

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

SERGIO DANILAS

O DEUS QUE SE RELACIONA: TEOLOGIA NA PERSPECTIVA DO PROCESSO

CURITIBA

2013

SERGIO DANILAS

O DEUS QUE SE RELACIONA: TEOLOGIA NA PERSPECTIVA DO PROCESSO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia e Sociedade, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Mario Antonio Sanches

CURITIBA

2013

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Danilas, Sergio
D186d O Deus que se relaciona: teologia na perspectiva do processo / Sérgio
2013 Danilas; orientador, Mario Antonio Sanches. – 2013.
135 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2013.
Bibliografia: f. 130-134

1. Religião e ciência. 2. Teologia e ciências naturais. 3. Whitehead.
4. Processo. 5. Deus e o mundo. 6. *Kenosis*. I. Sanches, Mario Antonio. II.
Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 261.55



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Teologia

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 050
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
SÉRGIO DANILAS

Aos vinte e nove dias, do mês de abril de dois mil e treze, às nove horas, reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Mário Antonio Sanches, César Augusto Kuzma e Waldir Souza, para examinar a Dissertação do candidato, **Sérgio Danilas**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e onze. Linha de Pesquisa: Teologia e Sociedade. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: “O DEUS QUE SE RELACIONA: EM UMA PERSPECTIVA DO PROCESSO”. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 11 h 15 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof.Dr. Mário Antonio Sanches _____
Presidente/Orientador.

Prof. Dr. César Augusto Kuzma _____
Convidado Externo

Prof. Dr. Waldir Souza _____
Convidado Interno

CIENTE


Prof. Dr. Agenor Brighenti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



Dedico este trabalho aos meus
professores do Bacharelado em Teologia
da PUCPR,
com carinho especial ao Frei Eduardo.
Mestre, amigo e companheiro de
saborosos diálogos intelectuais.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo suporte financeiro a este trabalho.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Paraná por aceitar este aluno com total isenção e oferecer as excelentes condições que permitiram a produção deste trabalho.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia por todo seu tempo dedicado a melhorar meu conhecimento e fazerem de mim um ser humano melhor.

Meu agradecimento especial ao Orientador que com sua competência e paciência soube conduzir minha pesquisa de maneira equilibrada, com a disciplina necessária para fazermos uma pequena contribuição ao aprofundamento da teologia.

Ele, estando na forma de Deus
não usou de seu direito de ser tratado como um deus
mas se despojou,
tomando a forma de escravo.

Tornando-se semelhante aos homens
e reconhecido em seu aspecto como um homem.

(FI 2,6-7)

RESUMO

Pensar a presença da teologia no mundo, como um elemento de transformação e serviço de uma sociedade mais aberta à diversidade religiosa, mais comprometida com a igualdade social e mais promotora de vida nas várias dimensões da sociedade, envolve todas as áreas do conhecimento humano. As relações entre religião e ciência no Ocidente e, mais especificamente, entre a teologia cristã e as ciências da natureza, assume historicamente perspectivas que vão do conflito aberto, à independência, ao diálogo e à integração. A posição deve ser clara, defender o diálogo da teologia com as ciências da natureza. O diálogo é proposto entre essas duas áreas do conhecimento a partir de alguns pontos como a valorização da diversidade, a abertura à complementaridade, o diálogo respeitoso, sem arrogância e sem a pretensão de que uma área se submeta à outra. O mais importante nesse diálogo é que ele esteja orientado para o bem da sociedade. Avançando nesse diálogo, chega-se à integração. A utilização da filosofia do processo nesse contexto serve para que, além de proporcionar uma clarificação para a questão relacional entre os conhecimentos, ela permita refletir também sobre a magnitude das relações entre Deus e o mundo. Essas relações ganham sentido no conceito de *kenosis*. A pista inicial e esclarecedora aparece no texto bíblico que apresenta a *kenosis* teantrópica, em que o Deus Filho se esvazia para que, na cruz, se manifeste o Jesus humano. Essa revelação remete à questão do esvaziamento de Deus em uma *kenosis* divina original, como condição necessária para o ser e o existir de toda a criação. A compreensão da *kenosis* divina original aponta para uma autodeterminação dos seres criados, o que implica no reconhecimento dessa autonomia para o conhecimento deles e sobre eles. As duas situações *kenóticas* citadas anteriormente só têm a confirmar a natureza do Deus Triuno, pois sendo Deus relacional já na sua essência, se considera uma *kenosis* intratrinitária em que cada pessoa divina se esvazia, dando espaço para que se manifestem as outras pessoas divinas. Esse é o princípio e o modelo para todas as relações humanas. A dimensão relacional entre Criador e criatura indica que cada criatura não pode deixar de ser criatura de Deus, e que o conhecimento de Deus e o conhecimento das criaturas não devem ser dissociados. Deus olha, cuida e chama sua criação a partir de uma dimensão *kairológica*, no ato da criação, e dá autonomia a essa criação para ela evoluir no mundo, em uma dimensão cronológica, e aqui implantar o Reino dos Céus. A certeza da missão do ser humano em atingir sua plenitude é garantida pela fidelidade de Deus para com a sua criação. O Deus que chama a criatura apresenta um sentido e uma missão para ela. Isto aponta para a tendência de que o conhecimento sobre os seres vivos seja promotor de vida e de aprimoramento da criação. Uma espiritualidade que contemple a Deus em coerência com o conhecimento científico deve sentir o compromisso de mostrar que há uma nova chance de envolver a todos e cada um, para chegar ao seu termo final que é a eternidade, a apoteose do mundo, na esperança para a criação de se apresentar em plenitude frente a seu Deus, seu criador.

Palavras-chave: Religião e ciência. Teologia e ciências naturais. Whitehead. Processo. Deus e o mundo. *Kenosis*.

ABSTRACT

Thinking the presence of theology in the world, as an element of transformation and service of a society more open to religious diversity, more committed to promoting equality and more social life in the various dimensions of society, involving all areas of human knowledge. The relationship between religion and science in the West and, more specifically, between Christian theology and the natural sciences, historically assumes perspectives ranging from open conflict, independence, dialogue and integration. The position must be clear, to defend the dialogue between theology and the natural sciences. The dialogue is proposed between these two areas of knowledge from some points as valuing diversity, openness to complementarities, respectful dialogue, without arrogance and without the pretense that an area undergoes another. The most important this dialogue is that it is oriented to the good of society. Advancing this dialogue, one comes to integration. The use of process philosophy in this context that serves to, in addition to providing a clarification on the relational issues between knowledge, it also allows to reflect on the magnitude of the relationship between God and the world. This relationship makes sense in the concept of kenosis. The initial track and enlightening appears in the biblical text that presents the theanthropical kenosis, in which God the Son empties so that, on the cross, Jesus manifests his humanity. This revelation leads to the question of emptying of God in a divine original kenosis, as a necessary condition for being and existence of all creation. The understanding of a divine original kenosis points to a self-determination of created beings, which implies the recognition of autonomy and to their own knowledge. The two aforementioned kenotic situations only have to confirm the nature of the Triune God, because God is relational already in essence, is considered an intra-Trinitarian kenosis that each divine person empties, making room for each other to manifest divinity. This is the principle and the model for all human relationship. The relational dimension between Creator and creature indicates that each creature cannot stop being God's creature, and that knowledge of God and knowledge of the creatures must be indissociable. God looks, handles and calls his creation from a dimension of kairos, in the act of creation, and that creation gives autonomy to evolve it to the world, in a chronological dimension, and here deploy the Kingdom of Heaven. The certainty of the human mission to reach its fullness is guaranteed by the faithfulness of God to his creation. The God who calls the creature has a meaning and a mission for her. It points to the trend that knowledge on living beings is a promoter of life and enhancement of creation. A spirituality that contemplates God consistent with scientific knowledge should feel committed to show that there is a new chance to engage each and every one, to reach its final term which is everlastingness, the apotheosis of the world, hoping to creating of fullness performing in front of their God, their creator.

Keywords: Religion and science. Theology and natural sciences. Whitehead. Process. God and the world. Kenosis.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Comp.	-	Compilador
EV	-	<i>Evangelium vitae</i>
FR	-	<i>Fides et ratio</i>
Laser	-	<i>Light Amplification by Stimulated Emission of Radiation</i> (Amplificação da Luz pela Emissão de Radiação Estimulada)
Maser	-	<i>Microwave Amplification by Stimulated Emission of Radiation</i> (Amplificação de Microondas pela Emissão de Radiação Estimulada)
PR	-	Processo e Realidade (tradução para a língua portuguesa)
PUCPR	-	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
PUC-Rio	-	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
SD	-	<i>Salvifici doloris</i>
TOE	-	<i>Theory Of Everything</i> (Teoria para todas as coisas)
WASP	-	<i>White, Anglo-Saxon, Protestant</i> (Branco, anglo-saxão, protestante)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 PRESSUPOSTOS	26
__ 2.1 RELIGIÃO E CIÊNCIA EM DIÁLOGO: A QUESTÃO DO TEMPO.....	26
__ 2.2 A TIPOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA.....	35
__ 2.3 CRIAÇÃO E EVOLUÇÃO NÃO SÃO ANTAGÔNICAS	47
__ 2.4 EXEMPLOS DE ALGUNS CIENTISTAS QUE CREEM.....	52
3 O RELACIONAMENTO DE DEUS COM O MUNDO ENTENDIDO COMO UM PROCESSO	56
__ 3.1 MAIS INDICAÇÕES QUE LEVAM À FILOSOFIA DO PROCESSO	56
__ 3.2 A FILOSOFIA DO PROCESSO	61
____ 3.2.1 Alguns conceitos do processo necessários a este trabalho	64
____ 3.2.2 Os opostos ideais	92
____ 3.2.3 Deus e o mundo	95
__ 3.3 A TEOLOGIA DO PROCESSO.....	104
4 REFLEXÕES SOBRE O DEUS TRIUNO	109
__ 4.1 A <i>KENOSIS</i>	109
__ 4.2 AS RELAÇÕES DE DEUS COM O MUNDO SOB UM PONTO DE VISTA CRISTÃO	112
__ 4.3 DEUS E A CRIAÇÃO	115
__ 4.4 ESCATOLOGIA	117
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERÊNCIAS	130
ANEXO A – PROCESSO E REALIDADE	135

1 INTRODUÇÃO

Na pesquisa das relações entre religião e ciência podem ser feitos questionamentos dentro de uma dialética considerada importante e imprescindível para o ser humano que são as relações entre fé e razão.

