negamos que se possa reduzir a inspiração à capacidade intuitiva do homem [*human insight*], ou a qualquer tipo de níveis superiores de consciência.<sup>657</sup>

E ainda:

Artigo VIII: Afirmamos que Deus, em Sua obra de inspiração, empregou as diferentes personalidades e estilos literários dos escritores que Ele escolheu e preparou. Negamos que Deus, ao fazer esses escritores usarem as próprias palavras que Ele escolheu, tenha passado por cima de suas personalidades.<sup>658</sup>

O CSBI também afirma que há um método através do qual a Bíblia deve ser interpretada, evidenciando certo desprezo por outros métodos, principalmente o método histórico-crítico:

Artigo XVIII: Afirmamos que o texto das Escrituras deve ser interpretado mediante exegese histórico-gramatical, levando em conta suas formas e recursos literários, e que as Escrituras devem interpretar as Escrituras. Negamos a legitimidade de qualquer abordagem do texto ou de busca de fontes por trás do texto que conduzam a um revigoramento, desistorização ou minimização de seu ensino, ou a uma rejeição de suas afirmações quanto à autoria.<sup>659</sup>

Alguns destes pontos são melhor explicados na seção subsequente do documento, intitulada “Exposição”, que está organizada por assuntos: Criação, Revelação e Inspiração; Autoridade: Cristo e a Bíblia; Infalibilidade, Inerrância, Interpretação; Ceticismo e Crítica; Transmissão e Tradução; Inerrância e Autoridade.

No trecho chamado “Infalibilidade, Inerrância, Interpretação”, há uma qualificação de extrema importância.

Afirmamos que as Escrituras canônicas sempre devem ser interpretadas com base no fato de que são infalíveis e inerrantes. No entanto, ao determinar o que o escritor ensinado por Deus está afirmando em cada passagem, temos de dedicar a mais cuidadosa atenção às afirmações e ao **caráter do texto**

<sup>657</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA, 1978.

<sup>658</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA, 1978.

<sup>659</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA, 1978.



**como sendo uma produção humana.** Na inspiração **Deus utilizou a cultura e os costumes do ambiente de seus escritores, um ambiente que Deus controla em Sua soberana providência;** é interpretação errônea imaginar algo diferente.<sup>660</sup>

Voltaremos ao ponto grifado mais adiante, mas já vê-se que, pelo menos neste ponto, o CSBI nega noções de inspiração que negam aspectos da humanidade dos autores. Neste contexto, a ressalva a seguir também é de suma importância. O CSBI esclarece o que deve ser considerado “falha” e “verdade”, dada a natureza literária do mundo antigo ao qual a Bíblia pertence.

Assim, deve-se tratar história como história, poesia como poesia, e hipérbole e metáfora como hipérbole e metáfora, generalização e aproximações como aquilo que são, e assim por diante. Também se deve observar diferenças de práticas literárias entre os períodos bíblicos e o nosso: visto que, por exemplo, naqueles dias, narrativas não cronológicas e citações imprecisas eram habituais e aceitáveis e não violavam quaisquer expectativas, não devemos considerar tais coisas como falhas, quando as encontramos nos autores bíblicos. Quando não se esperava nem se buscava algum tipo específico de precisão absoluta, não constitui erro o fato de ela existir. **As Escrituras são inerrantes não no sentido de serem totalmente precisas de acordo com os padrões atuais,** mas no sentido de que validam suas afirmações e atingem a medida de verdade que seus autores buscaram alcançar.<sup>661</sup>

Vemos que, a despeito de seu teor conservador, há nuances importantes neste que é o documento mais importante sobre inerrância bíblica para o universo evangélico.

#### 4.2.5 A ciência na doutrina da inerrância

Segundo o entendimento evangélico inerrantista, expresso em múltiplos escritos, espera-se que a Bíblia, sendo Palavra de Deus, não contenha erros nem mesmo de ordem científica, afinal, Deus é o pai de toda a ciência. Por isso, ao inspecionar o CSBI, mesmo uma olhada rápida nos informa que há uma preocupação com o que a Bíblia diz a respeito da ciência e dos fatos históricos. O artigo XII, por exemplo, explicita claramente que a inerrância se estende para os assuntos de natureza histórica ou científica, e nega “ainda mais que hipóteses científicas acerca da história da terra possam ser corretamente empregadas para desmentir o ensino das Escrituras a respeito da criação e do dilúvio.” Isso parece implicar a doutrina da inerrância a uma visão específica sobre a Criação, aquela do Criacionismo da Terra

<sup>660</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA, 1978.

<sup>661</sup> DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA, 1978.

Jovem (CTJ), não abrindo espaço para evangélicos comprometidos com a autoridade das Escrituras mas que não subscrevem necessariamente ao CTJ, conforme apontou Bird:

O CSBI parece comprometer-se a uma hermenêutica literal estrita que exige uma criação literal de sete dias e uma Terra jovem. [A afirmação do artigo XII] não é uma mera afirmação de **QUE** a história da criação bíblica é verdadeira, pois o princípio da inerrância insiste igualmente em **COMO** é verdade.<sup>662</sup> (grifos nossos)

O fato dos arquitetos do CSBI terem sido influenciados pelo CTJ é inescapável, inclusive dada a própria penetração dos numerosos escritos de Henry Morris no mundo evangélico norte-americano. Fica claro que a hermenêutica criacionista é, na verdade, dependente de uma articulação de inerrância como a do CSBI.

Analisando a obra de Morris, fica bastante claro que o tipo de hermenêutica praticada pelos criacionistas e inerrantistas do CSBI é aquela do tipo “E a Bíblia Tinha Razão”, de Werner Keller.<sup>663</sup> A autoridade e inspiração da Escritura assenta-se sob o fato de ela conter “informações científicas corretas”, ou, como se fala muito comumente nas publicações criacionistas, “antecipações científicas”:

Outra evidência impressionante de inspiração divina é encontrada no fato de que muitos dos princípios da ciência moderna foram registrados como fatos da natureza na Bíblia muito antes de os cientistas os confirmarem experimentalmente. Uma amostra destes incluiria a redondeza da terra (Isaías 40:22), a extensão quase infinita do universo sideral (Isaías 55: 9), a lei da conservação da massa e da energia (2 Pedro 3: 7), o Ciclo hidrológico (Eclesiastes 1: 7), o grande número de estrelas (Jeremias 33:22), a equivalência de matéria e energia (Hebreus 1: 3), a lei da entropia crescente (Salmo 102: 25-27), a importância primordial de sangue nos processos vitais (Levítico 17:11), a circulação atmosférica (Eclesiastes 1: 6), o campo gravitacional (Jó 26: 7) e muitos outros. Estes não são afirmados no jargão técnico da ciência moderna, é claro, mas em termos do mundo básico da experiência cotidiana do homem; no entanto, estão completamente de acordo com os fatos científicos mais modernos.<sup>664</sup>

<sup>662</sup> Orig.: *The CSBI seems to commit one to a strict literal hermeneutic that demands a literal seven-day creation and a young earth. This is no mere affirmation that the biblical creation story is true, for the principle of inerrancy insists equally on how it is true.* BIRD, Michael F. Inerrancy is not Necessary for Evangelicalism Outside de USA. In: MERRICK; GARRET, 2013 (Ebook), parágrafo 9.6.

<sup>663</sup> Com mais de 10 milhões de cópias vendidas, o livro já está na 26ª edição. KELLER, Werner. **E A Bíblia Tinha Razão...** 26. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2012, orig. 1955.

<sup>664</sup> Orig.: *Another striking evidence of divine inspiration is found in the fact that many of the principles of modern science were recorded as facts of nature in the Bible long before scientists confirmed them experimentally. A sampling of these would include the roundness of the earth (Isaiah 40:22), the almost infinite extent of the sidereal universe (Isaiah 55:9), the law of conservation of mass and energy (2 Peter 3:7), the hydrologic cycle (Ecclesiastes 1:7), the vast number of stars (Jeremiah 33:22) the equivalence of matter and energy (Hebrews 1:3), the law of increasing entropy (Psalm 102:25-27), the paramount*

Tal lógica de “antecipações científicas” como argumento para “provar” a veracidade da Bíblia também aparece em publicações ligadas a ASA, a *American Scientific Affiliation* de que falamos anteriormente. Em “*Modern Science and Christian Faith*” (1948, 1950), uma coleção de ensaios escritos por membros da entidade, busca-se enfatizar a diferença entre a Bíblia e outros escritos antigos justamente fazendo uso de suas pretensas antecipações científicas frente às incorreções da literatura “não-inspirada”.

Muitos dos antigos escritos não-bíblicos estão repletos de referências científicas que se mostraram incorretas. Por exemplo, os elementos foram frequentemente listados como ar, fogo e água nos textos antigos. Mas quando a palavra "elementos" é usada nas Escrituras, como em II Pedro 3:10, "e os elementos se derreterão com calor fervoroso", não há erro científico. Na verdade, esse versículo assumiu um novo significado desde a descoberta da energia atômica. Assim, as referências à ciência nas Escrituras são notavelmente precisas.<sup>665</sup>

Os autores da ASA reconhecem que a Bíblia não é um livro de ciências, mas admiram-se que, mesmo não o sendo, ela não contém erros quando fala de ciências, o que, para eles, encoraja mais ainda a crença na autoridade e inspiração das Escrituras.

[...] as referências à química na Bíblia são poucas, mas são cientificamente e historicamente precisas, como seria de esperar em um livro inspirado em Deus. A Bíblia não é um livro de ciência; Sua mensagem principal é uma da salvação e da vida espiritual. Mas a ciência é correta na medida em que é referida e a ausência de erros químicos na Bíblia só confirma nossa fé no Registro Sagrado.<sup>666</sup>

---

*importance of blood in life processes (Leviticus 17:11), the atmospheric circulation (Ecclesiastes 1:6), the gravitational field (Job 26:7), and many others. These are not stated in the technical jargon of modern science, of course, but in terms of the basic world of man's everyday experience; nevertheless, they are completely in accord with the most modern scientific facts.* MORRIS, Henry M.; CLARK, Martin E. **The Bible Has The Answer**. Revised edition. San Diego, Calif.: Master Books, 1976, (Ebook) par. 8.12.

<sup>665</sup> Orig.: *Many of the ancient non-biblical writings are steeped with scientific references which have proved to be incorrect. For example, the elements were often listed as air, fire, and water in early writings. But when the word 'elements' is used in Scripture, as in II Peter 3:10, 'and the elements shall melt with fervent heat,' there is no scientific error. In fact, this verse has taken on new meaning since the discovery of atomic energy. Thus, the references to science in the Scriptures are remarkably accurate.* AMERICAN SCIENTIFIC AFFILIATION (ASA). *Modern Science and Christian Faith*. [s.l.]: Van Kampen Press, 1948, apud GRAY, Terry; RUPPEL, Emily. *Finding Harmony in Controversy: The early years of the ASA*. [s.l.]: **God and Nature Magazine**, ASA. Fall, 2014. Disponível em: <<http://godandnature.asa3.org/essay-finding-harmony-in-controversy-the-early-years-of-the-asa-by-terry-gray-and-emily-ruppel.html>>. Acesso em: 17 fev. 2018.

<sup>666</sup> Orig.: [...] *the references to chemistry in the Bible are few but are scientifically and historically accurate as we would expect in a book inspired of God. The Bible is not a textbook of science; its main message is one of salvation and spiritual life. But its science is correct as far as it is referred and the absence of chemical errors in the Bible only confirms our faith in the Holy Record.* GRAY; RUPPEL, 2014.

Morris vai mais longe, afirmando que “nenhum erro real foi demonstrado na Bíblia, na ciência, na história ou em qualquer outro assunto.”<sup>667</sup> Os pretensos erros alegados “pelos cétricos”, segundo Morris, sempre tiveram soluções razoáveis elaboradas pelos “estudiosos conservadores da Bíblia”.<sup>668</sup>

Estes excertos parecem demonstrar que a questão de fundo que permeia a interpretação criacionista-inerrantista conforme o CSBI é a falta de uma solução evangélica-conservadora de engajamento com o método histórico crítico que vá além do rechaço completo e da negação de seus méritos e validade. Em suma, uma abordagem da Doutrina da Inspiração das Escrituras e de sua autoridade que consiga engajar-se de modo mais construtivo com o método, de forma a evitar as afirmações no mínimo desconcertantes feitas pelo evangelicalismo conservador do tipo do de Morris, para quem Hebreus 1:3

O qual, sendo o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo feito por si mesmo a purificação dos nossos pecados, assentou-se à destra da majestade nas alturas. (v. ACRF)

anteciparia a descoberta de Albert Einstein da equivalência de matéria e energia.<sup>669</sup> Esta abordagem, afortunadamente, já existe, e a discutiremos mais adiante.

#### 4.2.6 Inerrância, infalibilidade e literalismo

Alguns autores têm defendido a ideia de que existem três posições no espectro evangélico com relação a inspiração e autoridade da Escritura: o infalibilismo o inerrantismo, e o literalismo.<sup>670</sup> Segundo Jelen e Smidt, um infalibilista seria o indivíduo de posição menos “rígida”, que aceita que a Bíblia não contém afirmações falsas a respeito de questões de fé, mas que “qualifica” a autoridade bíblica como documento

<sup>667</sup> MORRIS; CLARK, 1976, (Ebook) par. 8.12.

<sup>668</sup> Kenton Sparks faz uma análise muito interessante das respostas dos biblistas evangélicos conservadores contra a crítica bíblica, em geral para manter uma doutrina da inerrância frente aos desafios da crítica bíblica. Ele aponta que as respostas geralmente se enquadram em uma destas categorias: 1) Apresentação artificial da evidência. 2) Analogias comparativas artificiais; 3) Apelos seletivos e ilegítimos à pesquisa crítica (usar a crítica quando ela parece suportar o seu ponto conservador); 4) Baixar o limiar para historicidade ; 5) Distrações – O uso enganoso de “estudos de caso”; 6) Harmonizações enganosas e ilegítimas; 7) Crítica da crítica bíblica usando o “testemunho” bíblico; 8) Declarar ignorância e ofuscar questões.; Cf. SPARKS, Kenton L. **God’s word in human words: An evangelical appropriation of critical Biblical scholarship.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

<sup>669</sup> MORRIS, Henry M. **The Biblical Basis for Modern Science: The Revised and Updated Classic.** [s.l.] : New Leaf Publishing Group, 2002, p. 205-206.

<sup>670</sup> SMIDT, Corwin E. **American Evangelicals Today.** Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2013. p. 66.

histórico ou científico.<sup>671</sup> A posição inerrantista não faz essa distinção entre porções autoritativas e não autoritativas, mas admite, como vimos no CSBI, que algumas verdades bíblicas estão em forma poética ou metafórica. O literalismo é uma posição ultra-estrita, que sugere que o texto bíblico deve ser aceito sem nenhum tipo de qualificação.<sup>672</sup> Tais posições se apresentam conforme uma escala de Guttman, ou seja, um literalista é sempre um inerrantista e infalibilista, já um inerrantista não necessariamente é um literalista, mas é um infalibilista, e assim por diante. A distinção é típica de estudos sociológicos sobre a influência do evangelicalismo na esfera pública norte-americana, e é usado no famoso questionário sobre as origens do instituto Gallup de pesquisas de que falamos anteriormente. Em uma das perguntas deste questionário, lê-se: 1) "A Bíblia é a verdadeira Palavra de Deus, e deve ser tomada literalmente, palavra por palavra." Claramente, um literalista aceitaria sem problemas essa definição, enquanto um inerrantista ou infalibilista talvez preferisse a opção 2): A Bíblia é a Palavra de Deus, e tudo o que diz é verdade, mas nem tudo deve ser tomado literalmente." No entanto, as pesquisas mostram uma surpreendente aceitação da opção redacional 1 em detrimento da outra<sup>673</sup>, provavelmente por se tratar da opção que carrega a conotação de "mais autoritativa", portanto, evangélicos que desejam demonstrar um profundo respeito a Bíblia podem escolher esta opção sem muito pensar sobre o que estão na verdade afirmando.

O que é relevante para o nosso estudo aqui é o exemplo trazido por Jelen:

Um "infalibilista" pode argumentar que o relato da Criação em Gênesis 1-2 não foi escrito a partir de uma perspectiva científica e, portanto, as verdades que tais passagens relatam são religiosas, e não científicas. Em contrapartida, um proponente da posição de "inerrância" provavelmente insistiria que não existam diferentes tipos de "verdades", e que, enquanto a verdade contida em Gênesis 1-2 pode ser declarada em forma poética, o relato do processo de Criação é descritivamente preciso e que o relato de Gênesis e as análises científicas podem, em princípio, ser reconciliadas. Finalmente, um literalista provavelmente afirmaria que o relato da criação de seis dias em Gênesis significa exatamente o que o texto diz, ou não significa absolutamente nada.<sup>674</sup>

<sup>671</sup> A maioria dos infalibilistas não definem assim a posição, conforme veremos a seguir.

<sup>672</sup> JELEN, Ted G.; WILCOX, Clyde; SMIDT, Corwin E. *Biblical Literalism and Inerrancy: A Methodological Investigation. Sociological Analysis*, v. 51, n. 3, p. 307-313, 1990, à p. 307-308.

<sup>673</sup> Em um estudo, 60% dos respondentes que se auto-identificaram como "born-again Christians" – a maneira célebre com a qual os evangélicos conservadores norte-americanos se identificam – optaram pela posição literalista. Cf. JELEN et al. 1990.

<sup>674</sup> Orig.: *An "infallibilist" might argue that the account of the Creation in Genesis 1-2 was not written from a scientific perspective, and therefore the truths which such passages relate are religious, rather*

Veremos, pois, mais adiante, que vários dos criacionistas atuais que se identificam na posição da inerrância acabam se portando como literalistas a respeito do relato da Criação em Gênesis, embora a maioria dificilmente subscreveria a alternativa 1 da pergunta feita no parágrafo acima.

Clark Pinnock, influente autor no debate evangélico sobre a inerrância, descreve três grupos dentro do evangelicalismo no que tange à questão da inerrância:

Primeiro, há os defensores militantes da inerrância bíblica sem qualificação que continuam na tradição de Warfield e dos fundamentalistas. [...] Para eles, a suposição de inerrância é um componente essencial do verdadeiro evangelicalismo, se não do cristianismo verdadeiro, e as objeções ao conceito são tratadas defensivamente. Uma grande quantidade de literatura evangélica, como James Barr mostrou recentemente, é impregnada com esse pressuposto, e um grande esforço é gasto em sua defesa e reivindicação. [...]

Segundo, há defensores de uma definição modificada de inerrância bíblica. Estes são, muitas vezes, evangélicos que foram expostos às ciências bíblicas e perceberam que se a inerrância deve ser mantida, como eles acreditam, deve ser ampliada e matizada de modo a acomodar certos fenômenos bíblicos, como a presença na Escritura de uma Cosmologia semítica, variantes nos evangelhos sinóticos, peculiaridades em listas genealógicas e similares. Ao falar de "inerrante em tudo o que afirma" (Pacto de Lausanne), é possível liberalizar o conceito de inerrância e dar-lhe um sentido mais geral.<sup>675</sup>

Pinnock ressalta o que parece evidente na própria redação do CSBI. No momento em que o ponto 2 das proposições iniciais do documento diz que as Escrituras "devem ser cridas, como instrução divina, **em tudo o que afirmam**," e o ponto 3 "as Escrituras não possuem erro ou falha **em tudo o que ensinam**", alguns evangélicos defendem que pequenas imprecisões incidentais não fazem parte do que a Bíblia **ensina ou afirma como instrução** (até porque, nem tudo que está contido na Bíblia se apresenta como instrução). A redação do Pacto de Lausanne, por exemplo, diz o seguinte:

"Afirmamos a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras tanto do Velho como do Novo Testamento, em sua totalidade, como única

---

*than scientific. By contrast, a proponent of the "inerrancy" position would likely insist that there do not exist different types of "truths," and that, while the truth contained in Genesis 1-2 may be stated in poetic form, the account of the Creation process is descriptively accurate, and that the Genesis account and scientific analyses can, in principle, be reconciled. Finally, a literalist would likely assert that the account of the six day creation in Genesis means exactly what the text says, or it means nothing at all.* JELEN, Ted G. Biblical Literalism and Inerrancy: Does the Difference Make a Difference? **Sociological Analysis**, v. 49, n. 4, p. 421-429, 1989, à p. 422.

<sup>675</sup> PINNOCK, Clark H. Evangelicals and Inerrancy: The Current Debate. **Theology Today**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 65-69, 1978, à p. 66.

Palavra de Deus escrita, **sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática**".

Para questões de fé e prática, a Escritura Sagrada é infalível – não falha. E ela não erra naquilo que afirma. A pergunta que se coloca seria então: As imprecisões e discrepâncias são “afirmadas” pela escritura ou estão apenas contidas nela incidentalmente como parte da condição humana de origem do texto? Um crescente número de evangélicos atuais ficam com a segunda opção, conforme veremos adiante.

Pinnock identifica ainda um terceiro grupo de evangélicos: aqueles que defendem que o conceito de inerrância deve ser abandonado. Falaremos destes a seguir.

#### **4.2.7 A crítica à doutrina da inerrância e ao CSBI**

A crítica ao conceito de inerrância vem de diversas fontes, desde posições céticas não religiosas, de cristãos liberais e até de evangélicos conservadores.<sup>676</sup> Neste último caso, a posição da infalibilidade como distinta de inerrância é comumente adotada pelos estudiosos que não veem no conceito da inerrância uma posição útil para abordar as questões realmente importantes no debate sobre a autoridade da Bíblia.