O projeto original idealizado para produzir este trabalho apresentou como tema geral a necessidade de se estudar as relações entre a teologia e as ciências da natureza, ou apresentado de outro modo, a presença da teologia no contexto das ciências da natureza. Dentro desse aspecto geral havia o interesse de se discutir também alguns temas teológicos mais específicos como o de procurar compreender como Deus se relaciona com o mundo e também a possibilidade de se discutir o conceito teológico de *kenosis*.

Estabelecem-se então os objetivos teológicos desta pesquisa que são: discutir as relações entre Deus e o mundo, após apresentar aspectos das relações entre religião e ciência, utilizando-se dos fundamentos da filosofia do processo, e refletir sobre o conceito de *kenosis*.

Assim, convém então apresentar nesta introdução quais são os temas abordados e como eles se entrelaçam.

A primeira seção de desenvolvimento (Seção 2 da dissertação) intitula-se “Pressupostos” e consta de um conjunto de reflexões que foram se firmando durante todo o período de graduação e fazem parte imprescindível deste trabalho, pois no conjunto, são as fagulhas iniciais que acendem a fogueira desta reflexão teológica.

Inicialmente está sendo tratado o tema da relação entre tempo e eternidade. Este tema se apresenta como de fronteira entre o natural e o sobrenatural, já que quem vive no mundo vive no tempo, e quem sai deste mundo passa para a eternidade, este é um entendimento teológico que se considera parte integrante da fé cristã.

Nessa discussão da relação entre tempo e eternidade se faz um paralelo entre um religioso, de um lado, Agostinho de Hipona, escolhido aqui por ser um teólogo do período da patrística, assim definido pelo cristianismo como a era dos padres da Igreja, daqueles que conformaram a teologia filosófica cristã, considerando ele, Agostinho, como um dos pilares da teologia ocidental produzida até os tempos de hoje. De outro lado foi utilizado o texto do cientista contemporâneo Stephen Hawking, físico teórico que apresenta os conceitos atuais da ciência

quântica, e que oferece uma cosmologia a qual se permite dialogar com a teologia de forma harmoniosa como assim é aqui interpretado.

A seguir, torna-se então necessário situar as relações atuais entre religião e ciência, por ser este o ambiente de trabalho escolhido e que vai servir como fundamento para os desenvolvimentos seguintes. O texto básico utilizado foi aquele produzido por Ian Barbour, físico e teólogo, que por sua própria formação já está em uma situação de relação de diálogo entre o que é religioso e o que é científico. Barbour identifica uma tipologia para essas relações e dá uma clara indicação de que o diálogo e mais além, a integração, são as diretivas para o relacionamento ideal entre essas áreas do conhecimento que fazem parte integrante do saber humano. Além de Barbour também foi utilizado o texto de John Haught, um teólogo contemporâneo que apresenta seu entendimento para uma teologia evolucionista, bem condizente com um diálogo entre religião e ciência. Ambos os autores dão claras indicações para um caminho de entendimento a ser trilhado através da filosofia do processo. Por falar em evolução, um tema bastante atual se impôs como necessário a este trabalho, que foi a relação entre criação e evolução. Para isso, foi utilizado o texto de Francis Collins, que além de ser um grande cientista que dirigiu o Projeto Genoma Humano, também se apresenta como um fervoroso crente que discutindo o conceito de evolução teísta apresenta seu próprio ponto de vista, o qual denominou de *biologos*. Para complementar essa primeira seção de desenvolvimento, foram apresentadas as posições religiosas de alguns cientistas para corroborar o entendimento de que religião e ciência, ou fé e razão, podem conviver perfeitamente na mente e na vida das pessoas.

Dentro desse ambiente amadurecido, mas ainda fértil e com muito a ser produzido no tocante às relações entre religião e ciência, despontaram indicações muito interessantes que poderiam possibilitar um melhor entendimento, sendo como que facilitadoras para tratar dos temas propostos e chegar aos objetivos delineados acima. Sendo várias vezes indicada, seja por Barbour, seja por Haught ou por outros autores utilizados aqui, aparece a filosofia do processo intuída por Alfred North Whitehead, a qual é considerada como um caminho interessante a ser trilhado para se entender melhor as relações de Deus com o mundo. Assim é que se chegou a esse matemático, físico e filósofo da primeira metade do séc. XX que fez suas reflexões em paralelo aos desenvolvimentos da ciência quântica que estava se desenvolvendo à mesma época. Whitehead apresentou os conceitos da filosofia do

processo, a qual inicialmente chamou de uma filosofia do organismo, mas que teve seu nome definitivo cunhado por seus seguidores que no campo teológico apresentaram também na sequência, uma teologia do processo.

Mas para poder apresentar um pouco do que são a filosofia do processo e a teologia do processo o percurso foi árduo. Não existe, até o momento, tradução regular da obra de Whitehead ou daquela da teologia do processo apresentada, por exemplo, por Charles Hartshorne, John B. Cobb Jr., David Ray Griffin, Schubert M. Ogden, Ewert Cousins e outros. Desta maneira as citações feitas da obra de Whitehead, *Process and Reality*, se referem à tradução desse livro para a língua portuguesa que está anexada a este trabalho.

A seção seguinte de desenvolvimento (Seção 3 da dissertação) é então dedicada a apresentar a filosofia do processo e de utilizar de seus conceitos para refletir sobre as relações de Deus com o mundo. Ela é intitulada “O relacionamento de Deus com o mundo entendido como um processo” na qual inicialmente são apresentadas as indicações de Haught, além de um breve histórico sobre Whitehead e sobre sua obra *Process and Reality*. A seguir são apresentados alguns conceitos da filosofia do processo e finalmente a seção culmina com os aspectos mais teológicos das reflexões de Whitehead que são divididos em dois temas: primeiramente com “Os opostos ideais” (subseção 3.2.2) em que se faz uma reflexão sobre os conceitos de permanência e fluxo, que na dinâmica do mundo significam a sua ordem estabelecida em contraponto com a novidade que nele surge constantemente, com isso ficando implícita uma ação no desenvolvimento do mundo, que teologicamente pode ser entendido como um teísmo . Essa reflexão abre espaço para configurar as relações entre “Deus e o mundo” (subseção 3.2.3), que é propriamente a expressão teológica do processo. A ação de Deus no mundo reflete uma evolução teísta que permite entender a realidade diária na qual a criatividade é o elemento mais básico da realidade. Em seguida é apresentada uma crítica das várias conceituações de Deus durante a história da teologia, a qual, no ponto de vista aqui defendido, não corresponde àquela que foi revelada em Jesus Cristo. Na continuação, ainda conforme ao processo, o conceito sobre Deus é definido com uma natureza primordial caracterizada por sentimentos conceituais e também com uma natureza consequente que é responsiva e sensível ao processo do mundo. Nessa divina natureza dipolar ficam implícitas as relações entre Deus e o mundo, que são caracterizadas pela ação do Deus Triuno. A natureza primordial

identifica a ação do Filho, por que: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,1-3). A natureza consequente e responsiva é identificada pela ação do Espírito, por que: “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras” (Jo 16,13). Abrem-se assim as portas para as reflexões dos temas mais propriamente teológicos, os quais compõem o conteúdo da seção seguinte.

Então, na última seção de desenvolvimento (Seção 4 da dissertação) se buscou aprofundar mais especificamente na teologia. Ela é denominada de “Reflexões sobre o Deus Triuno” e nela se apresenta a questão da *kenosis*, pois se entende que esse termo, que inicialmente significa um autoesvaziamento ou um autorrebaixamento, em última instância pode significar a relação de amor entre Deus e sua criação.

Na continuidade é apresentado o tema das relações de Deus com o mundo, mas sem ser uma repetição do que foi mostrado anteriormente, pois agora a ênfase está no ponto de vista cristão em seu contexto histórico crítico e no respeito à sua tradição. Da mesma maneira, na sequência aparece um aprofundamento sobre o que a criação representa para Deus, seguindo o tom da relação amorosa entre Deus e as criaturas. E para finalizar esta seção, via de regra, chega-se a uma perspectiva escatológica, com uma reflexão sobre o Reino de Deus sob dois aspectos que se entrelaçam: no tempo, sendo o chamado para agora e na eternidade, sendo o chamado para sempre.

A hipótese que norteou esta dissertação foi aquela que: sendo Deus relacional, já na sua essência considerando a Trindade divina, essa compreensão pode servir como modelo para as relações humanas. Na continuidade, a dimensão relacional entre Criador e criatura indica que cada criatura não pode deixar de ser criatura de Deus, e que o conhecimento de Deus (teologia) e o conhecimento das criaturas (ciências da natureza) não são necessariamente dissociados, ao contrário, existe uma relação de diálogo e integração entre teologia e ciências naturais.

Entende-se assim que a resposta a essa indagação está apresentada na última seção de desenvolvimento (Seção 4 da dissertação) e ela aponta para Jesus Cristo, naquilo que ele falou e que ele fez em seu convívio com as criaturas de Deus. E Jesus falou do Reino dos Céus e do amor como o valor fundamental do

Reino. A relação de amor entre as pessoas da Trindade divina apresentada como uma *kenosis* é a base para a relação de Deus com as criaturas e serve como modelo fundamental para as relações entre as criaturas. Somente através das relações de diálogo e integração entre as criaturas, do amor de um para com o outro é que o Reino é implantado na História.

A metodologia utilizada neste trabalho é a da pesquisa bibliográfica, em que se faz uso de textos de vários autores que podem ser teólogos, cientistas da natureza, filósofos ou, algumas vezes, pessoas que se apropriam de mais de um desses campos do conhecimento. Assim este trabalho tem um caráter primeiramente teológico, mas com forte tendência para a multidisciplinaridade, com a preocupação de que as reflexões que podem se utilizar do conhecimento nos campos da teologia, da ciência e da filosofia, não devem nunca provocar conflito entre conceitos próprios de cada um dos campos. Em outras palavras, aquilo que se entende de um tema em um campo deve dar subsídios para que esse mesmo tema possa ser entendido também no outro campo. A ideia predominante é que haja diálogo com harmonia, com tendência para a integração entre os conhecimentos.

Nas considerações finais são enfatizadas as questões sobre as relações entre religião e ciência e aquelas sobre o tempo e a eternidade. São identificados os três tipos de *kenosis* apresentadas: teantrópica, divina e intratrinitária. A questão do Reino dos Céus, a dimensão do tempo se identificando com a eternidade, na plenificação da criatura humana. Como aberturas para a continuidade da pesquisa ficam as questões sobre a finitude do universo, a sua expansibilidade e qual seria a interface entre o espiritual o material.

2 PRESSUPOSTOS

No desenvolvimento desta seção algumas colocações devem ser feitas para dar base a este pesquisador, no caminhar com relativa segurança dentro dos temas propostos. Neste esforço não é de interesse se aprofundar em detalhes históricos ou epistemológicos, bastando citar que neste desenvolvimento são oferecidas algumas referências para representar como pode ser encontrado o estado atual das relações entre religião e ciência.

Parece ser uma consideração generalizada que desde o início dos tempos modernos houve independência, querendo dizer um afastamento, da ciência em relação à religião e vice-versa, apesar de que nesse longo período também houve cientistas bem próximos da religião, verdadeiramente crentes e, em contrapartida, religiosos que fizeram boa ciência. São então apresentadas abaixo algumas referências para evidenciar o diálogo existente entre as duas áreas do conhecimento.

São cinco as partes que compõem esta seção: A questão do tempo, porque a sua compreensão é considerado tema importante para as duas áreas; a tipologia das relações entre as duas áreas, que serve como base metodológica; a relação entre criação e evolução, tema sempre atual quando se pensa nas relações entre religião e ciência; e alguns depoimentos de cientistas que tem religiosidade e com isso testemunham o relacionamento harmonioso entre fé e razão.

2.1 RELIGIÃO E CIÊNCIA EM DIÁLOGO: A QUESTÃO DO TEMPO

Nos aspectos das relações entre religião e ciência que se pretende abordar, se quer mostrar que a ciência contemporânea ao invés de se opor à religião das escrituras, da tradição e da história que compõem o universo cristão, pode contribuir para seu melhor entendimento. Não se tem, com isso, a pretensão de “explicar” a religião por meio da ciência ou, muito menos, de distanciá-la de outros saberes, mas fazer um diálogo amigável e cômodo para que os saberes convivam em harmonia e que se possa transitar entre as correspondentes linguagens, encontrando pontos comuns e entendimentos possíveis para que religião e ciência caminhem ao encontro de um bem comum, fundindo as indagações sobre algumas questões existenciais, para obter subsídios e poder entender o como e o porquê os seres

humanos foram criados, da mesma maneira que foi todo o universo, vivendo neste mundo, neste mesmo espaço-tempo.

Faz-se necessário citar que a inspiração original para pesquisar as relações entre religião e ciência partiu de um texto antigo, mas significativo a ponto de se comparar o pensamento de um religioso da antiguidade ao de um cientista contemporâneo. Assim, nos primórdios do cristianismo entre os Padres da Igreja, os quais construíram as bases da teologia cristã, tem-se como referência Agostinho de Hipona, que em suas *Confissões*, XI Livro, apresenta uma relação entre sua fé e seu entendimento, na qual aborda o conceito relevante que se situa na fronteira entre os saberes, que é o tema do tempo. Em contraponto foram utilizadas as considerações do físico contemporâneo Stephen Hawking em seu livro *Uma breve história do tempo*.

Em um artigo (DANILAS, 2009) comparativo entre o pensamento de Agostinho e as considerações apresentadas por Hawking, ficaram evidenciados vários conceitos que respeitando as características de linguagem, têm considerável concordância como, por exemplo: tempo e eternidade; a medida do tempo; o passado, o presente e o futuro; a relatividade do tempo.

Agostinho reflete as questões básicas sobre o tempo mostrando toda a sua humildade, ao tratar com as coisas de Deus e de sua criação. O mestre de Hipona indica (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 2, 2-4) que é das Sagradas Escrituras que quer extrair as respostas às suas indagações de como o tempo foi criado e qual é a sua relação com a eternidade. Esclarece ao leitor atento como se pode medir o tempo e como se percebem os tempos: passado, presente e futuro (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 15, 18). Ele também apresenta uma ideia que, traduzindo para a linguagem de hoje se poderia considerar como um conceito de relatividade do tempo, pois apesar de que possa parecer como algo definido apenas na contemporaneidade, ele é preanunciado em Agostinho (*Confissões*, XI, 27, 34-6).

O ser humano em sua necessidade de buscar o transcendental, refletindo sobre suas relações com o divino, não ficou somente a olhar para o céu como apenas querendo atender o chamado de seu criador. Durante a história e, guardando a tradição, ele sente, faz, fala e escreve sobre essas relações como que justificando a sua condição de ser reflexivo e consciente de seu destino. Partindo dessa condição, esse ser humano sistematiza os seus conceitos e conhecimentos no extenso estudo da teologia. Na perspectiva cristã, esse ser humano em

determinado momento de sua história foi auxiliado divinamente, quando foi então engrandecido pela vinda daquele que ao assumir a condição de ser humano pleno mostra, fazendo e falando, qual é o caminho para se chegar até Ele, vivendo nesta vida, morrendo e através da morte alcançando outra dimensão. O campo dos estudos cristológicos tem como premissa, portanto, os estudos antropológicos. Esta compreensão apresentada aqui é pessoal e vem de reflexão dentro do estudo da teologia.

Quando o Criador, com seu amor, torna possível ao ser humano, ao dar-lhe condições de buscar entender o seu destino, que tenha a liberdade de realizar essa difícil tarefa, apresenta-lhe dois grandes desafios que são:

- A necessidade de se comunicar com seus semelhantes de modo particular, com os de outras espécies de modo relativo e com a natureza de modo geral;
- A obrigatoriedade de conduzir sua vida de modo limitado no tempo.

Estas duas afirmações categóricas são frutos de reflexões sobre a vida ao se procurar entender como ela é e como deveria ser dentro de uma compreensão de mundo.

Enquanto a necessidade da comunicação não for resolvida e esta é uma preocupação flagrante desde os tempos bíblicos, haja vista a tradição consolidada na passagem da torre de Babel (Gn 11,7-9), muita coisa ruim foi, é e vai ser vista pela humanidade. Na maior parte das vezes por que ela é produzida por essa mesma humanidade, que no decorrer de sua existência de “aproximadamente duzentos mil anos”, conforme Lewin (1999, p. 143) como *Homo sapiens*, anatomicamente contemporâneo, demonstra sua incapacidade de se comunicar adequadamente. Isto ficou amplamente registrado nestes últimos cinco mil anos de história, de acordo com Toynbee (1982, p. 44), anos esses nos quais o ser humano transmite com mais regularidade esse registro de geração para geração, quando elabora a sua cultura e caminha a passos largos em sua evolução científica, tecnológica e cultural. Essa afirmação baseada em Toynbee se refere exclusivamente à espécie humana e ao registro da sua aquisição e transmissão de conhecimento.

A segunda condição e de maior desafio é aquela de o ser humano viver no tempo, portanto de maneira finita. Ao se tentar aprofundar nesse tema, a opção por um caminho possível é recorrer aos escritos de Agostinho para buscar entender as relações do tempo com a eternidade e, em última instância, do ser humano com

Deus. Importante lembrar que o bispo de Hipona em seus escritos (AGOSTINHO, *Confissões*, XII, 13, 16) sobre o tempo, afirma que tem como ponto de partida a Sagrada Escritura (Gn 1,1-5).

Conforme Agostinho, o tempo é criado junto com o mundo e antes de existir o mundo não existe o tempo (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 30, 40). Nesta expressão, Agostinho procura deixar transparente a condição de que o próprio termo “antes” só se aplica a partir do momento em que todo o mundo, incluído o tempo, é criado por Deus, através do Verbo, seu Filho Unigênito (AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, IV, XXXIII, 52). No outro extremo da linha do tempo, e com isso entendendo-se que houve um começo e existirá um fim, a literatura apocalíptica aponta para um juízo final, o fim dos tempos, quando todos se encaminham para Deus Pai e Criador. Este é o entendimento judaico-cristão, de um tempo linear, com começo (a criação), meio (a tradição na história) e fim (o juízo final).

Nas ciências da natureza, e aqui estamos nos referindo em especial ao campo da física, Albert Einstein parte das considerações de H. Minkowski para o que este chama de o “mundo” ou o “universo” como tendo natureza quadridimensional e define o tempo como a quarta dimensão da matéria em adição às outras três que configuram o espaço. Conforme Einstein (1999, p. 9) o espaço-tempo não é necessariamente algo a que possamos atribuir uma existência separada e independente dos objetos da realidade física. Os objetos físicos não estão no espaço, mas eles são espacialmente estendidos. Com isso, o conceito de “espaço vazio” perde seu significado. A partir do que ficou assim estabelecido, tempo e espaço não são mais considerados independentemente, originando então o conceito do espaço-tempo (EINSTEIN, 1999, p. 49-51, 78-80). Com isso fica entendido que todos os eventos que acontecem no universo podem e devem ser representados em coordenadas de espaço-tempo. Conforme Hawking (1997, p. 163), o universo, compreendido pelo espaço-tempo começou com uma singularidade, que significa um evento único, chamado de *big bang*, a grande explosão, e terminará com outra singularidade, chamada de *big crunch*, o grande colapso. Dessa forma, espaço e tempo traduzem o universo natural, com um início e um fim determinados.