Tal posição tenta redirecionar o foco da discussão para a autoridade do texto bíblico em seu aspecto pedagógico, afirmando que a despeito de números, datas, cronologia e technicalidades do texto estarem precisos ou não segundo critérios modernos, o foco da discussão não deve ser esse, mas sim a eficácia e verdade que a Bíblia apresenta ao revelar a Deus e seu relacionamento com a humanidade. Esse é basicamente o argumento do Seminário Fuller para ter abandonado o conceito formalmente em 1972. Pinnock esclarece, sobre esse grupo de evangélicos:

O estudo da Bíblia e da teologia convenceu-os de que a suposição de precisão científica e exatidão que o termo inerrância denota é inadequado quando se trata das realidades bíblicas. Não só o fenômeno crítico o desacredita, mas a Bíblia em si não coloca alto valor na precisão, mas muitas vezes a subordina para outros fins. Além disso, esses evangélicos passaram

---

<sup>676</sup> Pinnock destaca F. F. Bruce, G. C. Berkouwer, David A. Hubbard, G. E. Ladd como exemplos desses evangélicos que se opõem a inerrância, qualificando-os como “algumas das mentes mais brilhantes que o evangelicalismo já produziu”. Devemos lembrar que ele diz isso em 1978, no auge da controvérsia sobre inerrância no evangelicalismo, mas bem antes da chamada “3ª. Onda” de discussão sobre o tema, iniciada em 2005, da qual falaremos adiante.

a questionar o que a Bíblia alega sobre si mesmo. Contestando a teoria de Warfield sobre a perfeita inerrância dos autógrafos bíblicos originais, eles sentem que a inspiração bíblica é um caso muito menos formal e mais prático. Relaciona-se com a suficiência da Escritura através do Espírito de Deus para nutrir e instruir a igreja para sua fé e vida, e não para uma perfeição abstrata.<sup>677</sup>

No entanto, tal abandono da formulação clássica de inerrância é visto pelos inerrantistas como um “comprometimento à sã doutrina”, uma “exposição ao perigo”<sup>678</sup>, e um primeiro passo em direção a minar a autoridade da Bíblia, que por sua vez é o primeiro passo à descrença, no melhor estilo do argumento “*slippery slope*”.<sup>679</sup>

Norman Geisler<sup>680</sup> é um famoso erudito fundamentalista de Antigo Testamento que afirma exatamente isso, e em seu popular livro “*A General Introduction to the Bible*” (que a despeito do nome tem 480 páginas na edição original de 1968 e 720 na versão revisada de 1986) faz uma distinção entre a compreensão evangélica de inspiração e a compreensão “neo-evangélica” do termo, fazendo referência aos teólogos que influenciaram a decisão do Seminário Fuller. Segundo Geisler, o entendimento neo-evangélico segue o entendimento de G.C. Berkouwer<sup>681</sup>,

---

<sup>677</sup> Orig.: *Their study of the Bible and theology has convinced them that the assumption of scientific precision and accuracy, such as the term inerrancy connotes, is inappropriate when it comes to biblical realities. Not only do the critical phenomena discredit it, but the Bible itself does not place high value on precision but often subordinates it to other ends. In addition, these evangelicals have come to question what the Bible claims for itself. Contesting Warfield's theory of the perfect errorlessness of the original biblical autographs, they feel the biblical inspiration is a much less formal and more practical affair. It relates to the sufficiency of Scripture through the Spirit of God to nourish and instruct the church for its faith and life, and not to an abstract perfection. A new evangelical doctrine of biblical inspiration is emerging, and just because it calls the time-honored inerrancy assumption into question it has come under heavy criticism from the militant side. It is now a question of whether this group of evangelicals is going to be able to develop a strong and affirmative concept of biblical authority (it is not enough to be against inerrancy) such as can gain the consent and support of the evangelical constituency long used to stricter formulations.* PINNOCK, 1978, p. 67

<sup>678</sup> Do inglês “*compromise*”, palavra, aliás, abundante na literatura fundamentalista criacionista para se referir às concessões que cristãos ora fazem a respeito de doutrinas ou opiniões contrárias às do fundamentalismo estrito.

<sup>679</sup> “*Slippery slope*” é uma expressão que denota que, quando se faz uma concessão mínima a uma opinião divergente, muitas vezes a “descida da ladeira” é inevitável, tal qual um objeto deixado por si em uma rampa ou ladeira escorregadia. Opiniões que não seguem a cartilha fundamentalista mais estrita, como o aceite da infalibilidade e não da inerrância, bem como uma interpretação que não seja estritamente literalista do relato da Criação, são frequentemente apontadas como “*slippery slopes*” em direção a apostasia. Ver fig 4.

<sup>680</sup> Geisler dedicou boa parte de sua extensa e respeitável carreira acadêmica para defender a inerrância das Escrituras. Dentre suas obras específicas sobre o tema destacam-se GEISLER, N. L. (ed.) **Inerrancy**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980, e o mais novo e altamente recomendado GEISLER, N. L.; ROACH, W. C.; PACKER, J. I. **Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation**. [s.l.]: Baker Publishing Group, 2012, em que as mais atuais contribuições evangélicas ao debate são examinadas.

<sup>681</sup> BERKOUWER, Gerrit. C. **Holy Scripture**. Tradução Jack B. Rogers. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.



respeitado teólogo holandês, ecumenista mas evangélico, que Geisler faz questão de citar de modo ácido e sutilmente crítico, de modo a sugerir que os neo-evangélicos estão “comprometendo” a “doutrina ortodoxa do cristianismo histórico que vem desde tempos bíblicos”, do qual os evangélicos, e não os neo-evangélicos seguidores de Fuller, são os herdeiros.<sup>682</sup>

Conforme afirmou Pinnock, uma das principais críticas de dentro do mundo evangélico à doutrina da inerrância é a de que a própria Bíblia não faz para si essa reivindicação, o que mesmo os mais estritos inerrantistas assumem. A posição inerrantista é um “corolário lógico” da inspiração das Escrituras, segundo Geisler e outros inerrantistas, que segue mais ou menos o seguinte silogismo, resumido por Geisler:

A inspiração das Escrituras inclui sua inerrância, pois a Bíblia é a Palavra de Deus e Deus não pode errar (Heb. 6:18; Tito 1:12). Negar a inerrância das Escrituras é impugnar a integridade de Deus ou a identidade da Bíblia como a Palavra de Deus. Este argumento pode ser afirmado da seguinte maneira: A Bíblia é a Palavra de Deus. Deus não pode errar (Heb. 6:18; Tito 1: 2). Portanto, a Bíblia não pode errar.<sup>683</sup>

No entanto, talvez a maior crítica à inerrância na época da “batalha pela Bíblia” é que a definição do termo pelo CSBI se tornou uma arma política nas mãos de líderes com pretensões de controle institucional. A simples decisão de usar expressamente a palavra “inerrante/inerrância” se tornou a medida sob a qual os evangélicos julgavam uns aos outros. Refletindo atualmente sobre o que tem acontecido desde a publicação de Chicago, Michael Bird comenta:

O CSBI não é na verdade uma forma de avaliar a mente da igreja global com relação às Escrituras. Sua principal função é definir o evangelicalismo americano como um conjunto delimitado, usar a inerrância como forma de forçar a conformidade com certas interpretações bíblicas e eliminar

---

<sup>682</sup> Geisler tenta expor de modo não partidário várias visões de inspiração: a visão fundamentalista (em que cita John R. Rice (1895-1980)), a visão liberal (citando Harry E. Fosdick (1878-1969) e Schubert Ogden (1928-)), a visão neo-ortodoxa (citando Barth e Brunner), a visão evangélica liberal (citando C.S. Lewis) e as visões evangélica tradicional e neo-evangélica. Interessante notar que não há praticamente nenhuma diferença na exposição da visão fundamentalista e da evangélica tradicional, com exceção da ressalva para os “hiper fundamentalistas” que creem numa inspiração em que Deus “ditou” a Bíblia para os escritores que serviam como seus “secretários”. E obviamente, ele não obtém sucesso ao tentar ser imparcial em suas análises. Cf. GEISLER, N.L.; NIX, W.E. **A General Introduction to the Bible**. Revised and Expanded Edition. Chicago: Moody Press, 1986, p. 165-191.

<sup>683</sup> Orig.: *The inspiration of Scripture includes its inerrancy, for the Bible is the Word of God and God cannot err (Heb. 6:18; Titus 1:12). To deny the inerrancy of Scripture is to impugn either the integrity of God or the identity of the Bible as the Word of God. This argument may be stated as follows: The Bible is the Word of God. God cannot err (Heb. 6:18; Titus 1:2). Therefore, the Bible cannot err.* GEISLER; NIX, 1986, p. 55.

dissidentes na política denominacional. Se, em qualquer debate sobre doutrina, alguém joga a carta da inerrância contra os oponentes, então pode-se efetivamente remover esses oponentes com base em que eles estão negando o respeitado nome da inerrância. Assim, a inerrância é principalmente uma arma de política religiosa para definir quem está dentro e quem está fora. É por isso que alguns inerrantistas pregam a inerrância do texto, mas praticam a inerrância de sua interpretação.<sup>684</sup>

Boa parte das críticas feitas à doutrina da inerrância tem sido feita por teólogos que de algum modo fazem parte da chamada 3ª onda do debate sobre a Bíblia<sup>685</sup>, desencadeado no ano de 2005 com a publicação de *"Inspiration and Incarnation"* do biblista Peter Enns. Enns faz a mais contundente crítica ao conceito da inerrância e oferece soluções que julgamos úteis ao nosso debate, por isso falaremos mais detidamente de sua obra logo abaixo. Por agora, vamos analisar algumas contribuições de outros autores dessa 3ª onda que julgamos pertinentes.

Michael Bird, teólogo australiano citado acima, é um deles, e sua crítica a inerrância conforme entendida pelo CSBI nos interessa muito diante do contexto brasileiro e latino-americano em que nos encontramos.

Seu ensaio intitula-se "Inerrância não é necessária para o evangelicalismo fora dos EUA", e ele o abre dizendo que a tradição de inerrância americana, apesar de um esforço considerado positivo e compreensível frente aos desafios à autoridade bíblica, é "essencialmente modernista em seu construto, paroquialmente americana em contexto e ocasionalmente cria mais problemas exegéticos do que resolve."<sup>686</sup>

---

<sup>684</sup> Orig.: [...] *the CSBI is not really intended as a way of gauging the mind of the global church on Scripture. Its primary function is to define American evangelicalism as a bounded set, to use inerrancy as a way of forcing conformity to certain biblical interpretations, and to weed out dissenters in denominational politics. If, in any debate on doctrine, one plays the inerrancy card against one's opponents, then one can effectively remove these opponents on the grounds that they are denying the prestigious moniker of inerrancy.*<sup>31</sup> Thus inerrancy is primarily a weapon of religious politics to define who is in and who is out. That is why some inerrantists preach the inerrancy of the text but practice the inerrancy of their interpretation. BIRD In: MERRICK; GARRET, 2013 (Ebook), parágrafo 9.23.

<sup>685</sup> Tem sido comum na literatura especializada sobre o tema a identificação do momento atual como a "3ª Onda" do debate sobre a inerrância no Cristianismo, sendo a primeira o tempo de Hodge e Warfield no contexto da popularização da crítica histórica da Bíblia (1870-1900), e a segunda a década de 1970, que tem sua origem nos debates do Seminário Fuller e seu ponto culminante no CSBI em 1978. O livro de Enns, que iniciou essa 3ª onda, foi seguido de uma série de publicações e discussões, principalmente no seio da ETS, que possui uma comissão permanente para discussão do tema, embora continue subscrevendo à inerrância em sua formulação clássica ("A Bíblia é inerrante em seus autógrafos originais). Um resumo das publicações mais influentes sobre estas questões bíblicas desde 2005 pode ser visto em SEXTON, Jason S. How Far Beyond Chicago? Assessing Recent Attempts to Reframe the Inerrancy Debate. **Themelios** - An International Journal for Students of Theological and Religious Studies. The Gospel Coalition. [s. l.], v. 34, p. 26-49, 2009.

<sup>686</sup> Orig.: [...] *the American inerrancy tradition, though largely a positive concept, is essentially modernist in construct, parochially American in context, and occasionally creates more exegetical problems than it solves.* BIRD In: MERRICK; GARRET, 2013 (Ebook), par. 9.1.

Dentre os vários argumentos de Bird, ele inclui o fato de que a gênese do CSBI ocorreu sob um determinado pano de fundo sociocultural e intelectual bastante localizado no tempo e espaço, e que em outras partes do mundo onde o evangelicalismo é vivido e praticado, “a Escritura é afirmada como Palavra de Deus inspirada, é estudada e pregada, mas sem a necessidade de se engajar em amargas divisões sobre qual nomenclatura melhor se encaixa com nossas disposições teológicas.” “Em nenhum lugar”, segundo Bird, “foi necessário construir uma doutrina da inerrância como um tipo de cerca ao redor da ortodoxia evangélica”, e tal disposição do evangelicalismo americano tende, além de causar divisões desnecessárias, inibir o testemunho de Cristo e fazer da Bíblia, ao invés de Cristo, o aspecto central da fé cristã.<sup>687</sup> Em vista de uma visão mais internacional e inclusiva das diversas manifestações evangélicas, ele prefere que os evangélicos estejam comprometidos com a infalibilidade e autoridade da Escritura, e não necessariamente com uma doutrina da escritura concebida nos termos da tradição americana de inerrância conforme anunciado no CSBI. Insistir no contrário, afirma Bird, seria uma tendência infeliz de colonialismo teológico, que infelizmente está presente no CSBI.<sup>688</sup>

Uma outra crítica presente no ensaio de Bird mas também bastante comum em outros autores se refere às posições filosóficas, hermenêuticas e epistemológicas assumidas implicitamente na doutrina da inerrância conforme promulgada no CSBI. Para isso vamos recorrer ao mais respeitado estudioso de Novo Testamento evangélico atualmente, o britânico, bispo de Durham, N.T. Wright. Ao comentar sobre o termo inerrância e se ele considera-se um inerrantista, ele afirma, em entrevista:

---

<sup>687</sup> Orig.: *Our churches uphold Scripture as the inspired Word of God. We therefore study it, teach from it, and preach it, but without the penchant to engage in bitter divisions over which nomenclature best suits our theological disposition. While the contexts for the international evangelical church are varied, in no place has it been necessary to construct a doctrine of inerrancy as a kind of fence around evangelical orthodoxy. In what I have observed, such doctrinal fences, far from preserving orthodoxy, tend to divide believers, inhibit Christian witness by assuming a default defensive stance, and risk making the Bible rather than Christ the central tenet of Christian faith. What best represents the international view, in my opinion, is a commitment to the infallibility and authority of Scripture, but not necessarily a doctrine of Scripture conceived in the specific terms of the American inerrancy tradition as represented in the Chicago Statement on Biblical Inerrancy (CSBI).* BIRD In: MERRICK; GARRET, 2013 (Ebook), par. 9.3.

<sup>688</sup> Bird lista uma enormidade de confissões de fé de denominações cristãs e de organizações para-eclesiais mundiais que não usam o termo inerrância mas que afirmam fortemente a autoridade, inspiração, verdade, suficiência e/ou infalibilidade das Escrituras em matérias de fé e prática, reforçando o argumento de que a discussão da inerrância é fenômeno tipicamente americano e que seu uso como ortodoxia evangélica configura-se colonialismo teológico. Cf. BIRD In: MERRICK; GARRET, 2013 (Ebook), par. 9.31

As controvérsias que deram origem a esse rótulo [inerrância] foram fortemente condicionadas por um raso racionalismo pós-iluminismo [...]. É possível que "inerrância" seja, por assim dizer, a resposta certa à pergunta errada. [...] Então, eu não me chamo de "inerrantista" (a) porque essa palavra significa o que significa dentro de um racionalismo modernista, que eu rejeito e (b) porque o conceito parece-me ter falhado em entregar uma leitura e vivência apropriada e completa do que a Bíblia realmente diz. Pode ter tido uma utilidade limitada como rótulo contra certos tipos de negação "modernista", mas o conceito compartilha de pelo menos a metade da visão de mundo racionalista, que é o verdadeiro problema.<sup>689</sup>

A crítica de Wright é ecoada por diversos autores, alguns adentrando profundamente nas questões filosóficas adjacentes e outros apenas fazendo menção. Por razões de espaço, não podemos nos ater com a devida atenção a estas questões mas o fato apontado por estes autores é que o inerrantismo (para outros autores o chamado "biblicismo" inerente ao evangelicalismo) é a consequência prática da visão apologética que o cristianismo evangélico assumiu frente à crítica do modernismo racionalista. Tal visão apologética é ancorada em uma visão epistemológica específica, tida hoje, por diversos autores, como uma das raízes da crise intelectual que o evangelicalismo exhibe. Essa visão é conhecida como fundacionalismo.

#### 4.2.7.1 A epistemologia fundacionalista

A epistemologia fundacionalista<sup>690</sup> é tida por diversos autores como uma das marcas do evangelicalismo. A visão fundacionalista clássica, também chamada de "fundacionalismo forte", mantida por muitos evangélicos mesmo de forma inconsciente, sustenta que a "verdade" é do tipo proposicional, e o caminho para

---

<sup>689</sup> Orig.: *But the controversies which gave rise to that label were strongly conditioned by a shrunken post-enlightenment rationalism, and I would hate to perpetuate that. It's possible that "inerrancy" is, so to speak, the right answer to the wrong question. [...] So I don't call myself an "inerrantist" (a) because that word means what it means within a modernist rationalism, which I reject and (b) because it seems to me to have failed in delivering a full-blooded reading and living of what the Bible actually says. It may have had a limited usefulness as a label against certain types of "modernist" denial, but it buys into at least half of the rationalist worldview which was the real problem all along.* MERRIT, Jonathan. N.T. Wright on the Bible and why he won't call himself an inerrantist. **Religion News Service**. 2 jun. 2014. Disponível em: <<https://religionnews.com/2014/06/02/n-t-wright-bible-isnt-inerrantist/>>. Acesso em: 1 fev. 2018.

<sup>690</sup> Está fora do nosso escopo uma discussão mais aprofundada sobre o fundacionalismo, mas um bom começo pode ser encontrado aqui: POSTON, Ted. Foundationalism. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 10 Jun 2010. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/found-ep/>>. Acesso em: 6 fev 2018.

atingi-la é através da razão (Descartes), da experiência (Locke) e da ciência (Bacon). John Francke, um dos autores de *Beyond Foundationalism*<sup>691</sup> (2001), esclarece:

Essa abordagem ao conhecimento procura superar a incerteza gerada pela tendência ao erro de seres humanos falíveis, ao descobrir uma base universal e indubitável para o conhecimento humano. Essa concepção do conhecimento tornou-se um dos pressupostos dominantes da busca intelectual após o Iluminismo e moldou decisivamente o discurso e as práticas culturais do mundo ocidental.<sup>692</sup>

Esta “epistemologia moderna” representou uma mudança de paradigmas para toda a religião ocidental, principalmente no seio do protestantismo, logo após o Iluminismo. Tanto a teologia liberal como a conservadora abraçaram tal epistemologia como base para o conhecimento, e colocaram a revelação escrita sob o teste da razão. Enquanto os evangélicos colocaram a razão sob e a serviço da revelação, procurando “provar” a revelação e então sistematizar e analisá-la para chegar até verdades proposicionais, os liberais colocaram a razão acima da revelação e iniciaram um esforço de “demitologizar” a revelação para achar o seu verdadeiro, interno e oculto significado (reduzindo-o em muitos casos ao “amor”).<sup>693</sup>

Franke continua, afirmando que o CSBI e a visão de inerrância que tal documento abraça são formulações exemplares do fundacionalismo clássico:

A doutrina da inerrância formulada na declaração de Chicago e elaborada na teologia evangélica dá toda indicação de que a Escritura deve ser vista exatamente como o tipo de fundamento forte previsto pelos fundacionalistas clássicos. Neste enquadramento, a Escritura é a verdadeira e única base para o conhecimento sobre todos os assuntos que toca. É igualmente autoritativa em questões de ciência e história como em questões espirituais e religiosas.<sup>694</sup>

Por isso, argumenta Franke, “para o cristão comprometido com a inerrância, se a Bíblia diz que a Terra foi criada em seis dias literais de 24 horas, isso é o que deve

---

<sup>691</sup> Nesta erudita obra, os autores se engajam em uma detalhada discussão sobre o fundacionalismo e sua profunda influência na teologia. Cf. GRENZ, Stanley; FRANKE, John R. **Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context**. Louisville: Westminster, 2001, principalmente pp. 3–54.

<sup>692</sup> Orig.: *This approach to knowledge seeks to overcome the uncertainty generated by the tendency of fallible human beings to error, by discovering a universal and indubitable basis for human knowledge*. FRANKE, John R. *Recasting Inerrancy: The Bible as Witness to Missional Plurality*. In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook Version), parágrafo 12.8.

<sup>693</sup> WEBBER, 2002, p. 73.

<sup>694</sup> Orig.: *The doctrine of inerrancy formulated in the Chicago statement and worked out in evangelical theology gives every indication that Scripture is to be viewed as just the sort of strong foundation envisioned by classical foundationalists. In this framing, Scripture is the true and sole basis for knowledge on all matters which it touches. It is equally authoritative on matters of science and history as on spiritual and religious concerns*. FRANKE In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook Version), parágrafo 12.9

ser acreditado”, independente de haver evidência científica em contrário, pois somente a Bíblia é depositária de verdade em qualquer assunto que toque. “Se a Escritura afirma que os primeiros seres humanos foram criados a partir do pó do solo, então a evolução deve ser declarada falsa, independentemente da outra evidência produzida”. O mesmo com a história: “os relatos bíblicos devem ser afirmados independentemente do que a evidência ou falta dela seja produzida pela arqueologia.”<sup>695</sup>

Uma afirmação recorrente nos escritos criacionistas e inerrantistas é a de que se um “erro” for encontrado em qualquer lugar na Bíblia, nenhuma parte dela pode ser considerada confiável. Veja este excerto, repetido à exaustão, do mais célebre criacionista atual, Ken Ham: “Se você não pode confiar na Bíblia quando fala sobre geologia, biologia e astronomia, então, como você pode confiar na Bíblia quando fala sobre moral e salvação?”<sup>696</sup> Franke comenta este tipo de afirmação de forma enfática:

É claro que isso é uma tolice. Como se um erro em um dos livros do Antigo Testamento signifique que o testemunho da ressurreição no Novo Testamento é de alguma forma suspeito ou menos confiável. Este é o fundacionalismo clássico em ação, mesmo que o termo não seja reconhecido.<sup>697</sup>

Há outras formas mais matizadas de fundacionalismo que buscam de alguma forma fornecer uma base sólida para a possibilidade de conhecer sem, no entanto, apegar-se ao já desacreditado “fundacionalismo forte”, abandonado como intangível tanto em meios filosóficos como em circuitos teológicos, principalmente a partir dos desafios dos estudos contextuais advindos da pós-modernidade. Tais visões fundacionalistas moderadas, nomeadas de “fundacionalismo fraco” ou “modesto”, ou mesmo o pós-fundacionalismo, afirmam um caráter falível do conhecimento humano, ou seja, os seres humanos podem estar errados sobre suas crenças e certeza

---

<sup>695</sup> Orig.: *Hence, for many people committed to inerrancy, if the Bible says that the earth was created in six literal, twenty-four-hour days, then that is what must be believed, no matter what other evidence is produced by scientific inquiry. If Scripture teaches that the first humans were created from the dust of the ground, then evolution must be declared false no matter what other evidence is produced. In matters of history, the biblical accounts must be affirmed no matter what evidence or lack thereof is produced by archaeology.* FRANKE In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook Version), parágrafo 12.9

<sup>696</sup> Orig.: *If you can't trust the Bible when it talks about geology, biology, and astronomy, then how can you trust the Bible when it talks about morality and salvation?* HAM, Ken. **Biblical Authority** and the Book of Genesis. Blog Post. 27 jun. 2015. Answers in Genesis. Disponível em: <<https://answersingenesis.org/the-word-of-god/biblical-authority-and-book-genesis/>>. Acesso em: 6 fev. 2018.