Para Agostinho existe distinção entre eternidade e tempo, baseada em que o tempo não existe sem alguma modalidade mutável. Em contraposição na eternidade não há mutação alguma (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, VI). Assim, o que está fora do tempo e do mundo e que é, portanto, não inerente à matéria e ao

movimento, onde nada passa e tudo é imutável, pode-se entender como eternidade (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 11, 13). Ela compreende o atemporal, o indescritível, o inefável e de lá o Verbo sempre presente, profere sua Palavra de modo simultâneo e eterno. Ele, o Deus conosco, nos faz entender que a eternidade é o nosso destino, apontando Deus Pai que está do lado de lá, para o ser humano que está do lado de cá. Leonardo Boff (2005, p. 158) indica de maneira clara que esta passagem definitiva da limitação do tempo para a condição ilimitada da eternidade é feita por meio da morte. Daqui deste mundo, portanto, a chave para se ter uma noção, e somente isso, do que se pode lá encontrar, é olhar através de Jesus de Nazaré, que é o espelho, que reflete a imagem do Pai como ser humano. Eternidade e tempo são distintos, apesar de que ao buscar novamente nas Escrituras, Agostinho apresenta o tempo como um sinal (Gn, 1,14) indicativo para a eternidade que nos aguarda, “o tempo como um vestígio da eternidade” (AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis, inacabado*, XIII, 38). Não há como comparar o esplendor da sempre imutável eternidade do criador com os momentos passageiros que compõem a linha percorrida dentro da limitação temporal que compreende a existência humana.

Refletindo sobre essas palavras, talvez se pudesse dizer que não estaria Agostinho refém do pensamento grego? Pois parece que para Agostinho o tempo é oposto à eternidade. Por outro lado, não se poderia pensar que Deus ao criar o tempo, o faz no âmbito da eternidade e que participar do tempo é estar inserido na eternidade? Então se poderia entender que a criação do tempo como quarta dimensão da realidade demonstra que é possível pensar em uma determinada dinâmica na própria eternidade a qual acolhe o tempo. Eternidade esta, com a dimensão na qual Deus é. Entendendo então que como Deus é no espaço-tempo, assim a eternidade e o tempo não são realidades opostas ou alternadas.

A física moderna recebeu uma enorme contribuição de Isaac Newton, que introduziu em seu livro *Princípios de matemática* (1687), o cálculo matemático que possibilita prever os eventos físicos no mundo visível, os quais podem ser confirmados por experimentos que os comprovem. Newton consolidou as bases matemáticas para um entendimento do mundo visível através da elaboração de leis e conceitos que hoje são chamados de mecânica clássica ou física clássica. Essas soluções descrevem bem aquilo que está ao redor do ser humano, mas ao se ampliar o universo observável, principalmente com o trabalho de Edwin Hubble (1929), as leis da física clássica perdem sua validade, quando o conceito de tempo

deixa de ser absoluto. Neste ponto, não seria curioso pensar o tempo como diverso? Sendo a diversidade uma característica das realidades criadas, não seria o tempo, bem como a criatura, também diverso? Com o desenvolvimento das novas teorias a partir do séc. XX, hoje se considera que o universo como um todo, pode ser descrito por duas grandes teorias com suas respectivas leis: a teoria da relatividade geral e a mecânica quântica.

A teoria da relatividade geral, enunciada por Einstein, mas certamente com muitas outras contribuições importantes, explica a ação da força da gravidade e a macroestrutura do universo, que atualmente pode ser considerado (HAWKING, 1997, p. 31) como tendo o “tamanho” de um septilhão (1 seguido de 24 zeros) de quilômetros e a “idade” de aproximadamente quatorze bilhões (quatorze seguido de 9 zeros) de anos. Para aprofundar-se na questão, pode-se recorrer ao teólogo Hans Küng que fazendo um diálogo entre religião e ciência apresentou importantes considerações cosmológicas em seu livro, *O princípio de todas as coisas*.

A mecânica quântica recebeu esse nome pelas considerações de Max Planck sobre o empacotamento (quantificação) da luz em unidades que ele chamou de *quanta* de luz. A teoria foi apresentada por Planck na comunicação feita em 14 dez. 1900 em uma reunião da Sociedade Alemã de Física. Essa teoria tornou-se plausível complementada pelo princípio da incerteza de Werner Heisenberg que consiste num enunciado da mecânica quântica, formulado inicialmente em 1927. A mecânica quântica lida com o extremamente pequeno, algo com “tamanho” de um trilionésimo (1 dividido por 1 seguido de 12 zeros) de centímetro e abrange toda a “quantidade” de partículas do universo, composto de uma quantidade enorme (algo como 1 seguido de 80 zeros) de partículas, lembrando que aqui o conceito de partícula refere-se a algo que tem massa e energia ou que tem energia sem massa. As partículas são constantemente criadas e destruídas por meio de interações que ocorrem entre elas, de modo contínuo, em todo o universo.

A questão é que essas duas teorias, relatividade geral e mecânica quântica, sendo plenamente válidas são incompatíveis, pois servem para explicar, cada uma delas, apenas uma parte do universo. Onde uma vale, a outra não vale. A teoria da relatividade geral tem sua aplicação voltada para o macrocosmo e a mecânica quântica para o microcosmo.

Para Hawking, o objeto eventual da ciência é o de prover uma teoria unificada para todas as coisas e que possa descrever todo o universo (HAWKING, 1997, p.

30), o que ele presunçosamente, na consideração de Hans Küng (2007, p. 33), chamou de *TOE*, que inclusive incluiria o “conceito” de Deus, o que nem Hawking e nem ninguém conseguiu elaborar até o presente momento. Apesar disso o que se quer ressaltar é o fato que aquelas duas leis gerais, se aplicam a todo o universo, que compreende o espaço-tempo, menos para o exato “instante” do *big bang*.

Quanto à medição do tempo, através de Agostinho pode-se entender que são perceptíveis os intervalos de tempo e que se pode compará-los. Pode-se medir quanto um tempo é mais longo ou mais breve que outro (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 16, 21). Mas o tempo é medido somente no momento em que passa, enquanto ele passa, portanto só se mede o tempo presente, pois aquele momento que está passando, existe e é perceptível. Não se pode medir o tempo passado que está gravado na memória, como também não se pode medir o tempo futuro que a mente humana espera acontecer, pois eles não existem no sentido de serem perceptíveis, não estão acontecendo no momento presente e, portanto, não se pode medi-los.

Compreender o tempo como diverso poderia ser interessante, pois indicaria que a eternidade é a realidade que abarca os diferentes tempos. Esta consideração poderia ter um forte impacto na teologia cristã, visto que se compreende como “histórica” a revelação de Deus no “nosso” tempo. Neste caso o que não poderíamos medir simultaneamente seriam as diferentes etapas do “nosso” tempo.

Utiliza-se o movimento dos astros como referência para se medir o tempo, por exemplo, o tempo de um dia é relacionado com um giro completo da Terra em rotação sobre seu eixo, o que no tempo de Agostinho, valendo-se da concepção ptolomaica, significava um giro completo do sol de oriente a oriente. Mas isso não significa que o tempo é o movimento dos corpos, o que se entende é que os corpos se movem no tempo e se pode medir a duração de seu movimento, do começo ao fim (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 23, 30). No movimento dos corpos, portanto, mede-se o intervalo de tempo em que esse movimento se realiza.

Para a ciência, o universo em sua totalidade é composto de matéria e de energia, que são identificadas como partículas ou ondas em um conceito dualista que significa que ambas, matéria e energia, podem ser consideradas ora como partículas, ora como ondas, as quais estão em constante movimento e interagindo entre si. A todo instante, partículas e ondas são destruídas, mas também são geradas e toda essa dinâmica é medida no tempo. Assim as medidas são feitas para caracterizar os estados dos sistemas que são compostos dessa matéria e dessa

energia. As dificuldades que porventura se encontrariam para definir o que é o tempo, não valem para medir as variações da grandeza tempo. Essas medidas são feitas com facilidade e exatidão, bastando para isso ter um sistema de referência preciso que permita determinar quando um evento ocorre.

Agostinho considera que o tempo é dividido em passado, presente e futuro. Ele aqui está se referindo ao tempo percebido pelo ser humano.

O passado é aquele tempo que já passou e, portanto, deixou de existir e o futuro é aquele tempo que ainda não passou e, portanto, que virá a existir. Já o presente é aquele tempo que está passando, vindo de um futuro que ainda não existe e indo para um passado que deixou de existir. No presente, o que está realmente passando é aquele instante, aquele momento fugaz que não é suscetível de ser dividido, pois o momento posterior já seria o futuro e o momento anterior já seria o passado. Assim o tempo presente não tem extensão alguma. O tempo, portanto, é composto de fugitivos instantes (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 15, 20) e, ser longo ou breve, é somente questão de percepção.

Para o ser humano, portanto, o que existe é essa percepção de passado, de presente e de futuro. Assim um acontecimento passado pode ser buscado na memória; em uma recordação daquilo que foi feito, visto ou sentido pelo próprio ser humano; ou em qualquer outro sinal que ficou marcado e que pode ser sentido. De modo análogo, os acontecimentos futuros podem ser previstos ou premeditados, pois são baseados em causas ou sinais precursores que já existem ou existiram. Portanto, o passado está presente na memória, o presente é presente na sensação e o futuro está presente na espera e na possibilidade.

Na ciência existe uma correlação direta e linear dos tempos que também podem ser divididos em passado, presente e futuro. Pela análise dos eventos passados pode-se entender melhor o que está acontecendo no presente e com isso também a possibilidade de prever os eventos futuros. Não se pode falar de eventos no universo, sem as noções de espaço e tempo. Também na relatividade geral tornou-se sem sentido falar de espaço e tempo fora dos limites do universo, pois este é dinâmico e está em expansão, que parece ter começado num tempo finito passado e que deve terminar num tempo finito futuro (HAWKING, 1997, p. 60). Tudo aquilo que aconteceu no passado pode ser interpretado, tudo aquilo que acontece no presente pode ser registrado e tudo aquilo que acontecerá no futuro possivelmente pode ser previsto.

Mas, por outro lado, a mecânica quântica considera o princípio da incerteza, onde as partículas não têm posição e velocidade como valores separados, mas tem um estado quântico que combina os dois, quanto mais preciso se conhece um, menos preciso se conhece o outro (HAWKING, 1997, p. 88). Dessa maneira, a imprevisibilidade e a causalidade também fazem parte da ciência (seria isto a ação de Deus no mundo?). Esta consideração causava um mal-estar para o pensamento de Einstein que pronunciou uma célebre frase: “Deus não joga os dados”.

Os tempos não existiriam se não existissem as criaturas (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 30, 40) que são passíveis de movimentos e de mutações. A criatura a que Agostinho aqui se refere é tudo o que foi criado por Deus e não somente o ser humano.

Das coisas que vão cedendo umas às outras e desses movimentos que vão se sucedendo, em intervalos longos ou curtos, resulta o tempo. Com isto se entende que para Agostinho o tempo é relativo às criaturas, móveis e mutáveis e que Deus é o ser em cuja eternidade não existe mutação alguma, ou seja, Deus estaria fora do tempo.

O ser humano precisa do tempo para poder se purificar e se adaptar ao eterno, para o qual ele sempre esteve ordenado (AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 18, 24). Essa característica temporal do ser humano não se refere somente ao seu corpo, mas também ao seu espírito e determina que quanto mais mutável é o ser humano, mais longe ele está da eternidade (AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 18, 24). Quando o ser humano atingir a visão de Deus, a fé então cederá à verdade e a condição mortal à eterna. Nesta condição o ser humano terá vencido o tempo e se encontrará na eternidade.

Einstein encontrou um problema nas considerações de Newton de que o tempo é absoluto, num fluxo contínuo, imutável e linear. Ao desenvolver seus trabalhos ele abandonou esse conceito limitante, introduzindo o conceito do espaço-tempo, pois na relatividade, espaço e tempo são dois conceitos inseparáveis, apesar de que para a percepção humana eles aparentemente se apresentem de forma independente. Einstein afirmou então que o tempo para cada evento é relativo à velocidade do observador. O que pode ser mais bem entendido quando ele escreve sobre a relatividade da simultaneidade (EINSTEIN, 1999, p. 27). Dessa maneira pode-se considerar o tempo como um conceito individual, pessoal e relativo.

Este diálogo do antigo com o contemporâneo, entre Agostinho e Hawking, serviu para apresentar algumas questões do tempo e da eternidade. Entre os entendimentos que poderão servir aos desenvolvimentos seguintes estão aqueles sobre a relatividade do tempo, sobre a diversidade do tempo e aquele que considera que tempo e eternidade não são realidades opostas ou alternadas, mas ao invés, que o tempo esteja incluído na eternidade, fazendo parte da mesma realidade divina.

Nesta primeira parte desta primeira seção de desenvolvimento se percebe então a necessidade de refletir sobre outros elementos que apontariam para a complexidade de questões como a visão grega de Deus e de mundo que cria dificuldades para se entenderem as suas relações, e a percepção cristã de Reino, que integra tempo e eternidade. A primeira será tratada na seção 3 e a segunda será tratada na seção 4.

2.2 A TIPOLOGIA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA

Quando a ciência encontra a religião, o melhor que se pode esperar é o diálogo em harmonia. Esse é um entendimento (DANILAS, 2010) que traduz a essência do texto do físico e teólogo Ian Barbour, que reapresentou uma tipologia quádrupla de relações entre religião e ciência, a saber: o conflito, a independência, o diálogo e a integração. Entendendo que sua preferência é pela situação de diálogo ou até mais, de integração (BARBOUR, 2004, p. 16).

O conflito - Conforme Barbour, a tese do conflito entre religião e ciência começou a ser apresentada no final do séc. XIX, especialmente nos livros de Draper e White. Apesar de que atualmente é ressaltado “que as provas citadas nesses livros eram altamente seletivas, e que outros pontos de vista sobre as relações entre ciência e religião vigoravam amplamente durante os séculos que esses autores descrevem” (BARBOUR, 2004, p. 25). O fato é que essa “guerra entre ciência e religião” sempre foi alimentada pela mídia, ávida por matérias controversas que lhe rendem notícias e que, ela acredita, agradam ao público.

O materialismo científico é um constituinte bastante utilizado para afirmar a unilateralidade da busca para se chegar ao conhecimento e a verdade. É uma forma de metafísica, pois quer manter a discussão abordando apenas as características gerais da realidade. É também uma forma de epistemologia que se mantém na

relação direta entre entidade real e ciência. Tanto os aspectos metafísicos como os epistemológicos ficam caracterizados como reducionismos, pois o materialismo científico acredita que todos os fenômenos serão finalmente explicados nos termos da ação dos componentes materiais, que são as únicas causas efetivas no mundo. O engano do materialismo científico é considerar o conceito de Deus como uma espécie de fórmula para explicar eventos que ocorrem no mundo em concorrência com as hipóteses científicas, ao invés de entender que a crença em Deus é fundamentalmente um compromisso com um modo de vida. Pesquisa científica não substitui experiência religiosa e vice-versa. Talvez aqui o equívoco seria o de não se distinguir o autêntico ateísmo metodológico da ciência e o ateísmo como visão de mundo.

Por isso, insere-se aqui uma diferença entre dois aspectos importantes, entre o materialismo científico e a ciência com seu materialismo metodológico. O primeiro significa ter uma visão de mundo que só aceita o que a ciência pode provar, e o segundo é aceitar que a ciência, mesmo não podendo explicar toda a realidade, presta um importante papel à sociedade rejeitando, na sua metodologia, a hipótese Deus. O primeiro transforma a ciência numa ideologia, pois reduz a realidade ao conhecimento científico. O segundo faz a ciência ser simplesmente ciência: capaz de provar sua força e seu limite (SANCHES, 2007, p. 6).

O literalismo bíblico, de outro lado, também é um posicionamento radical, que aparece para dificultar a aproximação da religião com a ciência. Baseia-se na interpretação literal das Escrituras Sagradas. O uso dessa abordagem está bastante concentrado nas comunidades cristãs norte-americanas, especialmente as igrejas fundamentalistas de certas confissões do protestantismo histórico. O seu conceito básico é que a Bíblia é isenta de erros históricos e científicos e com isso se proclama uma pseudociência, a “ciência criacionista”. Os adeptos do literalismo bíblico estão fortemente inseridos na mídia de massa e na política de alguns estados norte-americanos, com isso conseguindo se estabelecer a nível popular, mas perdendo espaço quando as decisões chegam às altas esferas da política estadunidense. O paradoxal é que o literalismo bíblico com sua ciência criacionista não consegue penetrar no ambiente científico como de fato ele é entendido. As teses criacionistas não têm sido aceitas nesse ambiente.

A independência - Um meio de se evitar conflitos entre religião e ciência seria mantê-las separadas e compartimentadas. Esta é uma forma simplista de procurar solucionar uma questão ampla e difícil de ser resolvida quando se considera que a religião bem como a ciência, são vivenciadas e são praticadas pelos mesmos

indivíduos, os seres humanos, e no mesmo ambiente, o mundo em que se vive. Não se pode construir um muro que separe, de um lado, aqueles que buscam uma experiência transcendental e, de outro, aqueles que fazem a ciência, pois a mesma pessoa que vai ao templo, também vai ao laboratório.

A tese dos domínios separados pode, às vezes, auxiliar a contestação aos que, extremados, buscam o conflito. Um exemplo disso, conforme Barbour é o que foi utilizado por Langdon Gilkey (1985, p. 108-16), nos tribunais norte-americanos. Gilkey caracterizou a ciência como objetiva; interessada em “como” os fenômenos acontecem; que se utiliza da lógica e da adequação experimental; e que analisa o aspecto quantitativo quando tudo é testado e comprovado. Já a religião, Gilkey a caracterizou como interessada na ordem e beleza do mundo; voltada para a vida interior; interessada no “por que” acontecem os fenômenos; voltada para o sentido, a finalidade, a origem e o destino do ser humano e de tudo o que o envolve; na qual a autoridade vem de Deus através da revelação e que é entendida pelas pessoas que buscam iluminação e discernimento; e que usa linguagem simbólica e analógica, porque Deus é transcendente. Mas os que querem a independência se limitam ao comodismo da não inter-relação entre as pessoas estudiosas, em suas ideias e em suas ações, o que não contribui nem para o crescimento da fé religiosa e nem para o desenvolvimento da ciência. Aqueles que defendem a independência, como acontece com Karl Barth (1961, p. 148) e seus seguidores, levantam vários argumentos, como por exemplo: a fé religiosa depende inteiramente da iniciativa divina, e não de uma descoberta humana do tipo científico; a esfera principal da ação de Deus é a história, e não a natureza; os métodos e objetos de estudo dos cientistas da natureza são totalmente diversos daqueles da teologia; a ciência baseia-se na observação e na razão humana, enquanto a teologia baseia-se na revelação divina.

Os adeptos da independência utilizam-se também do pensamento religioso, o qual remete aos escritos de Tomás de Aquino (I, q. 2, a. 3, rep), para separar as proposições teológicas das científicas quando se faz distinção entre causalidade primária e secundária: Deus como causa primordial, age por meio das causas secundárias do mundo natural que a ciência estuda. Do lado científico, Stephen Jay Gould (1999, p. 6) defende a separação entre religião e ciência utilizando como

princípio básico, o dos magistérios que não se entrecruzam, ou seja, diferentes domínios de autoridade doutrinal.

Conforme Barbour (2004, p. 34-5), diferentes linguagens e funções valem também como proposições para distanciar a religião da ciência. Barbour comenta também que os filósofos analíticos dos anos 50 do séc. XX, como Russell, Moore, Wittgenstein e na continuação, os positivistas lógicos ligados ao Círculo de Viena, consideravam qualquer afirmação insuscetível de comprovação empírica como vazia de sentido. Já os analistas linguísticos consideram que diferentes tipos de linguagem cumprem diferentes funções. A linguagem científica só pode se pronunciar a respeito dos fenômenos naturais e observáveis e lhe compete produzir aplicações tecnológicas. Por sua vez a linguagem religiosa emerge dos rituais e práticas da comunidade de culto e serve para recomendar um modo de vida a seus seguidores. Barbour (2004, p. 38) afirma que “a tese da independência é boa como ponto de partida ou primeira aproximação”, mas complementa dizendo que, como construções humanas que são, se as teorias científicas e as crenças religiosas fossem totalmente independentes, “a possibilidade de conflito estaria evitada, mas a possibilidade de um diálogo construtivo e de um enriquecimento mútuo estaria excluída também”.