<sup>697</sup> Orig.: *Of course, this is nonsense. As though an error in one of the books of the Old Testament means that the witness to the resurrection in the New Testament is somehow suspect or less trustworthy. This is classic foundationalism in action, even if the term is not acknowledged.* FRANKE In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook), parágrafo 12.9

absoluta sobre o conhecimento é impossível. Segundo Franke, muitos cristãos, inclusive eruditos da *Evangelical Theological Society*, se auto-afirmam como fundacionalistas moderados ou fracos, mas, ao endossar documentos como o CSBI, comportam-se como fundacionalistas clássicos. No *framework* do fundacionalismo moderado, a doutrina da inerrância poderia estar incorreta, e deveria estar aberta a escrutínio crítico, o que não é admitido pelos defensores do CSBI, por exemplo.<sup>698</sup>

Em suma, a doutrina da inerrância tem características fortemente modernas e positivistas, e apela para uma epistemologia hoje profundamente questionada. Bird resume a problemática da questão da seguinte forma, falando sobre Hodge e Warfield, os primeiros arquitetos do conceito formal de inerrância:

Eles permitiram que a modernidade lutasse no terreno filosófico que ela escolheu e com as armas epistemológicas à sua escolha. A “Batalha pela Bíblia” sempre foi montada e ajustada em favor da modernidade, e uma melhor estratégia teria sido desconstruir a modernidade no seu DNA filosófico. Dessa forma, nós não deveríamos ancorar a verdade da Escritura nas nossas capacidades apologéticas de derrotar os cétricos em seu próprio jogo.<sup>699</sup>

Portanto, ao adotar a epistemologia do fundacionalismo, o movimento evangélico coloca a Bíblia como depositária total de verdades inquestionáveis prontamente acessíveis via o estudo sistemático, indutivo, de suas afirmações. Na prática, nega-se o reconhecimento de que se trata de um livro do mundo antigo que possa operar com uma lógica distinta da lógica moderna de que as afirmações de verdade são proposicionais e de correspondência formal com fatos da realidade externa.

#### **4.2.7.2 Uma Bíblia encarnada: o engajamento construtivo com o método histórico-crítico de Peter Enns e Kenton Sparks**

Peter Enns é um biblista evangélico que por muitos anos trabalhou no *Westminster Theological Seminary*, mas que perdeu seu emprego por defender

<sup>698</sup> FRANKE In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook), parágrafo 12.10, 11.

<sup>699</sup> Orig.: *They allowed modernity to fight on the philosophical ground of their choosing and with the epistemological weapons of their choosing. The Battle for the Bible was always rigged in favor of modernity, and a better strategy would have been to deconstruct modernity as its philosophical DNA. So we shouldn't anchor the truth of Scripture in our apologetic capabilities to beat the skeptics at their own game.* BIRD, In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook), par. 9.30. No primeiro ano de mestrado na EST, em conversa com alunos, o Prof. Wilhelm Wascholz fez o mesmo comentário, falando que a abordagem criacionista e inerrantista de defesa da fé e da Bíblia era como pular a cerca, adentrar o terreno do vizinho, e tentar derrubar a árvore com as ferramentas dadas pelo próprio vizinho.

posições não muito ortodoxas para o evangelicalismo. Estas posições estão em seu livro de 2005 *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, obra que iniciou a chamada “3ª onda” sobre o debate da inerrância. Neste livro, Enns busca uma interação da teologia evangélica com a crítica bíblica que vá além da mera apologética, ou seja, que o engajamento com a pesquisa histórica, principalmente do Antigo Testamento, e com método histórico crítico seja não um de defesa, rechaço e negação, mas um de construção e interação positiva.

Para isso, Enns reconhece três elementos que a crítica bíblica tem encontrado através de estudos arqueológicos e textuais, e que representam dificuldades para a teologia evangélica: 1) Os paralelos do AT com outros textos do mundo antigo; 2) A diversidade teológica do AT; 3) O uso “frouxo” que o NT faz do AT. Segundo Enns, a Doutrina das Escrituras da teologia evangélica se caracteriza, então, por uma postura defensiva, que busca dar conta destas dificuldades bíblicas trazidas pelas evidências textuais e arqueológicas submetendo a Bíblia à mesma lógica racionalista daqueles que a criticam:

Para o evangelicalismo moderno, a tendência é avançar em direção a uma postura defensiva ou apologética da evidência bíblica, para proteger a Bíblia contra a acusação modernista de que a diversidade é evidência de erros na Bíblia e, conseqüentemente, que a Bíblia não é inspirada por Deus. Infelizmente, esse legado aceita a visão de mundo oferecida pela modernidade e defende a Bíblia por um padrão racionalista que a própria Bíblia desafia e não reconhece. Isso contribui para o estresse que alguns cristãos sentem ao tentar manter uma fé evangélica e, ao mesmo tempo, tentar dar respostas honestas a questões difíceis.<sup>700</sup>

A expressão prática dessa atitude evangélica é a busca pela “proteção” da Bíblia, através de afirmações de inerrância como o CSBI mas sem, no entanto, engajar-se profundamente com as dificuldades do fenômeno bíblico. Quando o fazem, as soluções encontradas são em geral intelectualmente insatisfatórias – rearmonizações do texto que o tiram de seu contexto e ambientação histórica, verdadeiras ginásticas textuais, ou a simples afirmação de que a solução “ainda está por vir” - além de, por diversas vezes, desconsiderarem completamente os achados modernos e contemporâneos das ciências, como a arqueologia, por exemplo. Isso

---

<sup>700</sup> Orig.: *For modern evangelicalism the tendency is to move toward a defensive or apologetic handling of the biblical evidence, to protect the Bible against the modernist charge that diversity is evidence of errors in the Bible and, consequently, that the Bible is not inspired by God. Unfortunately, this legacy accepts the worldview offered by modernity and defends the Bible by a rational standard that the Bible itself challenges rather than acknowledges. This contributes to the stress that some Christians feel in trying to maintain an evangelical faith while at the same time trying to give honest answers to difficult questions.* ENNS, Peter. **Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005, p. 246.



frequentemente gera suspeita, e às vezes até chacota e desprezo, por parte da academia quando se fala em “esforços acadêmicos evangélicos”, principalmente nas ciências bíblicas, para a qual a contribuição evangélica é ínfima, com raras exceções.<sup>701</sup>

Enns afirma que os problemas que muitos dos evangélicos sentem sobre a Bíblia se relacionam com as expectativas que temos com relação a ela, e por isso é necessário um “ajuste de expectativas”. De fato, a maioria dos evangélicos diria que, por ser a Palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo, a Bíblia necessita ser: historicamente precisa, cientificamente correta, de alguma maneira “única” ou “singular”, e unívoca em sua teologia. O problema, segundo Enns, é que a crítica bíblica tem demonstrado ao longo de séculos que ela parece ser ou conter o exato oposto: ela parece ser historicamente imprecisa, com problemas cronológicos (como o da queda de Jericó, por exemplo)<sup>702</sup>, cientificamente obsoleta, e teologicamente diversa, com teologias distintas e por vezes contraditórias. Enns enfatiza a profunda “conexão” que a Bíblia apresenta com o mundo antigo que a produziu, pois ela transpira os contextos culturais das épocas em que foram escritos os textos sagrados.

Neste ponto, Enns afirma que a teologia liberal e a evangélica conservadora acabam sendo dois lados de uma mesma moeda: segundo ambos, conservadores e liberais, um livro que se preze como Palavra de Deus deveria comportar-se de modo diferente – não ser tão “situado” no tempo e no espaço - consequentemente, se a crítica estiver certa, este não passa de um livro totalmente humano, cheio de falhas e erros que serve, na melhor das hipóteses, como o registro das crenças de um povo antigo sobre divindades.

Me parece um pouco irônico que tanto os liberais quanto os conservadores cometem o mesmo erro. Ambos assumem que algo digno da palavra de Deus seria diferente do que realmente temos. Aqueles acentuam as marcas humanas e as tornam absolutas. Os outros desejariam que as marcas humanas não fossem tão pronunciadas quanto de fato são. Eles

---

<sup>701</sup> Com a exceção de alguns críticos textuais, os evangélicos aparentemente fogem das ciências bíblicas (como a arqueologia) que potencialmente podem descobrir coisas que questionem as interpretações tradicionais do evangelicalismo, principalmente a inerrância.

<sup>702</sup> Aceitando a data tradicional do êxodo (1446 AEC.) a queda de Jericó seria ao redor de 1400 AEC. Aceitando a data tardia (1260 AEC), a queda dos muros seria ao redor de 1220 AEC. Em qualquer dos casos, o consenso crítico é que Jericó já estava desocupada e em ruínas. A pesquisa arqueológica mais recente e unanimemente aceita datou os resquícios de muros em 1550 AEC. Cf. KENYON, Kathleen M. **Digging Up Jericho**: The Results of the Jericho Excavations 1952–1956. New York: Praeger/Ersnt Benn, 1957.

compartilham uma opinião semelhante de que nada digno de ser chamado de palavra de Deus seria tão comum, tão humano, tão reconhecível.<sup>703</sup>

Assim, para Enns, ao invés da teologia evangélica tentar responder ponto a ponto essas questões, como historicamente tem tentado (sem sucesso<sup>704</sup>, aliás, pelo menos no contexto acadêmico teológico mundial), é necessária uma “reformatação” das nossas expectativas de como a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo, deve se comportar.

Essa reformatação é uma readequação das expectativas e pressuposição que temos com relação ao texto bíblico, reconhecendo se tratar de um livro profundamente arraigado aos contextos e padrões de pensamento locais e históricos que o produziram, e que se ela é a Palavra de Deus para nós, Deus precisa falar conosco de maneiras que nós possamos entender. Nesse contexto, Enns sugere o que ele denomina “modelo encarnacional da Escritura”:

Tanto como Cristo é Deus e humano, assim também a Bíblia. Em outras palavras, devemos pensar na Bíblia da mesma maneira que os cristãos pensam sobre Jesus. Os cristãos confessam que Jesus é Deus e humano ao mesmo tempo. Ele não é meio-deus e meio humano. Ele não é às vezes um e às vezes outro. Ele não é essencialmente um e apenas aparentemente o outro. [...] Essa maneira de pensar em Cristo é análoga a maneira de pensar na Bíblia. Da mesma forma que Jesus é – tem que ser - Deus e humano, a Bíblia também é um livro divino e humano. Embora Jesus fosse "Deus conosco", ele ainda assumiu completamente os ornamentos culturais do mundo em que ele vivia. Na verdade, isso é o que está implícito em "Deus conosco". [...] Jesus era um judeu do primeiro século. As línguas de seu tempo (hebraico, grego, aramaico) eram suas línguas. Os costumes eram seus costumes. Ele se encaixava, ele pertencia, ele era um deles. Assim, também, a Bíblia. Ela pertence aos mundos antigos que a produziram. Ela não era um livro abstrato, de outro mundo, caído do céu. Ela estava conectada e, portanto, falava com aquelas culturas antigas. As qualidades enculturadas da Bíblia, portanto, não são elementos extras que podemos descartar para chegar ao ponto real, as verdades atemporais. Em vez disso, precisamente porque o cristianismo é uma religião histórica, a palavra de Deus reflete os vários momentos históricos em que a Escritura foi escrita. Deus atuou e falou na história. À medida que aprendemos mais e mais sobre essa história, devemos abordar as implicações dessa história para a forma como vemos a Bíblia, ou seja, o que devemos esperar dela.<sup>705</sup>

---

<sup>703</sup> Orig.: *It is somewhat ironic, it seems to me, that both liberals and conservatives make the same error. They both assume that something worthy of the title word of God would look different from what we actually have. The one accents the human marks and makes them absolute. The other wishes the human marks were not as pronounced as they were. They share a similar opinion that nothing worthy of being called God's word would look so common, so human, so recognizable.* P 32.

<sup>704</sup> Mendonça e Velasques Filho trazem uma tentativa evangélica brasileira de responder a contradições encontradas no texto bíblico ao mencionar o trabalho mimeografado do pastor metodista Flavio Almeida intitulado “Inerrância”, de 1982. Cf. MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 127-128.

<sup>705</sup> Orig.: *As Christ is both God and human, so is the Bible. In other words, we are to think of the Bible in the same way that Christians think about Jesus. Christians confess that Jesus is both God and human at the same time. He is not half-God and half-human. He is not sometimes one and other times the*

A questão para Enns não é uma questão de SE a Bíblia é a Palavra de Deus, mas sim de COMO ela o é. Vários escritos de Enns subsequentes elaboram estes pontos, mas alguns elementos são dignos de destaque.

A abordagem encarnacional de Enns segue o modelo da “Acomodação” de João Calvino<sup>706</sup>, conforme nota Franke (em seu já mencionado ensaio<sup>707</sup>) e diversos outros autores que buscam uma abordagem construtiva e positiva da crítica bíblica com o evangelicalismo. Vejamos:

Isto é o que significa Deus falar em determinado momento e lugar - ele entra no mundo das pessoas. Ele fala e age de maneiras que fazem sentido para elas. Isso é certamente o que significa Deus se revelar às pessoas - ele acomoda, condescende, encontra-as onde estão. A frase “palavra de Deus” não implica a desconexão do ambiente das pessoas. De fato, se pudermos aprender uma lição da encarnação de Deus em Cristo, ela exige exatamente o oposto. E se Deus estava disposto e pronto para adotar um modo de pensar antigo, nós realmente possuímos uma visão muito inferior das Escrituras, se, de fato, acharmos isso um ponto constrangedor. Nós não entenderemos a Bíblia se deixarmos de lado ou minimizarmos o seu cenário cultural, mesmo que esse cenário nos perturbe. Devemos, em vez disso, aprender a agradecer que Deus veio a eles, tal como ele fez mais plenamente em Belém, muitos séculos depois. Devemos resistir à noção de que o fato de Deus se inculturar está de alguma forma “abaixo dele”. É exatamente assim que ele mostra seu amor ao mundo que ele fez.<sup>708</sup>

---

*other. He is not essentially one and only apparently the other. [...] This way of thinking of Christ is analogous to thinking about the Bible. In the same way that Jesus is—must be—both God and human, the Bible is also a divine and human book. Although Jesus was “God with us,” he still completely assumed the cultural trappings of the world in which he lived. In fact, this is what is implied in “God with us.” [...] Jesus was a first-century Jew. The languages of the time (Hebrew, Greek, Aramaic) were his languages. Their customs were his customs. He fit, he belonged, he was one of them. So, too, the Bible. It belonged in the ancient worlds that produced it. It was not an abstract, otherworldly book, dropped out of heaven. It was connected to and therefore spoke to those ancient cultures. The encultured qualities of the Bible, therefore, are not extra elements that we can discard to get to the real point, the timeless truths. Rather, precisely because Christianity is a historical religion, God’s word reflects the various historical moments in which Scripture was written. God acted and spoke in history. As we learn more and more about that history, we must gladly address the implications of that history for how we view the Bible, that is, what we should expect from it. ENNS, Peter, 2005, Ebook, par. 9.25, 26, 27.*

<sup>706</sup> A doutrina é bastante comum em diversos “gigantes” da teologia do passado, mas sua formulação mais famosa se encontra em Calvino, e falaremos dela na discussão do capítulo 4, a seguir. Cf. CALVIN, John. **Institutes of the Christian Religion**, trad. Inglesa de Henry Beveridge. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 1.13.1 e 1.17.13, 1845. Disp. em: <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes/>>. Acesso em 10 dez. 2018.

<sup>707</sup> FRANKE, John R. Recasting Inerrancy: The Bible as Witness to Missional Plurality. In: MERRICK; GARRET, 2013, (Ebook Version), par. 12.23 e passim.

<sup>708</sup> Orig.: *This is what it means for God to speak at a certain time and place—he enters their world. He speaks and acts in ways that make sense to them. This is surely what it means for God to reveal himself to people—he accommodates, condescends, meets them where they are. The phrase word of God does not imply disconnectedness to its environment. In fact, if we can learn a lesson from the incarnation of God in Christ, it demands the exact opposite. And if God was willing and ready to adopt an ancient way*

Kenton Sparks, biblista da Eastern University é outro autor evangélico que propõe uma abordagem construtiva e positiva do uso da crítica bíblica pela teologia evangélica. Sparks vai ainda um pouco mais longe que Enns, afirmando que a Bíblia acomoda-se até às “falsas visões humanas”<sup>709</sup>, relacionando essa afirmação ao próprio Calvino. Ambos os autores são resolutos em afirmar que a acomodação é a inexorável realidade de um Deus infinito que quer se revelar a criaturas finitas. Sendo a nossa realidade a de criaturas finitas em comunicação com um Deus infinito através de sua revelação histórica, a comunicação de Deus com seu povo não é necessariamente inerrante, mas “adequada”, conforme ele explica:

Se nos achamos satisfeitos com a comunicação bastante adequada vivida em nossa vida cotidiana, e se esse discurso nos serve toleravelmente bem, então, por que devemos esperar ou mesmo exigir, como muitos evangélicos conservadores, uma Bíblia inerrante? Uma resposta pode ser que Deus criou a Bíblia e que simplesmente esperamos mais de Deus do que de seres humanos: Deus não erra, portanto, a Bíblia não contém erros. Em um nível, acredito que esse raciocínio é sadio. No entanto, não acredito que possamos ignorar tão facilmente que Deus escolheu falar ao público humano através de autores humanos na linguagem humana diária. Por conseguinte, seria possível que Deus tenha escolhido falar com os seres humanos através de palavras **adequadas** e não inerrantes, e seria possível que ele tenha feito isso porque os seres humanos são **leitores adequados** e não inerrantes? Poderia ser o próprio auge da sabedoria divina, da sabedoria inerrante, que Deus nos fale de um horizonte humano adequado e não de seu ponto de vista divino e inerrante? Antes de pressupor que tipo de discurso Deus deve nos oferecer, talvez devamos considerar cuidadosamente o próprio discurso para ver o que ele fez na Escritura.<sup>710</sup>

Interessantemente, Sparks e Enns fogem de uma abordagem de “tolerar” os achados da crítica bíblica e tentar explicá-los, mas antes os abraçam positivamente, como sinais essenciais da revelação de um Deus infinito:

---

*of thinking, we truly hold a very low view of Scripture indeed if we make that into a point of embarrassment. We will not understand the Bible if we push aside or explain away its cultural setting, even if that setting disturbs us. We should, rather, learn to be thankful that God came to them just as he did more fully in Bethlehem many, many centuries later. We must resist the notion that for God to enculturate himself is somehow beneath him. This is precisely how he shows his love to the world he made.* ENNS, 2005, Ebook, par. 11.235.

<sup>709</sup> SPARKS, 2008, Ebook, par. 17.21.

<sup>710</sup> Orig.: *If we find ourselves satisfied with the quite adequate communication experienced in our everyday life, and if that discourse serves us tolerably well, then why should we expect or even demand—as many conservative evangelicals do—an inerrant Bible? One answer might be that God authored the Bible and that we simply expect more from God than from human beings: God does not err, therefore the Bible contains no errors. On one level, I believe that this reasoning is sound. Yet I do not believe that we can so easily overlook that God has chosen to speak to human audiences through human authors in everyday human language. Is it therefore possible that God has selected to speak to human beings through adequate rather than inerrant words, and is it further possible that he did so because human beings are adequate rather than inerrant readers? Might it be the very height of divine wisdom, of inerrant wisdom, for God to speak to us from an adequate human horizon rather than from his divine, inerrant viewpoint? Before we presuppose what kind of discourse God must offer us, perhaps we should carefully consider the discourse itself to see what he has done in Scripture.* SPARKS, 2008, (Ebook) par. 11.78.

Que a Bíblia, a cada página, mostra o quão conectada ela é com o seu próprio mundo, é uma consequência necessária de Deus encarnando-se. Quando Deus se revela, ele sempre o faz às pessoas, o que significa que ele tem que falar de maneiras que elas irão entender. As pessoas são sujeitas ao tempo, então Deus adota esta característica se ele deseja se revelar. [...] É essencial para a própria natureza da revelação que a Bíblia não seja única com relação ao seu ambiente. A dimensão humana da escritura é essencial para o seu “ser” Escritura.<sup>711</sup>

E para Enns, essa dimensão “encarnada” da Bíblia, que a situa no tempo e no espaço e se expressa conforme os entendimentos históricos, científicos e limitações temporais do contexto cultural humano que no-la deu, deve ser vista como bênção e expressão do amor de Deus:

É precisamente pelo fato de o Filho se tornar humano é que Deus demonstra seu grande amor para conosco. Seria muito dizer, então, que precisamente a natureza humana da Escritura é, da mesma forma, um presente e não um problema?<sup>712</sup>

Além disso, Enns e Sparks defendem que o requisito fundamental para que o evangelicalismo avance nessa direção é que não se espere que a Bíblia satisfaça as exigências de precisão científica e as noções de historiografia que temos hoje, fruto de uma sociedade pós-iluminista profundamente influenciada pelo positivismo. Em vez disso, precisamos respeitar o texto bíblico como Deus nos deixou, com suas idiossincrasias e peculiaridades, que são marcas de sua divindade encarnada na humanidade.