O diálogo - Ao se comparar religião e ciência, o diálogo enfatiza as semelhanças entre pressupostos, métodos e conceitos. Na busca por pressupostos e questões-limite, parte-se da caracterização do aparecimento da ciência moderna no Ocidente, de influência religiosa judaico-cristã. Essa ciência moderna é combinação de uma herança de ordem e ambiente reflexivo do pensamento grego, com a realidade de um mundo dinâmico em constante transformação encontrado no pensamento bíblico, o qual apresenta a criação divina tanto em forma quanto em matéria, de maneira que permita ser observada e entendida. O diálogo é necessário no mundo contemporâneo onde ainda se encontram questões-limite, ou questões-fronteiriças que a ciência aborda, mas que sozinha, não consegue resolver. A questão que parece ser a mais evidente aos olhos do mundo contemporâneo, é aquela que trata das origens do universo, que engloba um conjunto de teorias, das quais se destaca a teoria padrão do *big bang*. A questão da origem é de maneira especial tão relevante, pois em todas as teorias que tentam explicá-la, as reflexões básicas do como e do por que tudo existe como tal, questionam o próprio sentido da vida.

A utilização de paralelos metodológicos e conceituais passou a ser constante, favorecendo o diálogo entre religião e ciência. Antes se considerava a ciência intrinsecamente objetiva, com critérios nítidos de abordagem e com obtenção de dados que não seriam afetados por predições individuais ou ainda influenciados culturalmente, requerendo observação imparcial e raciocínio lógico. Em contrapartida, a religião aparecia como sendo, altamente subjetiva e fortemente influenciada por pressupostos individuais e culturais, requerendo envolvimento pessoal numa determinada tradição e num determinado conjunto de práticas. Essas posições contrastantes foram colocadas em dúvida, diminuindo-se suas diferenças ao se argumentar que nem a ciência é tão objetiva e nem a religião é tão subjetiva, as distinções entre elas não são absolutas. Os pressupostos teóricos interferem na análise e interpretação dos dados científicos e analogias e modelos são constantemente utilizados na ciência. Da mesma maneira que nos dados da religião, incluem-se a experiência, os rituais e os textos da escritura, numa linguagem, onde metáforas e símbolos são essenciais. Assim, se entende então que as duas linhas de pesquisa convergem para o mesmo espírito de investigação, bem como para os mesmos critérios de coerência, abrangência e fecundidade que têm seus paralelos, tanto nos critérios científicos como no pensamento religioso.

Outro ponto interessante a se destacar no diálogo de aproximação entre religião e ciência é a condição do observador, pois tanto na experiência religiosa como na experiência científica, os observadores se comportam mais como agentes do que simplesmente como observadores. Em ambos os casos, dificilmente o observador consegue manter-se suficientemente distante da experiência a ponto de deixar de influenciar o resultado. Exemplos: o profeta da tradição religiosa; e o cientista, tanto no laboratório como na pesquisa de campo.

A integração - Como quarta e última perspectiva de abordagem das relações entre religião e ciência utilizadas por Barbour, chega-se então à integração. Neste modelo, podem-se discutir algumas visões distintas como a teologia natural, a teologia da natureza e uma síntese sistemática que faz com que ciência e religião contribuam para o desenvolvimento de uma metafísica includente designada como filosofia do processo.

Desde os tempos de Tomás de Aquino o conceito de teologia natural é estudado. Para Tomás (I, q. 2, a. 2, sol. 1), as características de Deus, são

conhecidas através dos tempos, pela revelação. Mas a existência de Deus é entendida apenas pela razão. Dentre os argumentos utilizados, destaca-se o argumento cosmológico que considera que todo evento tem sempre uma causa anterior e evitando uma regressão infinita, a causa primeira é Deus. O argumento teleológico é outro destaque para Tomás de Aquino (I, q. 2, a. 3, rep), que entende a natureza construída com ordem e inteligibilidade, partindo de um planejamento inicial de Deus, cuja finalidade é inerente ao mistério divino. Ao longo do avanço da ciência moderna, um planejamento objetivo e consciente da ordem natural foi constantemente enaltecido por cientistas de renome. Em contrapartida, alguns filósofos se opuseram argumentando que a presença do mal e do sofrimento no mundo se contrapõem e ofuscam a ideia do planejamento divino. Da própria ciência veio um forte argumento contrário à teologia natural, quando se interpreta que Charles Darwin não entendeu exatamente como ação direta de Deus a evolução das espécies, ao afirmar que as transformações que ocorrem nos seres vivos são fruto de adaptação explicada por uma variação aleatória e por uma seleção natural. Na ciência contemporânea, a teologia natural é compreensivelmente aceita, deixando-se entender, de forma mais humilde, que os indícios encontrados na ciência de que existe uma ordem no mundo aumentam a probabilidade de uma hipótese teísta. Essa argumentação teísta está fortemente baseada no princípio antrópico da cosmologia (que será apresentado na subseção seguinte), o qual considera que as constantes astronômicas são de tal forma ajustadas para chegar a um resultado, tal qual é o universo hoje, para culminar com o aparecimento da vida e, na qual se destaca, um ser consciente como é o ser humano (RUSSELL; WEGTER-MCNELLY, 2003, p. 91).

A teologia da natureza, por sua vez, parte das tradições fundamentadas na experiência religiosa e na revelação histórica, considerando que certas doutrinas tradicionais podem ser reformuladas à luz da ciência, sobrepondo e integrando religião e ciência e concluindo que as doutrinas teológicas podem e devem ser coerentes com as provas científicas. O teólogo deve utilizar também os conhecimentos científicos em sua reflexão e não ficar alheio a eles, entendendo assim erroneamente a natureza de uma forma especulativa e adaptando teorias limitadas que podem ser facilmente descartadas. A natureza tem que ser entendida como um processo evolutivo dinâmico numa ordem ecológica que altera as relações

do ser humano com Deus e com a própria natureza. Para Barbour, “uma teologia da natureza deve fundamentar-se tanto na ciência como na religião em sua tarefa de elaborar uma ética ambiental pertinente para o mundo de hoje” (2004, p. 49).

Uma integração mais sistemática entre religião e ciência, que se utilizaria de posições propriamente filosóficas, mas que serviria para abrir um espaço comum ao teólogo e ao cientista poderia ser elaborado através de uma metafísica includente. Entendendo que, conforme Barbour, “a metafísica é a busca de um conjunto de conceitos gerais em cujos termos seja possível interpretar diversos aspectos da realidade” (2004, p. 50). A utilização da metafísica no pensamento cristão foi feita já por Tomás de Aquino, no séc. XIII, e deixou uma importante influência no pensamento cristão. Ele se utilizou dos trabalhos de Aristóteles que haviam sido redescobertos no Ocidente, trazidos à época pelos árabes para a Europa. Nos dias de hoje, uma ideia considerada como promissora para fazer a mediação entre religião e ciência pode ser a filosofia do processo. Conforme Barbour:

O pensamento de processo afirma que os elementos constitutivos básicos da realidade não são dois tipos de entidade estáveis (o dualismo mente-matéria), ou um só tipo de entidade estável (o materialismo), mas um tipo de evento com dois aspectos ou fases (2004, p. 51).

Barbour (2004, p. 52) entende que os eventos podem ser organizados de muitas maneiras, num pluralismo de diversos níveis, mas tendo um caráter comum e exprimindo uma origem única, que ele enquadrou como uma “filosofia monística”. Os organismos, como entidades integradas, têm realidades interiores e exteriores, que adotam formas distintas nos seus diferentes níveis. Para a filosofia do processo, que será aprofundada na seção seguinte deste trabalho, Deus é fonte da inovação e da ordem. A criação é contínua, correspondendo a um processo longo a ser completado. Deus estimula a autocriação de entidades individuais, permitindo, com isso, a liberdade e a inovação, assim como a ordem e a estrutura. A interação de Deus com o mundo é recíproca, Ele não é causa exclusiva dos eventos, mas influencia a todos eles. Para a metafísica do processo, cada novo evento que ocorre em uma entidade, acontece por três aspectos simultâneos: é produto do passado daquela entidade; é fruto de sua própria ação; e é consequência da ação de Deus nela. O pensamento do processo dá também uma conotação especial à ética ambiental, entendendo que a vida humana e a vida não humana não estão separadas por nenhuma linha absoluta. As outras criaturas, que não os seres humanos, também têm o seu valor e todos são partes de um conjunto ambiental

complexo em suas relações de interdependência. Se a teologia tradicional enfatiza a transcendência divina, o pensamento de processo enfatiza a imanência divina no mundo natural, criando assim, inclusive, um maior respeito pela natureza em seu todo (BARBOUR, 2004, p. 52-3).

As disciplinas seculares da filosofia da ciência e da filosofia da religião, através de trabalhos realizados na metodologia, dão suporte para a ponte que está sendo construída entre a religião e a ciência. O tráfego interativo que a ponte da metodologia sustenta é movimentado pelas mudanças complexas na teologia e pelas novas teorias nas ciências naturais.

Refletindo também dentro do ambiente de integração entre religião e ciência, Russell e Wegter-McNelly (2003, p. 81) em seu trabalho *A lei natural e a ciência divina*, apresentam alguns aspectos dessa relação, ao considerarem que a tradição religiosa cristã, afirma a teologia como sendo o reflexo intelectual sobre a tradição religiosa. Quanto à ciência, para melhor comparação, delimitam-na nas ciências naturais, especialmente a física, a cosmologia, a biologia (evolutiva e genética) e a neurociência.

Russell e Wegter-McNelly (2003, p. 82) entendem que no mundo de hoje existe uma diversidade de visões sobre a relação religião e ciência, e que a teologia atual enfatiza o eterno e o temporal em Deus. Começando por Deus como Trindade, alguns teólogos consideram categorias como o futuro e a esperança como chave para a interpretação da ciência. Já alguns cientistas ateus, como Richard Dawkins, querem cooptar a ciência como arma para atacar a religião. Outros cientistas, como Carl Sagan, querem construir uma nova religião, baseada na ciência. Alguns estudiosos, adeptos do diálogo, introduzem questões científicas específicas na teologia construtiva usando a ciência como recurso para novas metáforas na teologia e outros introduzem teorias científicas nas discussões teológicas.

A experiência humana, no senso comum, entende a questão do tempo como sendo contínuo e linear o que é consistente com a visão agostiniana (DANILAS, 2009) do “tempo em fluxo” e que é também a concepção de tempo na física clássica, de Galileu a Newton. A teoria da relatividade desconsidera o tempo em fluxo e admite que o ritmo do tempo seja diferente para cada observador. De acordo com Russell e Wegter-McNelly (2003, p. 83), alguns teólogos consideram a eternidade divina como até mais plenamente temporal que a experiência humana de tempo. A eternidade é o tempo todo ou a eternidade é um agora atemporal. Deus é a fonte de

todo o tempo e experimenta o mundo no tempo. O Deus eterno é a fonte supratemporal da temporalidade do mundo. A eternidade está antes, acima e após o tempo do universo e Deus é visto como o futuro escatológico do universo, o destino rumo ao qual se move o universo. Os teólogos que se utilizam da filosofia do processo de Whitehead argumentam que Deus experimenta o mundo em todos os momentos e assim participa da temporalidade do mundo.

A questão de tempo e eternidade encontra-se na fronteira da pesquisa entre teologia e outras ciências e é premissa para refletir sobre suas relações. Esta é uma questão da teologia filosófica, inerente ao âmbito da teologia sistemática e está implícita nas discussões entre a teologia e as outras ciências. Conforme a doutrina da criação judaico-cristã, Deus faz o mundo existir a partir do nada (*creatio ex nihilo*), dando ao mundo uma estrutura racional e inteligível. Descobre-se essa estrutura por meio da ciência que a descreve em função das leis da natureza. Deus continua a criar as estruturas do mundo, no tempo (*creatio continua*). A Providência de Deus dirige todos os processos e eventos rumo a sua consumação escatológica (*eschaton*), o fim e o cumprimento do mundo. A física clássica levou a uma filosofia mecanicista da natureza onde o universo era visto como um sistema fechado de causa e efeito, não dando espaço para a ação divina, segundo essa visão determinista. Os desenvolvimentos da física quântica e da biologia evolutiva, que apontam para uma visão não determinista da natureza, permitem novas abordagens da ação divina e da liberdade humana. “A teologia processual oferece uma visão não intervencionista rigorosa, onde Deus participa intrinsecamente de todos os momentos na natureza sem determinar inteiramente o resultado de qualquer acontecimento” (RUSSELL; WEGTER-MCNELLY, 2003, p. 88). O desafio crucial é mostrar como a ação de Deus pode ocasionar mudanças efetivas nos processos.

A doutrina da criação divina a partir do nada (*creatio ex nihilo*) pode ser comparada com uma característica específica da cosmologia padrão do *big bang*, pois ela admite um início para o tempo. Também é concordante com o princípio antrópico que aponta para a notável correspondência entre as constantes físicas e as leis da natureza fundamentais, que permitem a evolução da vida.

Na teologia se procura compreender aquilo em que se crê, por meio da reflexão. A teologia é *logos* reflexivo, mas que não despreza a imaginação criadora de sentido que está no mito, nem despreza as experiências e os sentimentos que estão na sabedoria ou nas doutrinas acumuladas pela tradição.

Há um “segredo” no universo que pode ser alcançado pela fé: o fato de que o universo é obra de um criador. Na história da teologia cristã nestes últimos dois milênios, ela considerou as dificuldades e contraposições da razão e refletiu-as à luz da fé. Essas dificuldades vieram da razão filosófica e também das constatações da ciência. Foi necessária uma apologia em defesa do ponto de vista da fé em direção aos que não tem fé, para que estes compreendessem a razoabilidade de se acreditar em um criador e no destino da criação, fazendo-se uma contemplação religiosa do universo. A doutrina cristã consolidou na mente dos fiéis, a afirmação de que Deus criou tudo “do nada”. É uma afirmação de princípio pouco questionável e não consequente, que amadureceu na patrística grega em confrontação com doutrinas gnósticas. No segundo milênio, ainda sob a influência de Aristóteles e por meio de Tomás de Aquino, consagrou-se a categoria de causa, conforme descreve Susin (2003, p. 60):

O Criador é sempre a causa *prima*, uma causa primeira por trás ou por baixo das causas segundas, o que de acordo com a crítica moderna, dá num ‘outro mundo por trás deste mundo’, um mundo espiritual, mais verdadeiro e interessante por trás do mundo palpável.

A criação do nada parte, portanto, da Palavra que é quem faz a relação entre o Criador e as criaturas. A pessoa divina, por meio de uma livre decisão da vontade, é a origem do Cosmo. Neste momento original e inicial que marca o surgimento da criação, a ciência pode então começar a dar a sua palavra chamando a esse evento único de uma singularidade, uma grande explosão, o *big bang*, resultando no universo, que compreende o espaço e o tempo.

Assim “a *creatio ex nihilo* além de ser uma experiência cósmica é também uma experiência antropológica onde a criatura humana tem o privilégio de não apenas ser ‘do nada’, mas de saber-se e experimentar-se como vinda do nada” (RUSSELL; WEGTER-MCNELLY, 2003, p. 62).

A teoria da evolução apresentada por Charles Darwin trouxe um novo enfoque para o desenvolvimento da vida no planeta e a necessidade de uma reavaliação do próprio ser humano, inclusive para a teologia. Como resposta pode-se considerar que aquilo que a ciência descreve em função da biologia evolutiva é o que a teologia compreende como a ação divina no mundo.

A evolução como o modo de Deus criar vida é frequentemente chamada de evolução teísta - alguns teólogos (MOLTMANN, 1993, p. 300), preferem utilizar a criação continuada (*creatio continua*), conceito esse que aparece já em Agostinho (A

Trindade, III, 10, 21). Nela, Deus é fundamento e é fonte do acaso e da lei, que juntos servem como meios para Ele criar continuamente a complexidade física, química e biológica do mundo. Tal mundo é caracterizado pela continuidade e pelo surgimento do genuinamente novo, pela temporalidade e pela condição de abertura ao desconhecido. Conforme o desenvolvimento da metafísica do processo de Whitehead, os teólogos Barbour e Haught consideram que Deus está ativo na evolução, influenciando os acontecimentos por meio do amor persuasivo, mas não os controlando unilateralmente. O teólogo Moltmann (1993, p. 144, 394) situa a evolução em uma descrição trinitária da criação contínua e argumenta que o ápice da criação é o *sabá* de Deus, ainda por vir. A biologia evolutiva deixa alguns pontos importantes para serem interpretados, como assim destaca o biólogo evolutivo Francisco Ayala (1998, p. 101-116), quando diz que há funções e conceitos biológicos, entre eles aptidão, adaptação e órgão, que não podem ser definidos em termos puramente físicos e químicos. Outro questionamento importante colocada por Ayala é o da teleologia ou propósito final, onde as estruturas biológicas, os órgãos e os comportamentos são teleológicos ou são adaptações que aumentam o sucesso reprodutivo.

João Paulo II (1998, p. 2-10), questionou a tradicional separação entre corpo e espírito e referiu-se à consciência de si, à consciência moral e à liberdade, como aspectos espirituais da humanidade. O teólogo Karl Rahner (1997) considerou a evolução como um desenvolvimento da matéria rumo ao espírito, onde esse desenvolvimento dá-se por meio do impulso contínuo imanente e criativo de Deus na natureza. Nesse desenvolvimento, a natureza torna-se consciente de si na humanidade. A natureza humana à luz da evolução descreve o ser humano como cocriador criado, onde nosso propósito como humanos é ajudar a nascer um futuro que seja mais sadio para toda a natureza e o *Homo sapiens* como uma simbiose de genes e cultura, uma criatura composta de organismos em coevolução tendo a cultura através do mito, do ritual e da religião a oferecer orientação para o futuro.

O ser humano tem o poder de criar diferentemente. Nele se revela uma teleologia externa, diretiva, embora não necessária. Ele pode planejar o mundo, modificar o mundo, forjar a criação para que ela cumpra funções independentemente de sua realidade interna. O ser humano continua criatura, dependente do Criador, mas com uma força criadora distinta do resto da criação. Poder-se-ia acrescentar a isto toda a capacidade do ser humano de moldar o mundo ao seu redor (SANCHES, 2012, p. 169).

A teologia do processo rejeita também o dualismo de substâncias, no qual a ideia de que os humanos são feitos de duas substâncias metafísicas distintas, um corpo material e um espírito imaterial, e rejeita também o materialismo reducionista, que é a ideia de que os seres humanos nada mais são que uma compilação de partes físicas básicas. Essa visão do processo, que é compatível com a perspectiva bíblica, entende que a humanidade está enraizada na natureza, na finitude, na condição de criatura, na mortalidade e num contexto evolutivo, simbolizando a jornada humana universal da inocência à responsabilidade.

A cristologia é relevante para se entender a evolução quando ela reflete sobre a determinação de: se a natureza precisa ou não de redenção. O filósofo Holmes Rolston (1994) sugere que o que está em sofrimento precisa de redenção. Ian Barbour afirma que os aspectos humanos e divinos de Jesus são contínuos à pré-evolução humana e são novos na natureza. O Jesus humano é o produto da atividade imanente de Deus em toda a história evolutiva, sendo uma revelação radicalmente nova da natureza de Deus. Gerd Theissen (1985) levanta três questões essenciais: Jesus é uma variante (ou mutação) da existência humana? Jesus é a consumação do protesto profético contra a seleção? Jesus é uma estrutura de adaptação permanentemente válida? Sua resposta faz de Jesus, a realidade central à qual toda a vida deve adaptar-se.

Grandes desafios surgem ao se relacionar a ciência com as doutrinas escatológicas. Um dos temas difíceis é como relacionar a limitação do alcance das reflexões escatológicas e da esperança da espécie humana ao crescimento da consciência do vasto tamanho e da complexidade do cosmo. Sendo Deus o criador do universo, deve a esperança de redenção se expandir ao cosmo como um todo, aumentando assim a abrangência da escatologia de modo a incluir o universo inteiro? Moltmann (1993, p. 211), quando discute a questão do espaço da criação, recorre à Trindade como modelo e diz que o Deus triuno tem uma relação especial com o cosmo.

Ainda seguindo Moltmann (2003, p. 320), ele indica que a doutrina cristã da Trindade considera que as três pessoas divinas existem uma “com” a outra, uma “para” a outra e “uma na outra”. Elas existem uma na outra porque concedem uma à outra, alternadamente, espaço para o seu completo desdobramento. Existindo alternadamente uma dentro da outra, elas constituem a sua singular comunhão trinitária. As pessoas trinitárias, por sua doação completa, estão “fora de si” e

totalmente nas outras. Assim se entende a sua comunhão trinitária e seu singular ser divino. Então, o Deus Triuno restringe a sua onipresença para permitir que venha a existir uma criação, fora dele mesmo. Abrindo um espaço para as suas criaturas, ele permite que um mundo diferente dele exista diante dele, com ele e nele.