Assim, Peter Enns e Kenton Sparks nos fornecem dois exemplos de autores evangélicos que abraçam a crítica bíblica de modo construtivo e positivo, ambos adotando a posição historicamente cristã de que a Bíblia é ao mesmo tempo divina e humana, assim como Jesus Cristo. A abordagem encarnacional, baseada numa cristologia sólida, nos parece o melhor caminho para o evangelicalismo superar a dificuldade perene que parece ter com o método histórico-crítico, e tal caminho já foi desenhado, como veremos na conclusão a seguir e também na conclusão final deste trabalho.

---

<sup>711</sup> ENNS, 2005, (Ebook), par. 9.41, 42.

<sup>712</sup> ENNS, 2005, (Ebook), par. 9. 56.



### 4.3 DISCUSSÃO DO CAPÍTULO 4

A Bíblia Sagrada tem estado no centro da religião cristã desde o fechamento do cânon, mas o papel que representa para a fé evangélica é, de vários modos, diferente do que para outras tradições cristãs. O biblicismo, conforme as definições que vimos neste trabalho argumentam, é uma das marcas do ser evangélico, e na prática significa que uma preocupação constante para o crente evangélico é ser fiel à Bíblia.

Longuini Neto propõe um diálogo interessante sobre o tema, convidando primeiramente o inglês John Stott, importante líder evangélico e redator do Pacto de Lausanne, a contribuir sobre este “ser bíblico” como indicativo do espírito evangélico:

Não basta somente ser um evangélico; também é essencial manter o testemunho de fé evangélico. Pois a fé evangélica não é alguma variação excêntrica do cristianismo histórico, pelo contrário, na nossa convicção é o cristianismo em sua mais pura e primitiva forma [...] Nossa preocupação primária como evangélicos é sermos bíblicos.<sup>713</sup>

Stott continua, deixando claro que ser bíblico, para ele, significa “crer certo”. No entanto, crer certo não é uma tarefa estática, mas sim dinâmica.

Se, portanto, puder ser provado para nós nas Escrituras que alguma de nossas crenças está errada, nós estaremos prontos para modificá-la ou suprimi-la imediatamente. De fato, a principal marca do autêntico evangélico é a determinação para submeter-se à Escritura de corpo e alma, junto com uma prévia confiança para submeter-se a qualquer coisa que, na perspectiva da Escritura, possa demonstrar ensinamento.<sup>714</sup>

A Bíblia é, dentre muitas definições possíveis, um manual de “crenças corretas” para o evangélico. Estas normalmente são entendidas em termos de doutrinas: doutrina do pecado, da salvação, da Escritura. Entende-se, para o evangélico, que a Bíblia “demonstre ensinamento” dessas doutrinas, por isso elas devem ser cridas, vividas, praticadas.

Longuini traz, então, uma contribuição latino-americana para a conversa. Paul Freston, inglês radicado no Brasil, faz uma crítica à maneira que este “ser bíblico” normalmente funciona no meio evangélico, e propõe uma agenda positiva: o que uma vez se creu como certo, pode ser passível de mudança.

Nas nossas comunidades evangélicas valoriza-se, e com razão, o ser bíblico. Na prática, porém, esse atributo funciona de uma forma estranha. Ele é visto

<sup>713</sup> STOTT, John. In: ALLAN, J. D. **The Evangelicals**: An Illustrated History. Exeter, U.K.: Paternoster, 1989. p. 141, apud LONGUINI, 2002, p. 25.

<sup>714</sup> STOTT, John. In: ALLAN, 1989. p. 141, apud LONGUINI, 2002, p. 25.

como uma **posse da comunidade**, da qual alguns talvez queiram divergir. Para evitar que isso ocorra **as fronteiras são vigiadas** [...] O ser bíblico como uma posse nossa torna esse conceito essencialmente negativo e limitante [...]. Ser bíblico, pelo contrário, deveria ser visto não como uma posse, mas como uma agenda. Uma agenda positiva [...] Não é uma insígnia que ostentamos, mas uma **aspiração piedosa** de nossa alma e nossa mente [...]. Se, em nível pessoal, ser bíblico é uma aspiração que sempre se realiza imperfeitamente, o mesmo vale em nível comunitário [...]. Dessa forma, ser evangélico, na prática, equivale a inserir-se dentro de uma determinada tradição, definida como evangélica. Ser evangélico, nesse sentido, deveria significar ser radicalmente bíblico.<sup>715</sup> (Grifos nossos)

Ser bíblico, para Freston, deve ser uma aspiração piedosa, e não uma tarefa concluída e que agora é posse de uma comunidade de fé. Ser radicalmente bíblico significa levar a Bíblia com tamanha seriedade a ponto de mudar de crenças se elas forem realmente mais bíblicas do que as crenças antigas.

Para isso, a tarefa interpretativa da igreja e da teologia deve ser enfatizada, e não suprimida. E qual o critério para que as interpretações possam ser julgadas como procedentes, ou mais bíblicas do que as interpretações anteriores? Freston dá a sua sugestão, ecoando séculos de tradição cristã:

Quais as implicações do desejo de ser radicalmente bíblico para nosso uso da Bíblia como indivíduos e como comunidades? [...] Em primeiro lugar, ao invés de feticizar a Bíblia, honrando-a como símbolo, temos que levá-la a sério, por meio do trabalho árduo de interpretação e aplicação. Levar a Bíblia a sério nas suas duas dimensões: **i) como livro humano**, produto histórico e cultural **que participa do grande princípio cristão da encarnação**, e que por isso exige a aquisição de uma certa cultura bíblica (pelo menos compatível com o nosso nível de cultura geral) e exige que façamos a ponte com o nosso contexto (a contextualização não é um adendo opcional, mas é parte integral da tarefa de ser bíblico; não se pode ser bíblico apenas estudando a Bíblia!); e **ii) como livro divino**, normativo, que exige a meditação séria e a obediência criativa.[...] Devemos aplaudir tudo o que for bíblico, onde quer que se encontre (inclusive entre cristãos não-evangélicos ou entre não-cristãos)... O meu critério de colaboração não será que o outro tenha a mesma doutrina que eu tenho a respeito da Bíblia, mas será a medida em que o outro esteja de fato sendo bíblico.<sup>716</sup>

Freston, um evangelical – ou seja, alguém identificado com o Espírito de Lausanne e com a Teologia da Missão Integral – defende precisamente o ponto que tentamos expor ao final deste capítulo: o reconhecimento de que a Bíblia é, ao mesmo tempo, livro divino e humano, ou seja: **é uma revelação encarnada**.

Assim, considerando-se o caráter dinâmico da aspiração evangélica de “ser bíblico” e de “crer certo”, cremos que há elementos suficientes para afirmar que o evangelicalismo necessita ajustar suas crenças sobre a própria Escritura e sobre a

<sup>715</sup> LONGUINI, 2002, p. 25-26.

<sup>716</sup> FRESTON, Paul. **Fé Bíblica e Crise Brasileira**. São Paulo, ABU. 1992, apud LONGUINI, 2002, p. 25.



correta maneira de interpretá-la, ou seja, reconhecendo como ponto de partida a natureza dual – divina e humana, encarnada – da revelação escrita de Deus para o seu povo.

#### **4.3.1 O criacionismo como supressão da dimensão encarnada da Bíblia**

Quando há a supressão de uma das duas dimensões da Bíblia, a teologia cristã incorre em desvios. Brakemeier já alertou que noções de “inspiração verbal” que tentam excluir a participação humana na redação da Bíblia devem ser rejeitadas, pois estão flagrantemente em conflito com a própria natureza do texto bíblico, e nega-se aos autores a qualidade de testemunhas, que eles próprios alegam ter sido, em muitos casos.<sup>717</sup>

Acreditamos que o Criacionismo se trata, em última análise, deste desvio. Nega-se a participação humana na feitura da revelação escrita de Deus, humanos estes localizados no tempo e no espaço, que tinham cultura, experiências, vizinhos, e com eles compartilhavam cultura, experiências e ideias. Estes elementos são desvendados pelo que se chamou de método histórico-crítico, que desta forma, deve ser entendido como uma ferramenta dada por Deus para desvendar o caráter encarnado da revelação escrita.

É claro que houve exageros no emprego do método histórico-crítico, e eles devem ser apontados. Brakemeier aponta aqueles cometidos em nome do programa de “demitologização” de Rudolf Bultmann (1884-1976), despindo a fé cristã de qualquer tipo de base histórica, bem como aqueles cometidos pela teologia liberal do séc. XIX, que de fato, tentou “substituir a fé pela razão”.<sup>718</sup>

Ironicamente, no entanto, a teologia evangélica do tipo criacionista e inerrantista também sujeita a Bíblia à razão, ao buscar encontrar “provas” de que o texto é inspirado, seja através de antecipações científicas que abusam do texto e o investem de significado que em teoria permaneceu oculto até ser revelado pela ciência do séc. XX, ou por encontrar na arqueologia ou história fatos que “a comprovem”, como no caso do “E a Bíblia Tinha Razão”. Este caminho está fadado ao fracasso, e

---

<sup>717</sup> BRAKEMEIER 2003, p. 35.

<sup>718</sup> BRAKEMEIER, 2003, p. 47.

cabe à teologia evangélica encontrar um caminho em meio a este dilema. Nas palavras de John Walton, um biblista evangélico

Ao lermos o texto a partir de ideias modernas, diminuimos sua autoridade e o comprometemos, conferindo autoridade para nós mesmos e para as nossas ideias. Isso é especialmente verdadeiro quando interpretamos o texto como se eles estivesse se referindo à ciência moderna, da qual tanto o autor quanto o público não tinha conhecimento. O texto não pode significar o que ele nunca significou. Suas afirmações podem convergir com a ciência moderna, mas não transformam a ciência moderna em palavra final.<sup>719</sup>

O caminho que nos parece apropriado é a recuperação de uma teologia encarnacional aplicada à Bíblia, o que alguns evangélicos já tem feito.

#### 4.3.2 A encarnação e a acomodação

A Bíblia compartilha visões pré-científicas do cosmos com outros povos do Antigo Oriente Próximo, e isso é amplamente conhecido, através do trabalho arqueológico e histórico dos últimos duzentos anos. Tais concepções transparecem facilmente em diversos textos do Antigo e do Novo Testamento: o firmamento como estrutura sólida destinada a “segurar” as “águas de cima” (Gênesis 1:7), a posição do sol, lua e estrelas “presos” ao firmamento, a forma da terra, etc. Os evangélicos, como vimos, costumam se prender a interpretações “concordistas” destes textos, procurando saber “onde estariam essas águas de cima?”. Afinal, a Bíblia tem interpretação “simples e direta”, como vimos em Hodge, e revela informações inerrantes (CSBI). E assim começam as ginásticas com o texto bíblico e com a própria realidade, conforme vimos em Henry Morris e sua teoria do “lençol de vapor d’água”.

Para evitar este tipo de agenda, a teologia evangélica necessita urgentemente resgatar um princípio histórico do cristianismo: o “princípio da acomodação”. Presente desde Orígenes, Calvino é tido como aquele que o articulou de forma mais memorável:

O Espírito Santo não tinha a intenção de ensinar a astronomia, e, ao propor a instrução comum para as pessoas mais simples e sem instrução, fez uso por Moisés e outros profetas da linguagem popular, para que ninguém pudesse abrigar-se sob o pretexto de obscuridade, como vemos muito prontamente às vezes os homens fingindo uma incapacidade de entender, quando algo profundo ou recôndito é submetido ao seu conhecimento. Assim, como Saturno, embora maior que a lua, não o é para o olho devido a sua

---

<sup>719</sup> WALTON, John. **O Mundo Perdido de Adão e Eva**. Tradução de Rodolfo Amorim de Souza. Viçosa, MG: Ultimato, 2016, p. 21.

distância maior, o Espírito Santo prefere falar infantilmente a ser ininteligível para os humildes e ignorantes.<sup>720</sup>

Segundo o reformador, o autor do Gênesis utilizou linguagem adequada à época para comunicar profundas verdades teológicas ao seu povo. Dessa forma, usou cosmologia e “ciência” antiga, para falar de verdades divinas.

Tal princípio tem sido repetido por alguns evangélicos hoje, mas ainda necessita de mais exposição. Denis Lamoureux, um biólogo-teólogo canadense e evangélico conservador, propõe um princípio hermenêutico que busca, inclusive, reter a noção evangélica de inerrância, qualificando-a:

[...] passagens nas Escrituras que lidam com o mundo físico apresentam uma **Mensagem de Fé** e uma **ciência incidental antiga**. Conforme este princípio interpretativo, a inerrância bíblica está na Teologia Divina, e não nas declarações que faz sobre a natureza. A qualificação de ciência antiga como “incidental” não significa que ela não é importante. A ciência nas Escrituras é vital para transportar as verdades espirituais. Ele atua como um copo ou recipiente que oferece “águas vivas” (João 4:10). No entanto, a palavra **incidental** carrega o significado de “aquilo que está ao lado” e “acontecendo em conexão com algo mais importante.” Em outras palavras, a ciência antiga na Escritura está “ao lado” do “mais importante”: a Mensagem de Fé.<sup>721</sup> (grifos originais)

---

<sup>720</sup> Orig.: *The Holy Spirit had no intention to teach astronomy; and, in proposing instruction meant to be common to the simplest and most uneducated persons, he made use by Moses and the other Prophets of popular language, that none might shelter himself under the pretext of obscurity, as we will see men sometimes very readily pretended an incapacity to understand, when anything deep or recondite is submitted to their notice. Accordingly, as Saturn though bigger than the moon is not so to the eye owing to his greater distance, the Holy Spirit would rather speak childishly than unintelligibly to the humble and unlearned.* CALVIN, John. **Commentary on the Book of Psalms**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949, vol.5, p. 184, Comentário do Salmo 136. Tradução nossa.

Disponível em <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom12.pdf>>. Acesso em: 19 Out. 2018.

<sup>721</sup> Orig.: [...] “passages in Scripture that deal with the physical world feature both a Message of Faith and an incidental ancient science. According to this interpretive principle, biblical inerrancy rests in Divine Theology, and not in statements referring to nature. Qualifying ancient science as “incidental” does not mean it is unimportant. The science in Scripture is vital for transporting the spiritual truths. It acts as a cup or vessel that delivers “living waters” (John 4:10). However, the word incidental carries meanings of “that which happens to be alongside” and “happening in connection with something more important.” In other words, the ancient science in Scripture is “alongside” the “more important” Message of Faith.” LAMOUREUX, Denis. **I Love Jesus & I Accept Evolution**. Eugene: Wipf & Stock, 2009. p. 45.

Lamoureux nos apresenta um diagrama de seu princípio hermenêutico, chamado “Princípio da Mensagem-Incidente” (Fig. 5):

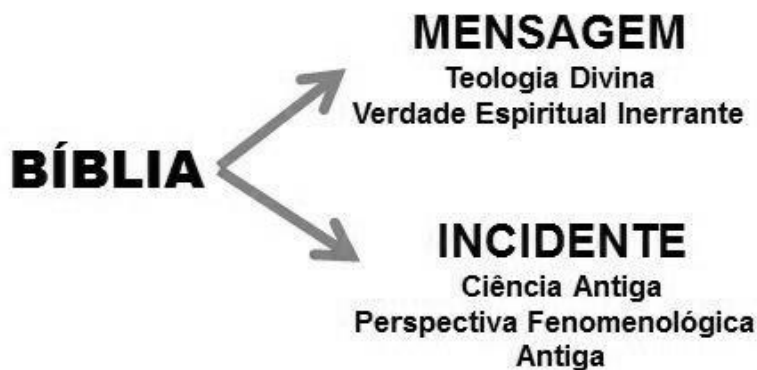


Figura 5 - Princípio “Mensagem-Incidente” (Message-Incident Principle). Cf. Lamoureux, 2009, p. 45.

Ou seja, segundo o princípio de Lamoureux, a Bíblia traz uma mensagem de fé que contém teologia divina, com mensagens espirituais inerrantes, mas que por vezes encontra-se envolta por uma roupagem “incidental”, mediada pela cultura, linguagem e inclusive, noções científicas antigas, que, nesse caso, estão sob uma perspectiva fenomenológica.

[...] o propósito da Escritura não é revelar a estrutura real dos céus. Em vez disso, ao afirmar que "O firmamento proclama a obra das mãos de Deus" no Salmo 19, o Santo Espírito emprega uma noção astronômica antiga como um vaso para revelar a inerrante verdade teológica de que os céus refletem um planejamento inteligente e este aponta para o Criador.<sup>722</sup>

John Walton é outro evangélico conservador que faz uso deste princípio de forma a preservar noções evangélicas de inerrância:

[...] proponho que nossas afirmações doutrinárias sobre a Escritura (autoridade, inerrância, infalibilidade, etc.) se vinculem à mensagem intencionada pelos comunicadores humanos (como concedida pelo comunicador divino). Isso não significa dizer que acreditamos em tudo o que eles acreditavam (eles acreditavam de fato que havia um céu sólido), mas que estamos comprometidos com o ato comunicativo. Uma vez que toda mensagem se fundamenta em sua linguagem e cultura, é importante fazer a diferença entre o que pode ser inferido que os comunicadores acreditavam e o foco de seu ensinamento intencionado. Então, por exemplo, não é surpresa que Israel acreditava em um céu sólido nem que Deus tenha acomodado sua comunicação a este modelo ao dialogar com Israel. Porém, uma vez que a

<sup>722</sup> Orig.: [...] “the purpose of Scripture is not to reveal the actual structure of the heavens. Rather, by stating that “the firmament proclaims the work of God’s hands” in Ps 19, the Holy Spirit employs an ancient astronomical notion as a vessel to reveal the inerrant theological truth that the heavens reflect intelligent design and point to the Creator.” LAMOUREUX, 2009, p. 58.

mensagem do texto não é uma afirmação sobre a verdadeira forma da geografia cósmica, podemos rejeitar esses detalhes de forma segura, sem comprometermos a autoridade ou a inerrância da Escritura. Tal geografia cósmica está no grupo de crenças dos comunicadores que é empregado na estrutura de sua comunicação, não no conteúdo de sua mensagem. [...] Deixar de lado tais ideias culturalmente vinculadas não compromete a autoridade nem a mensagem do texto.<sup>723</sup>

Para fazer esta distinção, do que pode ser deixado de lado como incidental e o que não, Walton enfatiza a necessidade de compreender-se o gênero literário em questão:

O gênero também é parte da estrutura de comunicação e é, portanto, culturalmente vinculado. Devemos considerar os aspectos culturais e a forma de gênero antes que possamos entender de forma apropriada as intenções do comunicador.<sup>724</sup>

Assim, saberemos distinguir o que o texto realmente “afirma” e o que não:

[...]. A autoridade e a inerrância do texto são - e tradicionalmente têm sido - vinculadas àquilo que este afirma. Essas afirmações não são de natureza científica. Ele não diz que pensamos com nossas entranhas (embora ele comunique nestes termos, por ser essa a crença da audiência antiga). Ele não afirma que havia águas acima. [...] Se a comunicação do texto adota a "ciência" e as ideias que todos no mundo antigo acreditavam (como o fez com a fisiologia e as águas acima), então não deveríamos considerá-las como revelação oficial ou afirmação do texto.<sup>725</sup>

O texto bíblico, dessa forma, é encarnado. É divino e humano, condicionado por elementos incidentais. Deus se acomoda à humanidade a fim de se comunicar, e isso é da própria natureza do conceito de “revelação”.

Tal princípio é afirmado pela teologia cristã há séculos como sendo basilar, sendo uma realidade personificada na própria encarnação de Jesus Cristo,

o qual, subsistindo em forma de Deus, não considerou o ser igual a Deus coisa a que se devia aferrar, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. (Filipenses 2:5-8, v. AA).

“O verbo se fez carne” – tanto a palavra escrita quanto o Logos divino. E esta é a Palavra que Deus nos deu: culturalmente condicionada, e por isso humana, e divinamente inspirada.

<sup>723</sup> WALTON, 2016, p. 19-20. Tradução adaptada por nós, pois a original contém incorreções.

<sup>724</sup> WALTON, 2016, p. 20.

<sup>725</sup> WALTON, 2016, p. 20.



## 5 CONCLUSÃO

Falar de Charles Darwin e sua teoria da evolução das espécies é sempre uma tarefa que consome muitas e muitas páginas, pois, além da necessidade de se entender o contexto histórico do desenvolvimento de suas ideias, as implicações da sugestão do naturalista inglês mexem nas bases do pensamento ocidental sobre o ser humano e a natureza. Estas concepções antropológicas e de natureza estão historicamente ancoradas na narrativa judaico-cristã da criação, e o trabalho de reconstrução destas bases pelas diversas tradições religiosas de certa forma é uma tarefa ainda incompleta, dadas as dificuldades que a ciência evolutiva ainda enfrenta diante da sociedade. De forma especial, a teologia evangélica é sem dúvida aquela que ainda dá os primeiros passos em direção a esta reconstrução, e nossa tarefa neste trabalho foi precisamente uma tentativa de desvendar o porquê disso. Isso nos levou a uma série de questões que, às custas da paciência do leitor, estão inexoravelmente envolvidas, e que por si só, representam outros universos de complexidades. Tentamos mapear este complexo caminho através dos capítulos 2, 3 e 4 deste trabalho, que aqui recapitulamos brevemente:

Vimos no capítulo 2 como as categorias de “ciência” e “religião” são complexas de serem analisadas e como por boa parte da história intelectual dos últimos séculos estavam implicadas uma com a outra em um empreendimento chamado Teologia Natural. Analisamos também que este é o pano de fundo adequado para analisar-se o evento Charles Darwin, pois o horizonte teológico no qual estava inserido era a Teologia Natural Inglesa do séc. XIX, que passara pela físico-teologia de Ray e Paley, mas que já estava em outro estágio após os Tratados de Bridgewater. Vimos que a teologia evangélica da época soube articular respostas à Darwin que foram tanto positivas quanto negativas, um panorama bastante diferente do que aconteceu anos mais tarde no contexto do evangelicalismo norte-americano.

Isso nos levou ao capítulo 3, onde analisamos o movimento evangélico a partir de seus pressupostos e contexto histórico-intelectual, até o *modus vivendi* tipicamente norte-americano que se cristalizou no início do século XX sob influência do movimento fundamentalista e suas tendências anti-intelectuais e separatistas. De modo importante, trabalhamos as correntes filosóficas que determinam sua abordagem à Bíblia e à realidade, a saber, o Realismo do Senso Comum Escocês e o raciocínio

baconiano indutivo. Abordamos a tentativa de renovação do movimento evangélico através do centro gravitacional do Seminário Fuller até a importação deste protestantismo de missão a terras latino-americanas. Em Lausanne, 1974, vimos que essas tensões entre o evangelicalismo importado e aquele que havia se miscigenado e nascido na América Latina entraram em choque, dando origem a Teologia da Missão Integral, e argumentamos que esta perdeu a oportunidade de se constituir em uma verdadeira renovação evangélica como intentou ser o Seminário Fuller e os neo-evangélicos.

No capítulo 4, vimos que essa influência do fundamentalismo nunca verdadeiramente se perdeu completamente junto ao evangelicalismo, pois o movimento criacionista e sua típica leitura bíblica são até hoje muito influentes no evangelicalismo brasileiro e mundial. Analisamos aspectos do movimento, sua típica abordagem bíblica e sua concepção de “ciência”, que busca na Bíblia informações científicas que descrevam o mundo e que confirmem a veracidade do próprio livro sagrado. Após, analisamos a doutrina da inerrância das Escrituras, bastante cara para o movimento evangélico, e analisamos propostas de reestruturação desta doutrina, algumas que levam com seriedade o método histórico-crítico, que está na base das dificuldades evangélicas com a interpretação bíblica e com a própria atividade científica.

Ao final deste percurso, a análise do panorama histórico do primeiro capítulo que nos levou a conhecer a obra de Darwin e a análise dos capítulos 3 e 4, quando conhecemos mais de perto a maneira de pensar e viver a fé evangélica nos leva a querer sublinhar dois pontos em especial, e esperamos que justifiquem tamanho trajeto percorrido até aqui:

- 1) A teologia evangélica apresenta dificuldades em compreender a ação divina na natureza se esta se der através de causas secundárias.

O movimento da físico-teologia de Paley se tratava exatamente disso: um argumento que demonstrasse Deus agindo diretamente, criando as complexidades e engenhosidades da natureza através de intervenções diretas. Essa conclusão derivava nem tanto de uma leitura literalista da Bíblia, mas sim devido a falta de um mecanismo que pudesse dar conta do aparecimento dessas complexidades. Com Darwin, este mecanismo foi desvendado, e aqueles que foram capazes de celebrar a descoberta do naturalista entenderam exatamente isso: Deus não só faz as coisas, mas faz com que as coisas façam-se a si mesmas (Kingsley). Como vimos, a noção



de que Deus operava através de leis naturais fez parte da “evolução” da compreensão da ação divina no mundo, e muitos foram capazes de entender Darwin dessa maneira – e até hoje entendem a evolução como a maneira que Deus usa para criar. Mas muitos outros, principalmente evangélicos, não foram capazes de compreender a ação divina dessa forma, e não o são até hoje. Deus é frequentemente identificado como o autor de coisas que “a ciência não consegue responder” – ou que o comunicador não consegue entender – o famoso deus-das-lacunas. Assim, temos por exemplo, a frequente exclamação diante de uma paisagem de extrema beleza na natureza, por exemplo, cachoeiras e montanhas: “Só mesmo Deus para fazer algo assim tão belo...” Ora, sabemos perfeitamente quais os mecanismos naturais que esculpiram tal paisagem, quais as leis da física e processos de erosão envolvidos. As explicações de processos causam, mesmo que muitos não admitam, um certo desconforto no fiel evangélico mediano. Elas parecem relegar Deus a um segundo plano, ou deixam-no desempregado. Ora, porque sabemos dos mecanismos que a esculpiram, uma bela paisagem deixa de ser uma obra de Deus?

Evangélicos em geral tem dificuldades de conciliar a ação de Deus como causa primária que age através de causas secundárias. Um dos possíveis motivos para isso é a falta de estímulo por parte das igrejas e lideranças evangélicas a conhecer a obra dos pais da Igreja, e um deles se mostraria extremamente relevante para compreensão desse tema por parte dos evangélicos: Tomás de Aquino, que ao anunciar sua “segunda via” para o conhecimento de Deus, lançou luz sobre como Deus age através de causas secundárias: Deus é a causa eficiente; as outras causas só tem poder de serem causas por meio da causa eficiente primária – o próprio Deus.<sup>726</sup> Assim, Deus pode agir livremente na natureza através de causas que a ciência estuda e explica, pois somente a “fonte do ser” fornece base ontológica para que causas sejam eficientes. Mesmo afirmando terem a Bíblia em alta estima, perdeu-se a dimensão bíblica de Deus não apenas como Criador, mas também sustentador da Criação, conforme Hebreus 1:3 (“...sustentando todas as coisas por sua palavra poderosa”<sup>727</sup>, e Colossenses 1.7 (“Ele é antes de todas as coisas e todas as coisas

---

<sup>726</sup> AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiae** la 2.3. Tradução em português de Alexandre Correia. São Paulo: Odeon, 1936. Disp. em <<http://www.permanencia.org.br/drupal/node/81485>> Acesso em 10 dez 2018.

<sup>727</sup> Tradução NVI.

subsistem por ele”<sup>728</sup>). Assim, Deus garante a eficiência e efetividade das leis naturais, as leis da física e da matemática, sustentando o tecido da existência por sua palavra. O desenrolar de causas naturais são tão obra de Deus quando intervenções miraculosas, e esta noção foi perdida na teologia evangélica. Assim, um mecanismo evolutivo, para o evangélico e para boa parte dos adeptos da narrativa cientificista do movimento neo-ateísta, exclui a ação direta e miraculosa de Deus na criação dos seres vivos. Ainda mais quando a Bíblia parece não descrever método nenhum de criação, o que nos leva ao segundo ponto fundamental.

2) A leitura simples e direta da Bíblia não apoia uma leitura evolutiva da criação dos seres vivos, e nem os achados do método histórico-crítico.

A afirmação bíblica de que Deus criou os seres vivos “segundo sua espécie”, tomada ao pé da letra, nega a possibilidade da evolução – e isto basta para vários evangélicos. E essa leitura “simples e direta” faz parte do *corpus* da teologia evangélica, como vimos. Obviamente, ela não resiste ao menor escrutínio, pois a própria palavra espécie já é um conceito biológico recente (e incerto, diga-se.<sup>729</sup>) Apesar disso, aceitar que Deus possa ter criado através da evolução poderia incorrer em admitir que a Bíblia contém erro, o que é impossível segundo a cara doutrina da inerrância. Sob a mesma medida, descobertas arqueológicas sobre povos do Antigo Oriente Próximo, imprecisões quanto a datas e números e outros elementos revelados pela crítica textual e histórica aparentemente minam a autoridade da Bíblia para o evangélico. E uma insígnia de suma importância para o evangelicalismo é o famoso clichê de que é preciso manter “uma visão elevada da Escritura”. Uma admissão de que há mérito em achados do método histórico-crítico seria uma marca de “não levar a Escritura tão a sério”. No entanto, a luta dos evangélicos contra o método histórico-crítico tem produzido poucos frutos, e tem contribuído para a má-fama de que os mesmos gozam em circuitos acadêmicos. Mais do que isso, a insistência em proteger a Bíblia frente às características que ela mesmo exhibe quando estudada com mais cuidado tem feito com que vários evangélicos não consigam articular uma fé genuína

---

<sup>728</sup> Tradução ACRF.

<sup>729</sup> Não há consenso sobre qual a melhor definição de “espécie” nas ciências biológicas (há mais de 20 definições usadas do que seria uma espécie), pois todas acabam deixando de fora fenômenos observáveis no mundo natural. Cf. MAYDEN, R. L. A Hierarchy of Species Concepts: The Denouement in the Saga of the Species Problem. In: CLARIDGE, M. F.; DAWAH, H. A.; WILSON, M. R. (Eds.). **Species: The units of diversity**. [s.l.]: Chapman & Hall, 1997, p. 381-423.

e intelectualmente honesta, e não são poucos os que acabam abandonando a fé evangélica, ou mesmo o teísmo, por acreditarem que a crítica bíblica demonstrou sem sombra de dúvida que o teísmo é falso e que a Bíblia não passa de um livro humano cheio de mitos, lendas e contos de fadas.<sup>730</sup>

Neste contexto, vimos mais para o final deste trabalho que uma série de propostas de engajamento acadêmico de alto nível com o método histórico-crítico têm surgido a fim de reenquadrar o debate da autoridade e inspiração das Escrituras sob perspectivas mais sensíveis à natureza e peculiaridades do livro sagrado do Cristianismo, sem prejuízo à confessionalidade evangélica e sem ignorar os achados das ciências bíblicas. Cremos que várias dessas perspectivas são úteis, e o debate sobre elas tem sido frutífero e precisa continuar. A simples negação e as tentativas de uma reharmonização forçada de problemas no texto reveladas pelo método histórico-crítico, como por exemplo aquelas feitas pelo movimento criacionista quanto a origem do universo e da vida, acabam afastando da fé uma parcela da população que é mais dada à vida da mente e à intelectualidade.

Por isso queremos encerrar evidenciando um caminho intelectual já percorrido – e frequentemente esquecido – que cremos que pode servir de modelo à teologia evangélica em vários níveis. Principalmente, ele nos fornece uma abordagem à Bíblia e ao mundo natural que nos permite inclusive, uma melhor relação hoje com o método histórico-crítico e com a ciência. Em segundo lugar, este exemplo nos serve como modelo de como é possível manter-se um evangélico e dedicar-se ao trabalho acadêmico de primeiro nível, interagindo com as questões intelectuais do mundo corrente e demonstrando apreço pela “vida da mente” e pelo trabalho tanto teológico quanto científico. Trata-se da vida, obra e teologia do professor e diretor do *Princeton Theological Seminary*, Benjamin B. Warfield.

---

<sup>730</sup> Um exemplo notório é o conhecido Dr. Bart Ehrman, prof. de Novo Testamento na *University of North Carolina* em Chapel Hill, EUA, autor de vários best-sellers sobre o Jesus histórico e a confiabilidade dos registros do novo testamento, dentre eles “*Misquoting Jesus*” (em português, EHRMAN, Bart D. **O que Jesus disse? o que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por que?** Trad. Marcos Marcionilo Rio de Janeiro: Prestigio, 2006.) Ehrman teve uma experiência de conversão na adolescência, foi treinado em conhecidos seminários evangélicos (*Moody Bible Institute* e *Wheaton College*) mas foi gradualmente perdendo a fé ao se aprofundar em estudos críticos. Hoje se declara agnóstico.

## 5.1 Benjamin B. Warfield: um modelo evangélico a ser seguido

Warfield foi um erudito presbiteriano que de modo sério e sistemático se engajou com o conhecimento e com o “mundo das ideias” de sua época, sem, no entanto, abandonar suas convicções cristãs evangélicas tradicionais e conservadoras. Subscrevia aos *fundamentals*, não negando milagres e a ação sobrenatural de Deus no mundo e tinha, sem dúvida, uma “visão superior das Escrituras”, formulando junto com Hodge, a doutrina da inerrância.

O que pode ser uma gigantesca surpresa para alguns – para a imensa maioria dos evangélicos, eu diria – é o que Livingstone e Noll chamam de “um dos segredos mais bem guardados da história intelectual americana”: o de que B.B. Warfield, o mais proeminente defensor da doutrina conservadora da inerrância, era também um evolucionista.<sup>731</sup>

Mais do que isso, Warfield formulou sua doutrina de inerrância das Escrituras em um profundo diálogo com a nascente biologia evolutiva de Charles Darwin, com a qual interagiu durante longos anos, através de uma série de escritos de alta qualidade acadêmica. Com efeito, sua doutrina da inerrância não foi formulada “do dia pra noite”, mas faz parte de um complexo arcabouço intelectual que conjuga diversos aspectos de sua confissão reformada, principalmente sua cristologia.

Interessantemente, a doutrina da inerrância conforme defendida por Warfield tem sido contemporaneamente defendida com mais ferocidade justamente por aqueles que advogam indesculpavelmente por uma literalidade absoluta dos capítulos iniciais de Gênesis, que descreveriam historicamente como Deus fez o mundo em 6

---

<sup>731</sup> Esta tese, promulgada por Noll e Livingstone em LIVINGSTONE; NOLL, 2000, p. 283-304, de que Warfield era, ao mesmo tempo, um evangélico conservador/inerrantista e um evolucionista tem sido alvo de críticas por parte de evangélicos conservadores que não aceitam tal conclusão. Dentre as críticas, destaca-se ZASPEL, Fred G. B. B. Warfield on Creation and Evolution. In: **Themelios**, vol. 35 n. 2, July 2010, p. 198-211. Disponível em: <<http://themelios.thegospelcoalition.org/article/b.-b.-warfield-on-creation-and-evolution>>. Acesso em: 11 dez. 2018. Zaspel afirma: “Isso é claro: embora às vezes falando com permissão de possibilidade de evolução (cuidadosamente definida), Warfield nunca expressamente a afirmou. Em vez disso, ele afirmou que a rejeitara por volta dos trinta anos e que continuava não convencido [dela]. A tese de Livingstone-Noll não reflete as evidências, e a compreensão prevalecente de Warfield como evolucionista deve ser rejeitada.” Em resposta, Livingstone afirma que Zaspel não considera que os excertos em que Warfield admite a compatibilidade da evolução com a Bíblia indiquem sua própria opinião sobre o assunto, o que na nossa opinião parece ser o caso. (Cf. nota de rodapé 121 do cap. 6 em LIVINGSTONE, David N. **Dealing with Darwin: Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution**. [s.l.]: JHU Press, 2014.) De qualquer maneira, por mais que seja difícil precisar exatamente onde Warfield se assentava sobre essa questão, ele certamente considerava compatível um entendimento evolucionista da criação dos seres vivos com uma posição evangélica conservadora e até mesmo inerrantista.

dias de 24 horas e que por isso a Terra não teria mais do que seis mil anos. Henry Morris e John Withcomb, em seu seminal e já discutido *The Genesis Flood* de 1961, falam explicitamente: “nós aceitamos como básica a doutrina da inerrância verbal da escritura, à qual Benjamin Warfield deu admirável expressão nas seguintes palavras [...]”.<sup>732</sup>

No entanto, basta ler um pouco dos escritos de Warfield para perceber que ele passaria longe de uma interpretação tal como a de Morris da Sagrada Escritura, bem como das opiniões com relação a Darwin. Warfield foi profundo estudioso da vida e da ciência de Darwin, e escreveu sobre o naturalista e sua vida em diversas instâncias<sup>733</sup>, por exemplo em “*Charles Darwin’s Religious Life*” em 1888 e “*Darwin’s Arguments against Christianity*” no ano seguinte. Outros vários textos substanciais de Warfield tratavam sobre a evolução darwiniana e outros assuntos científicos relacionados, por exemplo: “*The Present Day Conception of Evolution*” em 1895, “*Creation versus Evolution*” em 1901, “*On the Antiquity and Unity of the Human Race*” em 1911, e também em “*Calvin’s Doctrine of Creation*” in 1915, em que põe em diálogo a doutrina da Criação em Calvino com a evolução biológica de Darwin. Além disso, Warfield escreveu avaliações de muitos livros relevantes sobre o assunto, alguns verdadeiros miniensaios que se sustentam por si sós.<sup>734</sup>

Nestes ensaios, Warfield se esforça para fazer uma distinção metodológica importante, que julgamos fundamental aos debates atuais entre evangélicos. Segundo Warfield, em discussões que envolvem Darwin e a evolução, há que se separar três coisas:

- 1) a pessoa Charles Darwin;
- 2) o “darwinismo” como uma “teoria cosmológica”;
- 3) a evolução como uma série de explicações sobre o desenvolvimento natural.

Ao analisarmos os vários textos que ele deixou, vê-se claramente em Warfield uma disposição em aceitar a possibilidade – ou mesmo a probabilidade – da evolução como a melhor explicação para o desenvolvimento natural dos seres vivos ao longo

<sup>732</sup> WHITCOMB; MORRIS, 1961, p. xx.

<sup>733</sup> Todos os textos citados neste parágrafo estão compilados em WARFIELD, Benjamin Breckinridge; NOLL, Mark A.; LIVINGSTONE, David N. (Eds.) **Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings**. [s.l.] : Baker Books, 2000.

<sup>734</sup> Este segmento está baseado na análise de NOLL, Mark A. **Jesus Christ and the Life of the Mind**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2011, p. 110-116.

da história do planeta e ao mesmo tempo rejeitar veementemente o darwinismo como uma “teoria cosmológica” (o que chamaríamos hoje de uma “visão de mundo”, uma “cosmovisão” ou mesmo um “sistema metafísico”.) Em outras palavras, Warfield conseguia o que até hoje muitos tem dificuldade em fazer: separar a ciência de Darwin de compromissos metafísicos assumidos implícita ou explicitamente.

Ao mesmo tempo, tal comprometimento com a evolução corria em paralelo com sua articulação da inerrância, o que Mark Noll chama de um “argumento coordenado”, que tem em sua base uma profunda cristologia. Analisaremos essa visão agora.

Em primeiro lugar, Warfield e Hodge, em seu artigo intitulado *Inspiration* fornecem bases precisas para sua doutrina de inerrância em resposta aos aparatos críticos das teorias modernas. Segundo os autores:

O contínuo trabalho de superintendência de Deus, através do qual suas contribuições providenciais, graciosas e sobrenaturais foram pressupostas, ele presidiu os escritores sagrados em toda a sua obra de escrita, com o desígnio e o efeito de fazer com que escrevessem um registro sem erro das questões que ele os designou para comunicar, e, portanto, constituindo todo o volume em todas as partes a palavra de Deus para nós.<sup>735</sup>

A discussão dos autores se alonga ao explicar em que sentidos essa frase deve ser compreendida, mas a conclusão geral é sempre que a Bíblia é totalmente inspirada, absolutamente sem erro e deve ser legitimamente considerada não somente como “carregadora” da Palavra de Deus, mas a própria Palavra em si.

A crítica a esta posição veio imediatamente, pelos próprios colegas de Princeton, que diziam que tal visão promovia um entendimento mecânico de “ditado divino”, e, no esforço de responder a estas acusações é que Warfield lança mão de seu conceito-chave para compreender a inspiração divina da Escritura: não se trata de ditado, mas de *concursum*, ou seja, o princípio de que

As Escrituras são o produto conjunto das **atividades divinas e humanas**, ambas as quais as penetram em **todos os pontos, trabalhando harmoniosamente juntas** para a produção de uma escrita que não é divina aqui e humana ali, mas **ao mesmo tempo divina e humana em todas as partes**, cada palavra e cada particular.<sup>736</sup> (grifos nossos)

<sup>735</sup> Orig.: *God's continued work of superintendence, by which, his providential, gracious and supernatural contributions having been presupposed, he presided over the sacred writers in their entire work of writing, with the design and effect of rendering that writing an errorless record of the matters he designed them to communicate, and hence constituting the entire volume in all its parts the word of God to us.* HODGE, Archibald A.; WARFIELD, Benjamin B. *Inspiration*. **Presbyterian Review**, 1881, vol. 2 p. 225-260, citado de HODGE, A.; WARFIELD, B.B. *Inspiration*, ed. Roger R. Nicole Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979) pp. 17-18, apud LIVINGSTONE; NOLL, 2000, à p. 289.

<sup>736</sup> Orig.: *The Scriptures are the joint product of divine and human activities, both of which penetrate them at every point, working harmoniously together to the production of a writing which is not divine here and human there, but at once divine and human in every part, every word and every particular.*

A noção de *concursus* é chave para a compreensão da teologia e cosmovisão de Warfield. A Bíblia era, duplamente e ao mesmo tempo, divina e humana. Um livro inspirado mas encarnado, conforme falamos anteriormente.

Mas é aqui que as ideias de Warfield ganham uma dimensão sobremodo interessante: da mesma maneira que ele aplicava o conceito à Escritura e sua inspiração, ele enxergava a natureza. Como calvinista convicto, Warfield via o mundo natural como expressão da sabedoria e glória de Deus, mesmo em seus aspectos físicos mais triviais. Assim, ele via a ação divina “no e através” do mundo natural de três maneiras:

1) Deus age através de forças que ele mesmo colocou dentro da matéria na criação original da “matéria do mundo” (*world stuff*), e ele, Deus, dirige-a em direção a fins predeterminados pela sua superintendência providencial;

2) “Criação mediada”: Deus age sobre a matéria para trazer algo novo à existência que não poderia ser produzido por forças ou energia latente na própria matéria;

3) *Creatio “ex nihilo”*: a maneira que Deus criou a matéria original do mundo – do nada. Nas palavras de Noll, “o mais importante dessas três maneiras é que Warfield achava que todas elas eram compatíveis com uma teologia encontrada em uma Bíblia inerrante.”<sup>737</sup>

Através desses tipos de ação divina na e através da natureza é que Warfield declarou o seu apoio à evolução biológica de Darwin, entendida, obviamente, no sentido de uma explicação para a origem das espécies e não uma “cosmologia”: os produtos da história natural poderiam ser a consequência – ao mesmo tempo – de forças naturais e da ação divina.<sup>738</sup> A evolução era um exemplo de ação divina conforme entendida no ponto 1, acima. Warfield deixa isso mais claro em 1915, em um longo artigo sobre a visão de Calvino sobre a Criação:

Não deve ser passado sem observação de que a doutrina de criação de Calvino é, se a entendemos corretamente, uma doutrina evolutiva para todos, exceto as almas humanas. A “massa indigerida”, incluindo a “promessa e potência” de tudo o que estava para ser, foi chamada a ser feita pelo simples fiat de Deus. Mas tudo o que surgiu desde então, exceto as almas dos

---

WARFIELD, B.B. The Divine and Human in the Bible, **Presbyterian Journal**, 3 May 1894, In: MEETER, John E. (Ed.) **Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield**. 2 vols. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970, 1973, Vol. 2, p. 547, apud LIVINGSTONE; NOLL, 2000, p. 289.

<sup>737</sup> Orig. *The most important thing about these three ways is that Warfield felt that each of them was compatible with the theology he found on an inerrant Bible*. NOLL, 2011, p. 113.

<sup>738</sup> LIVINGSTONE; NOLL, 2000, p. 289.

homens, surgiu como uma modificação dessa matéria do mundo [*world stuff*] original através da interação de suas forças intrínsecas.<sup>739</sup>

Warfield passa, então, a explorar uma robusta doutrina de providência divina, em que o mundo não somente deve sua existência à Deus como *prima causa omnium* mas que "todas as modificações da 'matéria do mundo' (*world stuff*) ocorreram sob a mão sustentadora e governadora de Deus, e devem sua existência em última instância à Sua vontade". No entanto, ele via essas modificações posteriores ocorrendo através de "causas secundárias", e uma vez que as "causas secundárias" foram vistas como os meios pelos quais a criação original foi modificada, temos, segundo Warfield, "não apenas o evolucionismo, mas o puro evolucionismo".<sup>740</sup>

Warfield vai mais além, declarando que Calvino, obviamente, não tinha acesso a uma concepção "da interação de forças pela qual a real produção de formas aconteceu", e que portanto não abraçou uma "teoria" da evolução, mas que sim, Calvino ensinou uma "doutrina da evolução" em que Deus produziu o "material" do mundo *ex nihilo* (do nada) e então "tudo que não é imediatamente produzido a partir do nada é, portanto, não criado, mas evoluído". Warfield, então, traduz a noção de Calvino de "causas secundárias" no que ele define como "forças intrínsecas". E então resume uma segunda vez: "E isso, dizemos, é um esquema puramente evolutivo."<sup>741</sup>

A natureza, dessa forma, opera em *concursum* com Deus, ou seja, com dois níveis de explicação que estão aparentemente em contradição ("é Deus ou a natureza que trabalha?"), mas que é exatamente a maneira que Deus, em sua soberania, age, tanto na natureza como na inspiração divina das Escrituras. Warfield demonstra que a sua "visão elevada" de plena inspiração das Escrituras é totalmente compatível com um entendimento evolutivo da origem da biodiversidade do planeta, ciência que, a propósito, Warfield conhecia muito bem para alguém não formalmente estudado no assunto. Noll conclui:

---

<sup>739</sup> Orig.: *It should scarcely be passed without remark that Calvin's doctrine of creation is, if we have understood it aright, for all except the souls of men, an evolutionary one. The "indigested mass," including the "promise and potency" of all that was yet to be, was called into being by the simple fiat of God. But all that has come into being since - except the souls of men alone - has arisen as a modification of this original world-stuff by means of the interaction of its intrinsic forces.* WARFIELD, B. B. **Calvin and Calvinism** - Ebook edition. Disp. em: <<https://www.monergism.com/calvin-and-calvinism-ebook>>. Acesso em: 9 fev. 2018. Publicação original 1915, par. 8.15.

<sup>740</sup> Orig.: *To him God is the prima causa omnium and that not merely in the sense that all things ultimately - in the world-stuff - owe their existence to God; but in the sense that all the modifications of the world-stuff have taken place under the directly upholding and governing hand of God, and find their account ultimately in His will. But they find their account proximately in "second causes"; and this is not only evolutionism but pure evolutionism.* WARFIELD, 1915, par. 8.15.

<sup>741</sup> WARFIELD, 1915, par. 8.16. A análise resumida eu devo à exposição de NOLL, 2011, p. 111-114.



As Escrituras em que Warfield confiava implicitamente revelavam a ele um Deus que criou o mundo, providencialmente superintendeu o mundo e deu aos seres humanos a capacidade de explicar o mundo naturalmente (em termos de "causas secundárias"). O mais importante princípio teológico que permitiu a Warfield tirar essas conclusões foi a sua crença na cristologia clássica de Nicéia e Calcedônia.<sup>742</sup>

Vê-se, assim, que este entendimento de Warfield ancora-se em seu princípio cristológico, que é basilar para suas formulações. A revelação de Deus em Jesus de Nazaré é o maior exemplo de *concursum*, mas que, aplicado a este caso, ele chama de *conjoined*, algo como "coadunado". Seguindo o entendimento tradicional e histórico dos concílios de Nicéia e Calcedônia, Warfield entendia a natureza de Cristo como a total humanidade coadunada (*conjoined*) com a total divindade. Nas palavras dele próprio, a vida de Cristo, em todo o lugar revelava,

Uma vida dupla desvelada ante nós na dramatização dos atos de Jesus [...] Uma vida dupla é atribuída a ele como sua posse constante. [...] Esta coadunada humanidade e divindade, dentro dos limites de uma única personalidade, apresenta sérios problemas para o intelecto humano em seus esforços de compreender.

Mas, mesmo assim, Warfield proclamava a respeito de Jesus, que

Não podemos jamais perder tanto Deus no homem quanto o homem em Deus; nossos corações clamam pelo completo Homem-Deus que as Escrituras nos oferecem.

E todo o cristianismo se sustenta nessa visão bíblica:

porque ele é homem ele é capaz de verter seu sangue, e porque ele é Deus seu sangue tem infinito valor para salvar. [...] É apenas porque ele é ambos, Deus e homem em uma única pessoa, que podemos falar de Deus comprando sua igreja com seu próprio sangue. [...] E a menos que Deus tenha comprado a sua igreja com seu próprio sangue, no que a Sua igreja deve encontrar o fundamento para sua esperança?<sup>743</sup>

<sup>742</sup> Orig.: *The Scriptures that Warfield trusted implicitly revealed a God to him who created the world, providentially superintended the world, and gave human beings the capacity to explain the world naturally (in terms of "secondary causes"). The key theological principle that enabled Warfield to draw these conclusions was his belief in the classical Christology of Nicea and Chalcedon.* NOLL, 2011, p. 116.

<sup>743</sup> Orig.: *Everywhere, in a word, we see a double life unveiled before us in the dramatization of the actions of Jesus [...] a duplex life is attributed to him as his constant possession. [...] That this conjoint humanity and deity, within the limits of a single personality, presents serious problems to the human intellect, in its attempts to comprehend it. [...] We cannot afford to lose either the God in the man or the man in the God; our hearts cry out for the complete God-man whom the Scriptures offer us. [...] because he is man he is able to pour out his blood, and because he is God his blood is of infinite value to save; [...] because he is both God and Man in one person, that we can speak of God purchasing his Church with his own blood (Acts 20:28) And unless God has purchased his Church with his own blood, in what shall his Church find a ground for its hope?* WARFIELD, B.B. **The Human Development of Jesus.** Disp. em: <[http://www.sounddoctrine.net/Classic\\_Sermons/Benjamin%20Warfield/warfield\\_christchild.htm](http://www.sounddoctrine.net/Classic_Sermons/Benjamin%20Warfield/warfield_christchild.htm)>. Acesso em 31 Out 2018.

Para Warfield, uma compreensão adequada da inerrância das Escrituras implica na adequada compreensão da natureza de Jesus Cristo. E, ainda, esta mesma chave hermenêutica desvenda a natureza da criação de Deus através do processo da evolução. Mark Noll resume bem a questão:

Warfield defendia que os autores bíblicos eram completamente humanos ao escreverem as Escrituras, mesmo que desfrutassem de total inspiração do Espírito Santo. Este princípio, fundamentado na Cristologia e exemplificado na Bíblia, também foi seu guia para postular uma abordagem (evolutiva) para a natureza onde se pensava que todas as criaturas vivas se desenvolveram completamente através de meios “naturais” (com exceção da criação original e da alma humana). A postura básica de Warfield, expressa primeiro sobre Cristo e depois extrapolada para as Escrituras, era uma doutrina da providência que via Deus trabalhando em e com, em vez de substituindo, os processos da natureza.<sup>744</sup>

Para Warfield, então, Deus agiu providencialmente na natureza através dos processos naturais que a ciência de Charles Darwin ajudou a elucidar. Tais meios não são simplesmente “naturais”, pois estão “cheios de Deus”. E assim também são as operacionalidades da natureza em qualquer momento da existência. Deus as sustenta, agindo “em” e “com”.

Tal princípio pode servir como analogia equivalente a abordagem encarnacional das Escrituras que defendemos na discussão do capítulo 4, nos moldes do que defende Peter Enns. Deus trabalha “em” e “com”, e não “em substituição” a natureza, tanto nos processos naturais do mundo quanto na natureza humana dos escritores da Bíblia.<sup>745</sup> Ele está presente nos elementos culturais, nas crenças, na linguagem, nas noções pré-científicas, e em todos os elementos profundamente humanos que encontramos nas Escrituras Sagradas. E nem por isso elas deixam de ser inspiradas, autoritativas e até mesmo, segundo Warfield, inerrantes.

Podemos dizer também que o entendimento de Warfield de Deus agindo “em” e “com” trata-se de uma “evolução” da ideia postulada por Whewell que vimos no primeiro capítulo deste trabalho, de que Deus agiria através da criação de leis

---

<sup>744</sup> Orig.: *Warfield held that the biblical authors were completely human as they wrote the Scriptures, even as they enjoyed the full inspiration of the Holy Spirit. This principle, grounded in Christology and exemplified in the Bible, was also his guide for positing an (evolutionary) approach to nature where all living creatures were thought to develop fully (with the exception of the original creation and the human soul) through “natural” means. Warfield’s basic stance, expressed first about Christ and then extrapolated for Scripture, was a doctrine of providence that saw God working in and with, instead of as a replacement for, the processes of nature.* NOLL, 2011, p. 113, 114.

<sup>745</sup> Warfield inclusive usou o mesmo raciocínio sobre a ação de Deus para negar as supostas “curas pela fé” que já aconteciam em meio a igrejas evangélicas, pois para ele, a ação de Deus através da medicina e dos remédios (causas secundárias) era tal e qual uma ação divina direta, por intervenção miraculosa (tal como a ação divina do tipo 2, descrito acima).

gerais.<sup>746</sup> O entendimento de Warfield é mais evangélico, mais bíblico, no sentido de que afirma Deus não só como Criador das leis da natureza mas também como “sustentador” da realidade, conforme Colossenses 1:17: “E ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele” (v. ACRF).

Não há como exagerar na importância deste entendimento de Warfield, de mais de um século atrás, para o povo evangélico atual. Explicações científicas podem ser entendidas como meras descrições operacionais de sequenciais causais, mas que nada tem a dizer a respeito daquele que, segundo a fé cristã bíblica, está por detrás destas causas, planejando-as e sustentando-as: o Deus criador. Da mesma forma, a Escritura sagrada revela-se documento escrito por mãos humanas que carregavam consigo concepções sobre o mundo típicas de suas épocas, bem como suas personalidades e estilos, mas ela é igualmente documento vindo de Deus, que opera em *concursum* com as mãos humanas para revelar seus propósitos eternos.

Warfield nos brinda, assim, com uma brilhante contribuição para a teologia evangélica, unindo numa mesma proposta teológica uma estrutura de compreensão da ação divina no mundo natural e uma base sólida para uma doutrina das Escrituras, ambas ancoradas em uma cristologia histórica da ortodoxia cristã.

## 5.2 Considerações Finais

O teólogo brasileiro João Batista Libânio sustenta que “a teologia constitui-se de movimento espiral. Capta determinado dado inicial, reflete sobre ele, ampliando-o, para, em momento ulterior, retomá-lo e sobre ele avançar a reflexão.”<sup>747</sup> Ao momento de captar o dado, dá-se o nome de *auditus fidei*, e à reflexão sobre ele *intellectus fidei*. Ao captar o dado, o teólogo vai às fontes históricas da fé: a revelação, os concílios, ao que outros teólogos já escreveram sobre o assunto. Em um segundo momento teórico (não completamente dissociado do primeiro, afirma Libânio) ele reflete sobre os dados coletados e amplia a reflexão e o conhecimento sobre o tema.

Libânio se refere ao momento do *auditus fidei* como uma busca principalmente na revelação de Deus, mas a teologia cristã tem afirmado ao longo dos séculos que

---

<sup>746</sup>“Mas, no tocante ao mundo material, podemos afirmar o seguinte: percebemos que os eventos ocorrem não por meio de interferências isoladas de poder divino, exercidas em cada caso particular, mas pelo estabelecimento de leis gerais”. WHEWELL, 1833, p. 83. Trad. Thais Semionato.

<sup>747</sup> LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

esta revelação é na verdade dupla: uma revelação geral e outra específica. Como metáfora para melhor compreensão dessa revelação dupla, surgiu na época da revolução científica a famosa figura dos dois livros: o livro das palavras de Deus – a revelação específica, escrita, na Bíblia Sagrada – e o livro das obras de Deus – a revelação de Deus na natureza.

Pensando no método teológico de Libânio, cabe concluir que Warfield foi um teólogo evangélico por excelência. Interagindo com fontes clássicas e históricas da teologia (como Calvino, os credos apostólicos, formulações sobre doutrinas importantes), Warfield refletiu sobre elas à luz do livro das palavras de Deus e ampliou o conhecimento teológico, enunciando inclusive uma doutrina até hoje muito influente no cristianismo: sua formulação da inerrância das Escrituras. Mas Warfield fez isso também interagindo seriamente com o conhecimento científico de seu tempo, com aqueles que examinavam com cuidado o livro das obras de Deus, a saber, o próprio Charles Darwin em seus estudos sobre a natureza. Essa interação foi fundamental para suas conclusões.

Creemos que a teologia evangélica poderia beneficiar-se do exemplo de Warfield, trazendo de volta uma herança perdida ao longo do tempo: fazer teológico de alto nível através da busca nas fontes históricas, refletindo sob a luz do conhecimento contemporâneo e buscando ampliar o conhecimento de Deus e sua Revelação, que se dá nos “dois livros”. Em suma, à teologia evangélica urge cumprir, como Warfield cumpriu, o mandato de Francis Bacon – personalidade tão cara ao próprio movimento evangélico graças ao seu empirismo e raciocínio indutivo que serve até hoje como base hermenêutica para suas formulações teológicas:

[...] Pois, que homem algum, por um fraco conceito de sobriedade ou mal aplicada moderação, pense ou mantenha que se pode pesquisar demasiado longe ou ser versado em demasia no livro das palavras de Deus ou no livro das obras de Deus, em teologia ou em filosofia [natural]; mas antes aspirem os homens a um avanço ou progresso ilimitados em ambas; cuidando, isso sim, de aplicá-las à caridade, e não ao envaidecimento; ao uso, e não à ostentação; e também de não misturar ou confundir imprudentemente esses saberes entre si.<sup>748</sup>

Se o que se crê é que os dois livros têm origem divina, e se eles parecem estar em contradição, cabe ao intérprete reavaliar sua leitura de ambos, dedicando-se ao

---

<sup>748</sup> BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Tradução, apresentação e notas: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007. Tradução de: *The Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane*, 1605, p. 25.

conhecimento e estudo de como melhor interpretá-los. O evangelicalismo tem história de já ter feito isso. Hoje urge recuperá-la.



## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Gênesis**. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005. Original: Augustinus Hipponensis. **De Genesi ad litteram**, c. 395 EC.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiæ**. Tradução em português de Alexandre Correia. São Paulo: Odeon, 1936. Disp. em <<http://www.permanencia.org.br/drupal/node/81485>>. Acesso em 10 dez 2018.

BABBAGE, Charles. **The Ninth Bridgewater Treatise**. 2. ed. London: John Murray, 1838.

BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Tradução, apresentação e notas: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007. Tradução de: **The Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane**, 1605.

BALDWIN, J. T. God and the World: William Paley's Argument from Perfection Tradition: A Continuing Influence. **The Harvard Theological Review**, v. 85, n. 1, p. 109–120, 1992.

BARBOUR, Ian G. **Religion in an Age of Science**. San Francisco: Harper, 1990.

\_\_\_\_\_. **Quando a Ciência Encontra a Religião: Inimigas, Estranhas ou Parceiras?** Tradução de Paulo Salles. São Paulo: Ed. Cultrix. 2004. Orig. **When science meets religion: enemies, strangers, or partners?** San Francisco: Harper, 2000.

BARTON, R. An Influential Set of Chaps: The X-Club and Royal Society Politics 1864–85. **The British Journal for the History of Science**, v. 23, n. 1, p. 53–81, 1990.

\_\_\_\_\_. Huxley, Lubbock, and Half a Dozen Others: Professionals and Gentlemen in the Formation of the X Club, 1851-1864. **Isis**, v. 89, n. 3, p. 410–444, 1998.

BATTEN, Don. et al. Chapter 12 - Was There a Water Vapour Canopy? In: **The Creation Answers Book: Answers to over 60 Commonly-asked Questions in 20 Categories**. Eight Mile Plains, Qld., Australia: Creation Ministries International, 2006. p. 175-177. Disponível em: <<http://creation.com/images/pdfs/cabook/chapter12.pdf>>. Acesso 8 dez. 2012.

BEBBINGTON, David, **Evangelicalism in Modern Britain: a history from the 1730s to the 1980s**, London: Routledge, 1993.

BEECHER, Henry W. **Evolution and Religion**: Eight sermons, discussing the bearings of the evolutionary philosophy on the fundamental doctrines of evangelical Christianity. New York: Fords, Howard & Hulbert, 1885. Reprinted: Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BEHE, Michael. **A Caixa Preta De Darwin: O Desafio Da Bioquímica À Teoria Da Evolução**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BERGER, Peter L. **Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1985. Orig. **The Sacred Canopy**, Garden City, NY: Doubleday, 1967.

BERKOUWER, Gerrit. C. **Holy Scripture**. Tradução Jack B. Rogers. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.

BIRD, Michael F. Inerrancy is not Necessary for Evangelicalism Outside de USA. In: MERRICK James; GARRET, Stephen M. (Orgs.). **Five Views on Biblical Inerrancy**. (Ebook) Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013.

BIZZO, Nélio M. V. Darwin e o Rompimento com a Teologia Natural de Paley. **Brazilian Geographical Journal: Geosciences and Humanities Research Medium**, v. 1, n. 1, 2010, p. 21-32.

BONINO, José Míguez. **Rostos Do Protestantismo Latino-americano**. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2003 (Orig. 1995).

BOWLER, P. J. **Evolution**: the history of an idea. 3. ed. Berkeley: University of California Press, 2003, (1.ed. 1983).

\_\_\_\_\_. **Evolution**: The History of an Idea. Revised Ed. University of California Press, 1989.

BOYLE, Robert. **The Works of the Honourable Robert Boyle**. Ed. Thomas Birch, 2. ed., 6 volumes: Londres: Rivingtons, 1772. Disp. Em domínio público em: <[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_LqYrAQAAMAAJ](https://archive.org/details/bub_gb_LqYrAQAAMAAJ)> Acesso em: 24 fev. 2018.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Autoridade da Bíblia**: Controvérsias-Significado-Fundamento. 3ª Ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, CEBI, EST, 2003.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei 8099/2014**. Ficam inseridos na grade curricular das Redes Pública e Privada de Ensino, conteúdos sobre Criacionismo. Disp. em:<<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=777616>>. Acesso em 21 maio 2015.

BROOKE, John H. Darwin and Victorian Christianity. In: HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory. (Orgs.) **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge University Press, 2009, p. 197-218.

\_\_\_\_\_. Laws impressed on matter by the Creator? The “Origin” and the Question of Religion. In: RUSE, Michael; RICHARDS, R. J. (Orgs.). **The Cambridge Companion to the “Origin of Species”**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009, p. 256-274.

\_\_\_\_\_. Modern Christianity. In: \_\_\_\_\_ ; NUMBERS, Ronald L. (Eds.). **Science and Religion around the World**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 92-119.

\_\_\_\_\_. Natural Theology. In: FERNGREN, Gary B.; LARSON, Edward J.; AMUNDSEN, Darrel W. (Orgs.). **The history of science and religion in the Western tradition**: an encyclopedia. New York: Garland Pub, 2000.

\_\_\_\_\_. **Science and Religion**: Some Historical Perspectives. Canto classics edition. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014, (originalmente New York: Cambridge University Press, 1991). Versão em português (não consultada): **Ciência e Religião**: algumas perspectivas históricas. Porto: Ed. Porto, 2006.



\_\_\_\_\_. Scientific thought and its meaning for religion: The impact of French science on British Natural Theology, 1827–1859. **Revue de synthèse**, v. 110, n. 1, p. 33–59, 1989.

\_\_\_\_\_.; CANTOR, Geoffrey. **Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion**. A&C Black, 2000.

\_\_\_\_\_.; NUMBERS, Ronald L. (Eds.). **Science and Religion around the World**. New York: Oxford University Press, 2011.

BROUWER, Steve; GIFFORD, Paul; ROSE, Susan D. **Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism**. [S.l.]: Routledge, 2013.

BRUM, Eliane. E no princípio era o que mesmo? **Revista Época**. São Paulo: Ed. Globo, n. 346, 3 Jan. 2005. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT884203-1664-1,00.html>>. Acesso em: 16 jun. 2012.

BUCKLAND, William. **Vindiciae Geologicae**, Or the Connexion of Geology with Religion Explained, in an Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford, May 15, 1819. Publicado em 1820. Disponível em: <<https://archive.org/details/b22393304>>. Acesso em 18 ago 2017.

\_\_\_\_\_. **Geology and Mineralogy considered with reference to Natural Theology**. 2 vols. London: William Pickering, 1836.

BURKHARDT, F. et al (Eds.) **The correspondence of Charles Darwin**. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BURNIE, David. **Fique Por Dentro Da Evolução**. Tradução de Iara Fino Silva. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

CALVIN, John. **Commentary on the Book of Psalms**. Grand Rapids, MI: Eermans, 1949, vol. 5, p. 184, Comentário do Salmo 136. Disponível em <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom12.pdf>>. Acesso em: 17 dez. 2012.

\_\_\_\_\_. **Institutes of the Christian Religion**, trad. Inglesa de Henry Beveridge. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 1845. Disp. em: <<http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes/>>. Acesso em 10 dez. 2018.

CARNELL, E. J. **The case for orthodox theology**. Westminster Press, 1959.

CARTWRIGHT, Nancy. Is Natural Science “Natural” Enough: A Reply to Philip Allport. **Synthese**, n. 94, 1993, pp. 291–301

CAVALCANTI, Robinson. As chamadas “seitas” protestantes. **Revista Ultimato**. Viçosa, MG, n. 276, Maio-Junho de 2002. Disp. Em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/276/as-chamadas-seitas-protestantes>>. Acesso em: 9 Dez 2015.

\_\_\_\_\_. As origens do evangelicalismo. **Revista Ultimato**, Ed. 253, Julho-Agosto de 1998. Disp. em: <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/253/as-origens-do-evangelicalismo>> Acesso em: 15 jul 2015.

\_\_\_\_\_. **Igreja Evangélica: Identidade, Unidade e Serviço.** Série 45 anos. Viçosa, MG: Ed. Ultimato, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Congresso de Lausanne e a Missão Integral da Igreja.** Consulta FTL, Rio de Janeiro, 3 Junho 2010.

CHALMERS, Thomas. **On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man**, 2 vols. London: William Pickering, 1833.

COMTE, Auguste. **The Positive Philosophy of Auguste Comte** (trans. Harriet Martineau, Cornell University Library Historical Monographs Collection). Vol. I. London, 1853.

CORSI, Pietro. **Before Darwin: Transformist Concepts in European Natural History.** *Journal of the History of Biology*, v. 38, n. 1, p. 67–83, 2005.

\_\_\_\_\_. History of Evolutionary Thought before Darwin. **Oxford Bibliographies Online.** Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199941728/obo-9780199941728-0030.xml>>. Acesso em: 7 set. 2017.

COWAN, Benjamin Arthur. **Nosso Terreno: crise moral, política evangélica e a formação da 'Nova Direita' brasileira.** *Varia Historia*, v. 30, n. 52, p. 101–125, abr. 2014.

CUNEO, T.; WOUDEBERG, René VAN. **The Cambridge Companion to Thomas Reid.** Cambridge University Press, 2004.

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil.** 2004. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27134/tde-29062007-153429/>>. Acesso em: 29 nov. 2018.

CUNNINGHAM, Conor. **Did Darwin Kill God?** Charles Darwin - The BBC Documentaries. BBC. London, [S.d.]. Documentário Televisivo. 2009.

CUVIER, P. **Discours sur les revolutions de la surface du globe.** Paris:[s.n.], 1825.

DARWIN CORRESPONDENCE PROJECT. Interview with Pietro Corsi. 17 Jul. 2009. Disponível em: <<https://www.darwinproject.ac.uk/commentary/religion/science-and-religion-interviews/interview-pietro-corsi>>. Acesso em: 7 set. 2017.

\_\_\_\_\_. Letter no. 171, Darwin to Henslow, 18 Maio 1832, Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-171>>. Acesso em 10 Out 2017.

\_\_\_\_\_. Letter no. 1924, Darwin to Robert Hooker, 13 jul 1856. Darwin Correspondence Project. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-1924>> Acesso em 13 Out 2017.

\_\_\_\_\_. Letter no. 2534, Letter from Charles Kingsley to C. Darwin, 18 nov 1859. Darwin Correspondence Project. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2534>>

\_\_\_\_\_. Letter no. 2791, Darwin to Henslow. 8 maio 1860. Darwin Correspondence Project, Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2791>> Acesso em: 19 out 2017.

\_\_\_\_\_. Letter no. 2814, Darwin to Asa Gray, 22 Maio 1860. Darwin Correspondence Project, Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-2814>> Acesso em 16 out. 2017.

\_\_\_\_\_. Letter no. 12041, Darwin to John Fordyce, 7 Maio 1879. Darwin Correspondence Project. Disponível em: <<http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-12041>> Acesso em 16 out 2017.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Tradução de Ana Afonso. Leça da Palmeira, Portugal: Ed. Planeta Vivo, 2009. Originalmente: **The Origin of Species by Means of Natural Selection**, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. 6th Edition, with additions and corrections to 1872. London: John Murray, 1876. Primeira edição original: 24 de Novembro de 1859.

\_\_\_\_\_. **Caderneta D**, p. 135e, disponível em: <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=side&itemID=CUL-DAR123.-&pageseq=1> > Acesso em 13 out 2017.

\_\_\_\_\_. **The Descent of Man**, and Selection in Relation to Sex. London: D. Appleton, 1871.

\_\_\_\_\_. **Viagem De Um Naturalista Ao Redor Do Mundo**. Tradução de Pedro Gonzaga. São Paulo: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_; BARRETT, Paul H. et al (Eds). **Charles Darwin's Notebooks: 1836 – 1844: geology, transmutation of species, metaphysical enquiries**. London: British Museum (Natural History), 1987.

\_\_\_\_\_; DARWIN, Francis. **Autobiography and Selected Letters**. [s.l.]: Dover Publications, 1958. Em português: \_\_\_\_\_. Autobiografia. 1809-1882. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

\_\_\_\_\_. **The Life and Letters of Charles Darwin: Including an Autobiographical Chapter**. London: John Murray, 1887.

DARWIN, Erasmus. **Zoönomia**; or the Laws of Organic Life (2 vols). London: Johnson, 1796.

DAVIES, Paul. **The Mind of God**. New York: Simon & Schuster, 1992.

DAWKINS, Richard. **The God Delusion**. Houghton Mifflin Harcourt, 2008, p.72. Versão em Português: **Deus: um Delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Devil's Chaplain: reflections on hope, lies, science, and love**. Boston, MA: Houghton Mifflin Co. 2003

DE BRÈS, Guido. **Confissão Belga**. Trad. Anônima. Disponível em: <[http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao\\_belga.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_belga.htm)>. Acesso em: 22 Jun 2017.

DECLARAÇÃO DE CHICAGO SOBRE INERRÂNCIA BÍBLICA. In: BOICE, James M. **O Alicerce da Autoridade Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1989 (reimp. 1997), p. 183-196. Disponível em:

<[http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao\\_chicago.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_chicago.htm)> Acesso em 26 Jan 2018.

DEEM, Rich. The Water Vapor Canopy Theory - Why the Bible (And Science) Says It Is False. [S.l]: **Evidence for God from Science**, 11 Oct. 2007. Disponível em:

<<http://www.godandscience.org/youngearth/canopy.html>>. Acesso em: 08 dez. 2012.

DEMBSKI, William A. **Intelligent Design: The Bridge between Science & Theology**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999.

DERHAM, William. **Physico-theology: Or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation**. London: W. Innys and J. Richardson, 1754.

DESMOND, Adrian J.; MOORE, James R. **Darwin**. London: Michael Joseph, 1991.

DIAS, Zwinglio Mota; PORTELLA, Rodrigo; RODRIGUES, Elisa. **Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2013.

DILLOW, Joseph C. **The Waters Above: Earth's Pre-flood Vapor Canopy**. Chicago: Moody, 1981.

DISCOVERY INSTITUTE. **The Wedge**. Center for the Renewal of Science and Culture. Discovery Ins.: Seattle, WA: 1999. Disponível em:

<<http://www.antievolution.org/features/wedge.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

DORRIEN, Gary. **The Remaking of Evangelical Theology**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

DOUGLAS, J. D. (Ed.) **Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland**. Minneapolis, Min: World Wide Publications, 1975.

DRAPER, John William. **History of the Conflict between Religion and Science**, London: [s.n], 1874.

DREHER, Martin N. **História do Povo de Jesus: uma leitura Latino-Americana**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2013.

EFRON, Noah. Myth 9 -That Christianity Gave Birth to Modern Science. In: NUMBERS, Ronald L. (Org.), **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009 p. 79-89.

EHRMAN, Bart D. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por quê?** Trad. Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro: Prestigio, 2006.

ELLINGSEN, Mark. **The Evangelical Movement: growth, impact, controversy, dialog**. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988.

ENNS, Peter. **Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

FARRAR, Paul; HYDE, Bill. **The Vapor Canopy Hypothesis Holds No Water**. [S.l.: s.n.] Disponível em: <<http://www.talkorigins.org/faqs/canopy.html>>. Acesso em: 08 dez. 2012.

FEA, John. **Was America Founded as a Christian Nation?: A Historical Introduction**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

FERGUSON, David. Types of Natural Theology. In: SHULTS, F. Le Ron. **The Evolution of Rationality: Interdisciplinary Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, p. 380-393.

FERNGREN, Gary B.; LARSON, Edward J.; AMUNDSEN, Darrel W. (Orgs.). **The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia**. New York: Garland Pub, 2000.

FISCH, H. The Scientist as Priest: A Note on Robert Boyle's Natural Theology. **Isis**, v. 44, n. 3, p. 252–265, 1953.

FISCHER, Joachim H. Identidade Confessional. **Estudos Teológicos**, v. 43, n. 1, p. 29-42, 2003.

FORREST, Barbara; GROSS, Paul R. **Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design**. Oxford: Oxford UP, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANKE, John R. Recasting Inerrancy: The Bible as Witness to Missional Plurality. In: MERRICK James, GARRET, Stephen M. (Orgs.). **Five Views on Biblical Inerrancy**. (Ebook). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013.

GARROS, Tiago V. **O Movimento Criacionista e Sua Hermenêutica: possibilidades de diálogo ente a teologia e a ciência evolucionista**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014.

\_\_\_\_\_. **O que é Teologia Natural?** Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. 20 abr. 2016. Disponível em: <<http://www.cristaosnaciencia.org.br/recursos/o-que-e-teologia-natural-2/>> Acesso: 19 out 2016.

GAUKROGER, Stephen. **The Emergence of a Scientific Culture: science and the shaping of modernity, 1210-1685**, Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2006.

GAY, Peter. **The Enlightenment: an interpretation**. New York: Knopf, 1966.

GEISLER, Norman L. (Ed.). **Inerrancy**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1980.

\_\_\_\_\_.; NIX, W.E. **A General Introduction to the Bible**. Revised and Expanded Edition. Chicago: Moody Press, 1986.

\_\_\_\_\_.; ROACH, W. C.; PACKER, J. I. **Defending Inerrancy: Affirming the Accuracy of Scripture for a New Generation**. [s.l.] : Baker Publishing Group, 2012.

GIBERSON, Karl. **Saving Darwin**: How to Be a Christian and Believe in Evolution. New York: HarperOne, 2008.

GILSON, Etienne. Matter and Forms. Part 3 - Chapter 2. **The Christian Philosophy of Saint Augustine**. New York: Random House, 1960. p. 197-209.

GLOVER, Gordon J. **Beyond the Firmament**: Understanding Science and the Theology of Creation. Chesapeake, VA: Watertree, 2007.

GONDIM, Ricardo. **A Teologia da Missão Integral**: Aproximação e Impedimentos entre Evangélicos e Evangelicais. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deus nos livre de um Brasil evangélico**. Postagem de Blog. Disponível em: <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-nos-livre-de-um-brasil-evangelico/>>. Acesso em: 17 Nov 2015.

GONDIM, Ricardo. **Estou fora do movimento evangélico**. Postagem de Blog. Disponível em <<http://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/estou-fora-do-movimento-evangelico/>> Acesso 14 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. **Missão Integral**: em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights**: Religião, Ciência e Política no Movimento Neo-Ateísta. xii; 411f. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

GOULD, Stephen J. **Time's Arrow, Time's Cycle**: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

GRAY, Terry; RUPPEL, Emily. Finding Harmony in Controversy: The early years of the ASA. **God and Nature Magazine** [s.l.], ASA. Fall, 2014. Disponível em: <<http://godandnature.asa3.org/essay-finding-harmony-in-controversy-the-early-years-of-the-asa-by-terry-gray-and-emily-ruppel.html>>. Acesso em: 17 fev. 2018.

GREEN, W. Henry. The Pentateuchal Question. **Hebraica**, v. 5, n. 2/3, p. 137–189, 1889. Disp. em: <<http://www.jstor.org/stable/527247>> Acesso em: 9 Dez 2015.

GRENZ, Stanley; FRANKE, John R. **Beyond Foundationalism**: Shaping Theology in a Postmodern Context. Louisville: Westminster, 2001.

GRUDEM, Wayne. **Manual De Teologia Sistemática**. São Paulo, SP: Editora Vida, 2003.

HAAS JR., John W. The Christian View of Science and Scripture: A Retrospective Look. **Journal of the American Scientific Affiliation** n. 31, p.117, 1979.

HAM, Ken. **Biblical Authority and the Book of Genesis**. Blog Post. 27 jun. 2015. Answers in Genesis. Disponível em: <<https://answersingenesis.org/the-word-of-god/biblical-authority-and-book-genesis/>>. Acesso em: 6 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Were You There? **Back to Genesis in Acts & Facts**. Dallas, TX: ICR, n.18, Oct. 1989. Disponível em: <<http://www.icr.org/article/were-you-there/>>. Acesso em: 5 dez. 2013.

HANKINS, Barry. **God's Rascal**: J. Frank Norris and the Beginnings of Southern Fundamentalism. Lexington, Kentucky: University Press of Kentucky, 1996.

\_\_\_\_\_. **American evangelicals**: a contemporary history of a mainstream religious movement, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

HANNAM, James. **God's Philosophers**: How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science. London: Icon Books Ltd, 2010.

HARRIS, Harriet A. **Fundamentalism and evangelicals**. Oxford, New York: Clarendon Press/ Oxford University Press, 1998.

HARRISON, Everett. The phenomena of Scripture. In: HENRY, Carl F. H. (Org.). **Revelation and The Bible** - Contemporary Evangelical Thought. Baker Book House, 1958, p. 237-250.

HARRISON, Peter (Org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Christianity and the rise of western science**. ABC Religion and Ethics. 8 maio 2012. Disponível em: <<http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/05/08/3498202.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. **Os Territórios da Ciência e Religião**. Tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2017. Orig. \_\_\_\_\_. **The Territories of Science and Religion**, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. The development of the concept of laws of nature. In: WATTS, Fraser (Ed.), **Creation: Law and Probability**. Aldershot, UK: Ashgate, 2008, p. 13–36.

\_\_\_\_\_. **The Fall of Man and the Foundations of Science**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **“Religion” and the religions in the English Enlightenment**. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press, 1990.

HENRY MORRIS OBITUARY. **Baptist Press News**. [S.l.]: Southern Baptist Convention, 27 Feb. 2006. Disponível em <<http://www.bpnews.net/bpnews.asp?ID=22739>>. Acesso em: 09 jul. 2012.

HENRY, John. Metaphysics and the origins of modern science: Descartes and the importance of laws of nature. **Early Science and Medicine**, v. 9, n. 2, p. 73–114, 2004.

HERSHKOVITZ, Israel et al. The earliest modern humans outside Africa. **Science**, [s. l.], v. 359, n. 6374, p. 456–459, 26 jan 2018.

HODGE, Archibald; WARFIELD, Benjamin B. **Inspiration**. Edited by Roger R. Nicole. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1979.

HODGE, Jonathan. The notebook programmes and projects of Darwin's London years. In: \_\_\_\_\_; RADICK, Gregory. (Orgs.) **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge University Press, 2009, p. 44-72.

\_\_\_\_\_.; RADICK, Gregory. (Orgs.) **The Cambridge Companion to Darwin**. Cambridge University Press, 2009.

HOFFMANN, Arzemiro. A Criação geme e suporta angústias: a responsabilidade ecológica dos cristãos. In: STEUERNAGEL, Valdir. **A Missão da Igreja**: Uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte, MG: Missão Editora, 1994.

HOOKE, Robert. **Micrographia**. London: printed for the Royal Society, 1667.

HOOYKAAS, Reijer. **Natural Law and Divine Miracle**: The Principle of Uniformity in Geology, Biology and Theology. Brill Archive, 1963.

\_\_\_\_\_. **Religion and the Rise of Modern Science**, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972.

HUME, David. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Nova York: Penguin, 1990,

HUTCHISON, William R. **The Modernist Impulse in American Protestantism**. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1992.

HUXLEY, Julian. The Evolutionary Vision. In: TAX, Sol; CALLENDER, Charles (Eds.). **Evolution after Darwin**. The University of Chicago Centennial. Chicago, Il: Chicago University Press, 1960, p. 252-253.

IN U.S., BELIEF IN CREATIONIST VIEW OF HUMANS AT NEW LOW. Gallup Institute. Disponível em: <<http://news.gallup.com/poll/210956/belief-creationist-view-humans-new-low.aspx>> Acesso em 22 fev. 2018.

JAEGER, Lydia. Laws of Nature. In: STUMP, J. B.; PADGETT, Alan G. (Orgs.), **The Blackwell Companion to Science and Christianity**. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, p. 453-463.

JELLEN, Ted G. Biblical Literalism and Inerrancy: Does the Difference Make a Difference? **Sociological Analysis**, v. 49, n. 4, p. 421-429, 1989.

\_\_\_\_\_; WILCOX, Clyde; SMIDT, Corwin E. Biblical Literalism and Inerrancy: A Methodological Investigation. **Sociological Analysis**, v. 51, n. 3, p. 307-313, 1990.

JENKIN, Fleeming, Review of 'The origin of species', **The North British Review**, n. 46, Jun. 1867, p. 277-318.

JOHNSON, Phillip E. **Ciência, intolerância e fé**: a cunha da verdade: rompendo os fundamentos do naturalismo. Trad. Elizabeth Gomes. Viçosa, MG: Ultimato, 2004.

JONES III, John E. **Decision in Kitzmiller v. Dover**. Harrisburg, PA: Federal District Court. 20 dec. 2005. p. 136. Disponível em: <[http://ncse.com/files/pub/legal/kitzmiller/highlights/2005-12-20\\_Kitzmiller\\_decision.pdf](http://ncse.com/files/pub/legal/kitzmiller/highlights/2005-12-20_Kitzmiller_decision.pdf)>. Acesso em: 27 jan. 2014.

KELLER, Werner. **E A Bíblia Tinha Razão...** 26. ed. São Paulo: Melhoramentos, 2012, orig. 1955.



KENYON, Kathleen M. **Digging Up Jericho**: The Results of the Jericho Excavations 1952–1956. New York: Praeger/Ersnt Benn, 1957.

KINGSLEY, Charles. **The natural theology of the future**: A paper read in the hall of Sion College, Jan. 10, 1871. Disponível em: <<http://www.online-literature.com/charles-kingsley/scientific/7/>> Acesso em: 11 Ago 2017.

KIVITZ, Éd Rene. A Teologia da Missão Integral. Slides de aula. 2009. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/94495838/Teologia-Missao-Integral>> Acesso em 30 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. Evangélicos, evangélicos e fundamentalistas. **Cristianismo Hoje**. [Sl.: S.d] Disponível em: <<http://crentassos.com.br/blog/2013/06/evangelicos-evangelicais-e-fundamentalistas.html>>. Acesso em: 20 Jun 2015.

\_\_\_\_\_. Missão Integral. **Revista Eclésia** [S.l]; [S.d]. Disponível em: <<http://ejesus.com.br/a-missao-integral/>>. Acesso em: 19, jun, 2015.

LAATS, Adam. **Fundamentalism and Education in the Scopes Era**: God, Darwin, and the Roots of America's Culture Wars. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

LAMARCK, Jean-Baptiste de. **Zoological Philosophy**: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals. Tradução de Hugh Elliot. London: Macmillan, 1914 (orig. 1809).

LARSEN, Timothy; TRIER, Daniel (Orgs). **The Cambridge Companion to Evangelical Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LARSON, Edward J. **Evolution**: The Remarkable History of a Scientific Theory. New York: Random House, 2004.

\_\_\_\_\_. **Summer for the Gods** : the Scopes trial and America's continuing debate over science and religion, New York: BasicBooks, 1997.

\_\_\_\_\_. **The Creation-Evolution Debate**: historical perspectives, Athens: University of Georgia Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Myth 20 - That the scopes trial ended in defeat for antievolutionism. In: NUMBERS, Ronald L. (Org.), **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009, p. 178-186.

LAMOUREUX, Denis. **I Love Jesus & I Accept Evolution**. Eugene: Wipf & Stock. 2009.

LAUSANNE Committee for World Evangelization. LOP 1 - **The Pasadena Consultation**: Homogeneous Unit Principle. Pasadena, CA, USA: Lausanne Movement. 2 jun. 1977. Disponível em: <<https://www.lausanne.org/content/lop/lop-1>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

LAW LIBRARY. The Clarence Darrow Digital Collection. The Scopes Trial. University of Minnesota. [s.d.]. Disponível em: <<http://moses.law.umn.edu/darrow/trials.php?tid=7>>. Acesso em: 8 fev. 2018.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

LINDBERG, David C.; HARRISON, Peter. Science and the Christian Church: From the Advent of Christianity to 1700. In: BROOKE, John Hedley; NUMBERS, Ronald L. (Eds.). **Science and Religion around the World**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 67-91.

\_\_\_\_\_.; NUMBERS, Ronald L. (Orgs.) **When science & Christianity meet**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

LINDSELL, Harold. **The Battle for the Bible**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976.

\_\_\_\_\_. **The Bible in the Balance**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1979.

LIVINGSTONE, David N. Evangelicals and Evolution: Retrospect and Prospect. **Pro Rege**, v. 19, n. 1, p. 12–23, 1 set. 1990.

\_\_\_\_\_. **Dealing with Darwin: Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution**. The Gifford Lectures 2014. Baltimore: JHU Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Situating Evangelical Responses to Evolution. In: \_\_\_\_\_.; HART, Darryl G.; NOLL, Mark A. (Orgs.) **Evangelicals and science in historical perspective**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 193-219.

\_\_\_\_\_. Which Science? Whose Religion? In: BROOKE, John Hedley; NUMBERS, Ronald L. (Eds.). **Science and Religion around the World**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 278-296.

\_\_\_\_\_.; HART, Darryl G.; NOLL, Mark A. (Orgs.) **Evangelicals and science in historical perspective**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_.; NOLL, Mark A. B.B. Warfield (1851-1921): a biblical inerrantist as evolutionist. **Isis**, v. 91, n. 2, p. 283–304, 2000.

\_\_\_\_\_. Re-placing Darwin and Christianity. IN: LINDBERG, David C.; NUMBERS, R. L. (Orgs.) **When science & Christianity meet**. Chicago: University of Chicago Press, 2003, pp. 183-202. LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690.

LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão: Os Movimentos Ecológico e Evangelical no Protestantismo Latino-Americano**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2002.

LOURENÇO, Adauto. **Como Tudo Começou?** São Paulo: Ed. Fiel. 2007.

LOVEJOY, Arthur O. **The Great Chain of Being: A study of the history of an idea**. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1936. Em português: **A grande cadeia do ser**. Tradução: Aldo F. Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LUCAS, John R. Wilberforce and Huxley: a legendary encounter. **The Historical Journal**, Cambridge University Press, v. 22, n. 2, p. 313-330, 1979.

LYELL, Charles. **Principles of Geology**. 3 vols. London: John Murray. Reprinted in facsimile with an introduction by M. J. S. Rudwick, Chicago: University of Chicago Press, [1830–3], vol. I, 1990.

MAGS, André. Deputada defende ensino do criacionismo em escolas gaúchas. **Zero Hora**. Grupo RBS. Disp. em:

<<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2015/04/deputada-defende-ensino-do-criacionismo-em-escolas-gauchas-4751196.html>>. Acesso em: 21 maio 2015.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American culture**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. **Jonathan Edwards: A Life**. New Haven: Yale Univ. Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Reforming fundamentalism: Fuller Seminary and the new evangelicalism**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.

\_\_\_\_\_. **Understanding fundamentalism and evangelicalism**. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1991.

MARTINS, Elisa; FRANÇA, Valéria. Rosinha contra Darwin. **Revista Época**. São Paulo: Ed. Globo, n. 314. 24 maio 2004. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT731549-1664-1,00.html>>. Acesso em: 17 maio 2013.

MAYDEN, R. L. A Hierarchy of Species Concepts: The Denouement in the Saga of the Species Problem. In: CLARIDGE, M. F.; DAWAH, H. A.; WILSON, M. R. (Eds.). **Species: The units of diversity**. [s.l.]: Chapman & Hall, 1997, p. 381-423.

MAYR, Ernest. **The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance**. Harvard University Press, 1982.

MCCALLA, Arthur. **The Creationist Debate: The Encounter between the Bible and the Historical Mind**. London: T & T Clark International, 2006.

MCCARTHY, John F., A Neo-patristic Return to the First Four Days of Creation - Part III - The Days of Creation According to St. Augustine. **Living Tradition**, N. 47, July 1993. Roman Theological Forum: St. Louis. Disponível online em: <<http://www.rtforum.org/lt/lt47.htm>>. Acesso em: 20 jun 2015.

MCGAVRAN, Donald. **Understanding Church Growth**. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

MCGRATH, Alister E. **Deus e Darwin: Teologia Natural e Pensamento Evolutivo**. Trad. Thaís Semionato. Viçosa, MG: ULTIMATO, 2016. Orig.: **Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology (The 2009 Hulsean Lectures, University of Cambridge)**. New York: John Wiley & Sons, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Scientific Theology - Vol 1 - Nature**, Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2003.

\_\_\_\_\_. **The open secret: a new vision for natural theology**, Malden, MA: Blackwell Pub, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Christianity's dangerous idea: The Protestant revolution—A history from the sixteenth century to the twenty-first**. (Ebook). New York: Harper Collins, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Paixão Pela Verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo**. Tradução de Hope Gordon Silva. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

MEDEIROS, Humberto D. de. Dispensacionalismo, uma perspectiva histórica. **Revista Pilares da Fé**, v. 10, 2011, p. 7-20.

MEIRING, Michael. **Evangelical Fundamentalism**: An historical-theological study. Dissertação de Mestrado. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2010. Disponível em: <<http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/5169>> Acesso em 26 jan 2018.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. Protestantismo no Brasil: Um caso de Religião e Cultura. **Revista USP**, São Paulo, n. 74, p. 160-173, junho/agosto 2007.

\_\_\_\_\_. Quem é evangélico no Brasil? **Contexto Pastoral**, Debate n. 8, mai./jun., 1992.

\_\_\_\_\_.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MERRICK James, GARRET, Stephen M. (Orgs.). **Five Views on Biblical Inerrancy**. (Ebook). Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2013.

MERRIT, Jonathan. N.T. Wright on the Bible and why he won't call himself an inerrantist. **Religion News Service**. 2 jun. 2014. Disponível em: <<https://religionnews.com/2014/06/02/n-t-wright-bible-isnt-inerrantist/>>. Acesso em: 1 fev. 2018.

MERTON, Robert King. Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. **Osiris**, n. 4, pt. 2, Bruges: St. Catherine Press, 1938, pp. 360–632.

MILLER, Kenneth R. **Only a Theory**: evolution and the battle for America's soul. New York: Viking Penguin, 2008.

MITCHELL, Tommy. Arguments Christians Should Not Use - There Was No Rain Before the Flood. [S.l.]: **Answers in Genesis**. Answers in Genesis Website, 19 Oct. 2010. Disponível em: <<http://www.answersingenesis.org/articles/2010/10/19/rain-before-flood>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

MOORE, James R. Draper, White, and the Military Metaphor. In: \_\_\_\_\_. **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.

\_\_\_\_\_. Myth 16 – That Evolution Destroyed Darwin's Faith in Christianity – Until he Reconverted on his Deathbed. In: NUMBERS, Ronald L. (Org.). **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009, p. 142-151.

MORRIS, Henry M. **O Enigma das Origens** - A Resposta. Trad. Adiel de A. Oliveira. Belo Horizonte, MG: Editora Origens, A.B.P.C. 1995. Orig.: **Scientific Creationism**. 2. ed. El Cajon, Calif: Master Books, 1974.

\_\_\_\_\_. **The Biblical Basis for Modern Science**: The Revised and Updated Classic. [s.l.]: New Leaf Publishing Group, 2002.

\_\_\_\_\_. **The Genesis Record**: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of Beginnings. Grand Rapids: Baker Book House, 1976. Disponível em: <<http://www.vananne.com/evolutionvscreation/The%20Genesis%20Record.htm>>. Acesso em: 30 maio 2013.

\_\_\_\_\_. **The Troubled Waters of Evolution**. San Diego, CA: Creation-Life Publishers, 1982.

\_\_\_\_\_.; CLARK, Martin E. **The Bible Has the Answer**. Revised ed. (Ebook) San Diego, Calif.: Master Books, 1976.

NEWTON, Isaac. **General Scholium**. In: Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World. University of California Press, 1946, p. 544- 546. Orig. **Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica**, London: Benjamin Motte Publ., 1687.

NICHOLS, R.; YAFFE, G. Thomas Reid. In: ZALTA, E. N. (Org.); **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2016 ed., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>>. Acesso em: 4 ago 2017.

NOLL, Mark A. **Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America**. New York: Harper Row, 1986.

\_\_\_\_\_. **The rise of evangelicalism: the age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys**. Vol. 1 da Série: "A History of Evangelicalism People, movements and ideas in the english-speaking world". Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **A history of Christianity in the United States and Canada**, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.

\_\_\_\_\_. **America's God: from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Jesus Christ and the Life of the Mind**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2011.

NUMBERS, Ronald L. (Org.). **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **How did the warfare model arise?** Transcrito de Entrevista concedida a Counterbalance Foundation, [s.l. s.d.]. Disponível em <<http://www.counterbalance.org/transcript/num-frame.html>>. Acesso em 04 Jan. 2014.

\_\_\_\_\_. **The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design**. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006.

OLDROYD, David. The Earth Sciences. In: CAHAN, D. **From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of Nineteenth-Century Science**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

ORR, James. Holy Scripture and Modern Negations. Ch. IX, p. 46. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.) **The Fundamentals: A Testimony to the Truth**. 4 vols. Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 2003. Disp. em domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Science and Christian Faith. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.) **The Fundamentals**, Chicago: Textimony Publishing Co., 1910-1915), Vol. 4. Disp. em

domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

OWEN, Richard. Review of Origin & other works. **Edinburgh Review** n. 111, p. 487-532, 1860.

PACTO DE LAUSANNE. Disp. Em: <<http://www.lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/pacto-de-lausanne-pt-br/pacto-de-lausanne>> Acesso em 24 fev. 2018.

PADILLA, René. **Missão Integral**: ensaios sobre o Reino e a igreja. São Paulo: Fraternidade Teológica Latinoamericana, Setor Brasil/ Temática Publicações, 1992.

PAINÉ, Thomas. **The Age of Reason** : Being an Investigation of True and Fabulous Theology. J. P. Mendum, 1874.

PALEY, William. **Natural Theology**. London: Faulder; Philadelphia, Pa.: John Morgan, 1802. Disponível sob domínio público em <<https://archive.org/details/naturaltheology00pale>> Acesso em 08 ago 2017.

PHILLIPS, Doug. An Urgent Appeal to Pastors. **Back to Genesis in Acts & Facts**. Dallas, TX: ICR, n. 119, Nov 1998. Disponível em: <<http://www.icr.org/article/847/>>. Acesso em: 30 maio 2013

PINNOCK, Clark H. Evangelicals and Inerrancy: The Current Debate. **Theology Today**, [s. l.], v. 35, n. 1, p. 65–69, 1978.

PLANTINGA, Alvin, **Where the conflict really lies**: science, religion, and naturalism, New York: Oxford University Press, 2011.

POLKINGHORNE, John C. **Science and providence**: God's interaction with the world. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2005. Orig: Boston: New Science Library, 1989,

\_\_\_\_\_. The Inbuilt Potentiality of Creation. In: DEMBSKI, William A.; RUSE, Michael. **Debating Design**: From Darwin to DNA. Cambridge University Press, 2004.

POLLARD, William. **Chance and Providence**. New York: Scribner, 1958.

POSTON, Ted. Foundationalism. **Internet Encyclopedia of Philosophy**, 10 Jun 2010. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/found-ep/>>. Acesso em: 6 fev 2018.

PRICE, George McCready. **Illogical Geology**: The Weakest Point in The Evolution Theory. Los Angeles: The Modern Heretic Co. 1906. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/42043/42043-h/42043-h.htm>>. Acesso em: 26 nov. 2013.

PUBLIC'S VIEWS ON HUMAN EVOLUTION. **Pew Research Center**. Religion & Public Life Project RSS. [S.l.], 30 Dec. 2013. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2013/12/30/publics-views-on-human-evolution/>>. Acesso em: 05 jan. 2014.

RASMUSSEN, Joel. Anotações de Aulas. Disciplina Western Christianity and Modern Culture, 1789-1921, Faculty of Theology and Religion, University of Oxford. Janeiro a Julho de 2016.

RAY, John. **The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation**. 9 ed. London: Royal Society, 1727.

REILY, Duncan Alexander. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE, 1984.

ROBERTS, Jon H. Religious Reactions to Darwin. In: HARRISON, Peter (Org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010, p. 80-102.

ROBERTS, Jon. Myth 16 – That Darwin Destroyed Natural Theology. In: NUMBERS, Ronald L. (Org.). **Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009, p. 161-169.

ROE, Shirley A. Biology, atheism, and politics in eighteenth-century France. In: ALEXANDER, Denis; NUMBERS, Ronald L. (Orgs.). **Biology and ideology from Descartes to Dawkins**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2010, p. 36-60.

ROGERS, Jack Bartlett; MCKIM, Donald K. **The authority and interpretation of the Bible: an historical approach**. Eugene, OR: Harper & Row, 1979.

ROGET, Peter Mark. **Animal and Vegetable Physiology Considered with Reference to Natural Theology**, 2 vols. London: William Pickering, 1834.

RUSE, Michael (Ed.) **The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. The Origin of the Origin. In: \_\_\_\_\_.; RICHARDS, Robert J. (Orgs.). **The Cambridge Companion to the “Origin of species”**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. Evolution Before Darwin. In: \_\_\_\_\_. (Ed.) **The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 29-45.

\_\_\_\_\_.; RICHARDS, Robert J. (Orgs.). **The Cambridge Companion to the “Origin of Species”**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians**. New York: Praeger, 1991.

RUSSELL, Robert J.; MURPHY, Nancey C.; PEACOCKE, Arthur R.; et al (Orgs.). **Chaos and complexity: scientific perspectives on divine action**. 2. ed. Vatican City State : Berkeley, Calif. : Notre Dame, Ind: Vatican Observatory Publications ; Center for Theology and the Natural Sciences, 1997.

RUSSELL, Robert J.; PETERS, Ted; HALLANGER, Nathan (Orgs.). **God’s action in nature’s world: essays in honour of Robert John Russell**. Aldershot, England ; Burlington, VT: Ashgate Pub, 2006.

SANCHES, M. A. Os cristãos são criacionistas? In: \_\_\_\_\_. (Ed.) **Criação e Evolução: Diálogo Entre Teologia e Biologia**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009, p. 11-33.

SANDEEN, Ernest Robert. **The roots of fundamentalism: British and American millenarianism, 1800-1930.** Chicago: University of Chicago Press, 1970.

SCHAEFFER, Donovan. The Science of Life. In: RASMUSSEN, Joel.; WOLFE, J.; ZACHHUBER, Johannes. **The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought.** Oxford University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. Slides de aula. Disciplina "Science and Religion". Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, 19 jan. 2016.

SCHAEFFER, Francis. **The Great Evangelical Disaster.** Wheaton: Crossway, 1984.

SCHWARTSMAN, Hélio. Um em cada 4 brasileiros crê em Adão e Eva. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 2 abr. 2010. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0204201010.htm>>. Acesso em: 27 jan. 2014.

SCOTT, Donald M. The Religious Origins of Manifest Destiny. Divining America, TeacherServe©. **National Humanities Center.** Revisado em Setembro, 2013. Disponível em: <<http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/mandestiny.htm>> Acesso em: 6 nov 2017.

SEXTON, Jason S. How Far Beyond Chicago? Assessing Recent Attempts to Reframe the Inerrancy Debate. **Themelios** - An International Journal for Students of Theological and Religious Studies. The Gospel Coalition. [s. l.], v. 34, p. 26–49, 2009.

SHAPIN, Steven. **The Scientific Revolution.** Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

SILVA, Paulo Galvez da. Deputado quer ensino do criacionismo nas escolas. *Gazeta do Povo*. Disp. em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/deputado-quer-ensino-do-criacionismo-nas-escolas-eg254tlrpdnmhg1z9icbw7rke>>. Acesso em: 21 maio 2015.

SLOAN, Phillip R. The Making of a Philosophical Naturalist. In: HODGE, Michael; RADICK, Gregory. (Orgs.) **The Cambridge Companion to Darwin.** Cambridge University Press, 2009, p. 21-43.

\_\_\_\_\_. The Concept of Evolution to 1872. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/evolution-to-1872/>>. Acesso em 07 set 2017.

SMIDT, Corwin E. **American Evangelicals Today.** Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2013.

SMITH, Christian. **The Bible Made Impossible: Why Biblicism Is Not a Truly Evangelical Reading of Scripture.** Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2012.

SMITH, Eugene L. The Conservative Evangelicals and the World Council of Churches. **The Ecumenical Review**, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 182–191, 1963.

SMITH, Jonathan. Z. Religion, religions, religious. In: **Relating Religion: Essays in the Study of Religion,** Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 179-196.



Publicado originalmente em: SMITH, Jonathan Z. Religion, religions, religious. *Critical terms for religious studies*, p. 269–284, 1998.

SMITH, Samuel James. **McGuffey Readers**. Faculty Publications and Presentations. Paper 101. Liberty University. September 2008, Disponível em: <[http://digitalcommons.liberty.edu/educ\\_fac\\_pubs/101](http://digitalcommons.liberty.edu/educ_fac_pubs/101)> Acesso em: 2 Dez, 2015.

SOUTH, Robert. **Discourses on Various Subjects and Occasions**: Selected from the Complete English Edition. With a Sketch of His Life and Character. Bowles and Dearborn, 1827, (orig. 1679).

SPARKS, Kenton L. **God's Word in Human Words**: An evangelical appropriation of critical Biblical scholarship. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

SPRAT, Thomas. **The History of the Royal Society of London**, for the Improving of Natural Knowledge. London: T. R., 1667.

STAMBAUGH, Jim. Creation's Original Diet and the Changes at the Fall. **Journal of Creation**, vol. 5, n. 2, Agosto, 1991, p. 130-138. Disponível em: <<https://answersingenesis.org/animal-behavior/what-animals-eat/creations-original-diet-and-the-changes-at-the-fall/>> Acesso em: 13 fev. 2018.

STANLEY, Brian. 'Lausanne 1974': The Challenge from the Majority World to Northern-Hemisphere Evangelicalism. **The Journal of Ecclesiastical History**, [s. l.], v. 64, n. 3, p. 533–551, 2013.

STATE of Arkansas. Act 590 of 1981 - General Acts, 73rd General Assembly. Disponível em <<http://www.talkorigins.org/faqs/mclean-v-arkansas.html>>. Acesso em: 12 jul. 2012.

STOTT, Rebecca. **Darwin's Ghosts**: the secret history of evolution. New York: Random House, 2012;

STUMP, Jim B. Natural Theology After Modernism. In: \_\_\_\_\_; PADGETT, Alan G. (Orgs.), **The Blackwell Companion to Science and Christianity**, Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, p. 140-150.

SULLOWAY, Frank J. Darwin and His Finches: The Evolution of a Legend. **Journal of the History of Biology** n. 15. p. 1–54, 1982.

SUPERINTERESSANTE, São Paulo: Ed. Abril, n. 240, Jun. 2007.

SWARTZ, Norman. Laws of Nature. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/lawofnat/>>. Acesso em 22 jun. 2017.

TENNYSON, Alfred Lord. **In Memoriam A.H.H.**, 1849. Disponível em: <<http://www.online-literature.com/tennyson/718/>> Acesso em 13 out 2017.

THE 25 MOST Influential Evangelicals in America. Revista Time, 3 Fevereiro de 2005. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20050203182958/http://www.time.com:80/time/covers/1101050207/>> Acesso em 6 nov 2017.

THE WHEATON DECLARATION, 1966. Disponível em: <<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/wd66/wd66-1.html>>. Acesso em 8 dez. 2017.

TOPHAM, Jonathan R. Natural Theology and the Sciences. IN: HARRISON, Peter (Org.) **The Cambridge Companion to Science and Religion**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010, p. 59-79.

\_\_\_\_\_. Beyond the 'Common Context': The Production and Reading of the Bridgewater Treatises, **Isis**, n. 89, 1998, p. 233–62.

\_\_\_\_\_. Biology in the service of Natural Theology. In: ALEXANDER, Denis; NUMBERS, Ronald L. (Orgs.). **Biology and ideology from Descartes to Dawkins**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2010, p. 88-113.

TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (orgs.) **The Fundamentals: A Testimony to the Truth**. 4 vols. Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles, 1917; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 2003. Disp. em domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

TURNER, Frank M. 1978. The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension. **Isis** n. 69 p. 356-376.

van WYHE, J. V. **Charles Darwin in Cambridge: The Most Joyful Years**. New Jersey: World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 2014.

\_\_\_\_\_. **The Complete Work of Charles Darwin Online** <<http://darwin-online.org.uk/>> 2002. Acesso em 9 out 2017.

VVAA. **A criação e o dilúvio segundo os textos do Oriente Médio Antigo** (Documentos do mundo da Bíblia – 7). Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 13.

WALTON, John. **O Mundo Perdido de Adão e Eva**. Tradução de Rodolfo Amorim de Souza. Viçosa, MG: Ultimato, 2016

WARD, W. Reginald. **The Protestant evangelical awakening**. Cambridge, England ; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1992.

WARFIELD, Benjamin B. **Calvin and Calvinism** - Kindle edition. Disponível em: <<https://www.monergism.com/calvin-and-calvinism-ebook>>. Acesso em: 9 fev. 2018. Publicação original 1915, par. 8.15.

\_\_\_\_\_. **It Says: Scripture Says, God Says**. In: The Works of Benjamin B. Warfield, Vol. I: Revelation and Inspiration. New York: Oxford, 1927 (reimpressão Grand Rapids: Baker, 1981).

\_\_\_\_\_; NOLL, Mark A.; LIVINGSTONE, David N. (Eds.) **Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings**. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2000

WEBBER, Robert E. **The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World**. (Ebook). Grand Rapids, Mich: Baker Books, 2002.

WHEWELL, William. **The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history**. London: J.W Parker, 1847.

\_\_\_\_\_. **Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology**. London: William Pickering, 1833.

WHITCOMB, John C.; MORRIS, Henry M. **The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications**. 50th Anniversary ed. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publ. Co., 2011 (orig. 1961).

\_\_\_\_\_. **The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications**. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publ. Company, 1961.

WHITE, Andrew Dickinson. **History of the Warfare of Science with Theology in Christendom**, London: [s.n.], 1896.

WHITE, Ellen G. **Spiritual Gifts: Important Facts of Faith, in Connection with the History of Holy Men of Old**. Battle Creek, MI: Seventh Day Adventist Publishing Assoc., 1864. p. 64-96. Disponível em: <<http://www.temcat.com/L-3-SOP-Library/Orig&Early/3SG.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2012.

WHITEHEAD, Alfred. N. **Science and the modern world**. Lowell lectures, 1925. New York: Macmillan Co., 1925.

WILKINS, J.; LLOYD, W. **Of the Principles and Duties of Natural Religion**. J. Knapton, 1722 (original 1675).

WRIGHT, George Frederick. The Passing of Evolution. In: TORREY, R. A.; DIXON, A. C. (Orgs.) **The Fundamentals: A Testimony to the Truth**. Vol. VII, 1917. Disp. sob domínio público em: <<https://archive.org/details/fundamentalstest17chic>> Acesso em: 24 fev. 2018.

WRIGHT, Nicholas Tom. **Surpreendido pelas Escrituras**. Tradução de Valéria L. D. Fernandes. Viçosa, MG: Ultimato.

YOUNG, C. C.; LARGENT, M. A. **Evolution and Creationism: a documentary and reference guide**. Westport, Conn: Greenwood Press, 2007.

YOUNG, Robert M. **Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Natural theology, Victorian periodicals, and the fragmentation of a common context. In: \_\_\_\_\_. **Darwin's Metaphor: nature's place in Victorian culture**. Cambridge: Cambridge University Press. 1985, p. 126-63.

ZASPEL, Fred G. B. B. Warfield on Creation and Evolution. In: **Themelios**, vol. 35 n. 2, July 2010, p. 198-211. Disponível em: <<http://themelios.thegospelcoalition.org/article/b.-b.-warfield-on-creation-and-evolution>>. Acesso em: 11 dez. 2018