Deus chamou o espaço à existência graças a uma possibilidade contida em sua vida intratrinitária; ele o criou como meio da comunhão entre si mesmo e nós e da comunhão dos seres humanos entre si, de acordo com o modelo da comunhão existente na Trindade, que também nós devemos alcançar (STANILOAE apud MOLTSMANN, 2003, p. 321).

Além de tornar plenas as relações do ser humano para com o outro, fica assim também identificado como sendo todo o cosmo, o espaço de relações entre o Deus Triuno e sua criação.

2.3 CRIAÇÃO E EVOLUÇÃO NÃO SÃO ANTAGÔNICAS

Desde quando Darwin (2009) apresentou suas reflexões sobre uma teoria da evolução, teoria essa que foi formalizada em seu livro *A origem das espécies*, editado pela primeira vez em 1849, a impressão inicial que se configurou na comunidade europeia, especialmente em sua Inglaterra natal, foi que essa teoria era contrária ao conceito de criação divina do mundo e antagonizava a Sagrada Escritura, sendo um afronte direto ao relato bíblico da criação.

Contemporaneamente, com as mais atualizadas interpretações míticas da Bíblia e com o desenvolvimento da teoria evolucionista, mesmo assim ainda paira certa dúvida sobre se existe ou não antagonismo entre criação e evolução, conforme pesquisa em periódicos, feita em trabalho anterior (DANILAS; SANCHES, 2010, p. 8-9). Recorre-se aqui então ao naturalista e geneticista Newton Freire-Maia que faz uma reflexão conclusiva sobre o assunto. Apresenta Freire-Maia no Cap. 1 de seu livro *Criação e evolução*, que é um equívoco se considerar criacionismo e evolucionismo como antagônicos, quando na verdade, o evolucionismo é antagônico ao fixismo. Essa ideia fixista tomou ares de uma teoria para explicar a variedade dos seres vivos existentes. “Os estudos incipientes de zoologia e botânica (numa época em que praticamente não havia paleontologia) não falseavam essa hipótese da fixidez das espécies” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 19). O fato é que os criacionistas fixistas, como são denominados por Freire-Maia, entendem que “Deus criou *todos* os seres vivos (incluindo o homem, os animais domésticos, as plantas cultivadas, as

raças geográficas, as variedades, etc.) e, desde o início, não houve mudanças evolutivas” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 20). Como foi apresentado na seção secundária 2.2, atualmente denomina-se de literalistas bíblicos a quem considera esse pensamento fixista.

O subtítulo do Cap. 10 do livro *A linguagem de Deus*, mostra qual é a perspectiva que o autor, Francis Collins, utiliza nas relações entre religião e ciência: “ciência e fé em harmonia”. Essa harmonia podendo ser entendida como uma forma de diálogo e uma vontade de integração entre os saberes e os sentimentos. Collins enfatizou que o estudo do genoma lhe deu “uma evidência distinta do parentesco entre os seres vivos” (2007, p. 205) e argumentos definitivos para buscar uma harmonia em sua visão de mundo.

Collins nesse livro apresenta as premissas que definem o conceito de evolução teísta que são aceitas por muitos biólogos e também por religiosos de várias denominações e que compreende o chamado princípio antrópico:

- a) O universo surgiu do nada, há aproximadamente 14 bilhões de anos;
- b) Apesar das probabilidades incomensuráveis, as propriedades do universo parecem ter sido ajustadas para a criação da vida;
- c) Embora o mecanismo exato da origem da vida na Terra permaneça desconhecido, uma vez que a vida surgiu, o processo de evolução e de seleção natural permitiu o desenvolvimento da diversidade biológica e da complexidade durante espaços de tempo muito vastos;
- d) Tão logo a evolução seguiu seu rumo, não foi necessária nenhuma intervenção sobrenatural;
- e) Os humanos fazem parte desse processo, partilhando um ancestral comum com os grandes símios;
- f) Entretanto, os humanos são exclusivos em características que desafiam a explicação evolucionária e indicam nossa natureza espiritual. Isso inclui a existência da lei moral, o conhecimento do certo e do errado e a busca por Deus, que caracterizam todas as culturas humanas.

Aceitando os seis princípios acima, Collins assim sintetizou: “Deus, que não se limita ao tempo e ao espaço, criou o universo e estabeleceu leis naturais que o regem” (COLLINS, 2007, p. 206). Essas leis compreendem, inclusive, os mecanismos da evolução da vida, que são os mesmos tanto para os seres microscópicos como para os seres especiais providos de inteligência. Em especial,

estão incluídos os seres humanos, que tem a capacidade para escolher o seu caminho, pelo livre-arbítrio com o desejo espiritual de ter afinidade com Deus. Dessa maneira entende-se que a evolução teísta é compatível com o que a ciência apresenta hoje e também com as religiões monoteístas. Não se pode, no entanto, provar a existência de Deus, mas pode-se deixar entendido que a crença em Deus é mais uma questão de fé do que de comprovação racional. Sobre as críticas à evolução teísta, o que fica mais evidente é o fato de que ela não tem uma aceitação ampla, que é pouco discutida quando comparada com a literatura sobre outras teses evolucionistas e teses criacionistas como, por exemplo, a do desígnio inteligente (*intelligent design*).

Por outro lado, temos em conta que alguns religiosos de relevância se manifestaram favoravelmente ao conceito de evolução teísta, em especial João Paulo II conforme apresentou na encíclica *Fides et ratio* (FR), “foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio” (FR, n. 1). É dessa maneira que João Paulo II considera que a vontade, esse desejo do ser humano de conhecer a verdade é uma graça divina. Essa busca compreende tanto a busca da verdade transcendental (pela religião) como a busca da verdade natural (pela ciência), essas verdades se complementam, pois compreendem um mesmo caminho com um único destino, que é o de elevar o espírito humano para poder chegar a Deus.

Voltando a Collins (2007, p. 209), ele rebatiza o conceito de evolução teísta do qual é favorável, procurando assim dar a essa teoria uma denominação mais aceitável para todos aqueles que estão buscando o diálogo e a integração entre religião e ciência. Collins juntou o radical grego *bios* significando vida com a palavra, também grega, *logos* que num sentido amplo pode significar palavra, razão, e que biblicamente expressa o conceito de Deus, resultando então em *bios* pelo *logos* ou simplesmente *biologos*. Portanto, para Collins, o *biologos* expressa a crença de que Deus é a fonte de toda a vida, e a vida expressa a vontade de Deus. Esta seria uma forma de tentar harmonizar as posições daqueles que do lado da religião ou do lado da ciência se encontram em conflito ou são adeptos da independência entre os saberes. Mais ainda do que dialogar existe o interesse de integrar os conhecimentos para que todos, em unidade dentro da diversidade inicial, se engrandeçam com as experiências mútuas.

O *biologos* sugere Deus como resposta às questões das quais a ciência jamais tentou falar a respeito, por exemplo: Como o universo surgiu? Qual o sentido da vida? O que acontece após a morte? Vale ressaltar que o *biologos* não pretende ser uma teoria científica, pois “sua verdade só pode ser testada pela lógica do coração, da mente e da alma” (COLLINS, 2007, p. 210).

As críticas de que a evolução teísta não é tão divulgada e aceita, se estendem também ao *biologos*. Este tem uma posição harmonizadora e por isso não agrada aos meios de comunicação que são afeitos mais ao conflito do que ao diálogo. A mídia considera o conflito como a preferência da opinião pública, retratando assim uma sociedade de tendência beligerante.

Outras opiniões levantadas contra o *biologos* apresentam-no como uma teoria do Deus das lacunas, que existiria só para preencher com o sentido religioso do mistério, aqueles vazios que a ciência não poderia explicar. Existem ainda aqueles que consideram que a criação divina não poderia se utilizar de um processo tão ineficiente e aleatório como o que é apresentado na evolução, ou outros ainda consideram que o acaso não poderia ter uma participação tão significativa no processo evolucionário, o que seria incompatível com um Deus onipotente.

Para se procurar a compreensão do que significa essa possibilidade de integração entre religião e ciência, através da evolução teísta, em primeiro lugar é necessário reinterpretar o texto bíblico, que diz “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,27). Aqui, se procura entender que essa imagem não é física ou intelectual, mas que a semelhança é na característica espiritual que o ser humano também tem. Deus criou o universo, que inclui o espaço e o tempo e o ser humano que faz parte dessa natureza criada e limitada, mas da qual Deus é externo, em sua eternidade ilimitada. Ao pensar Deus, não se pode imaginá-lo com características humanas, sejam elas físicas ou intelectuais. Portanto, no contexto da criação do universo:

Deus se encontra fora da natureza, acha-se fora do tempo e do espaço... Sabe todos os detalhes sobre o futuro, incluindo a formação de estrelas, planetas e galáxias, toda a química, física, geologia e biologia que levou à formação da vida na Terra e à evolução dos humanos, e além (COLLINS, 2007, p. 211).

Esse ponto de vista, onde o resultado já estaria totalmente especificado, poderia também em algum momento, parecer guiado pelo acaso, se fosse analisado pela perspectiva humana limitada pelo tempo em fluxo linear e pelo espaço

envolvente de toda a matéria criada, o que não pode acontecer quando o ser humano não pensa em Deus à sua imagem e semelhança.

Os princípios da evolução devem ser conciliados com os textos sagrados, ao se entender que “um Deus sobrenatural pode executar atos sobrenaturais” (COLLINS, 2007, p. 213). Não é fruto do acaso a formação do universo, as transformações que nele ocorreram, as quais permitiram que em sua periferia aparecesse um sistema solar, que contém um planeta no qual se formaram estruturas orgânicas complexas que designadas como seres vivos tem sua expressão maior no ser humano, um ser que em sua evolução foi dotado de características especiais, como a espiritualidade, que lhe confere uma afinidade particular com seu Deus criador, O qual se revela à humanidade através da história, que é consolidada na tradição.

As interpretações que se dão aos textos religiosos não atingiram, até o momento, um esclarecimento completo e definitivo sobre a revelação de Deus aos seres humanos e de qual é o sentido para toda a criação divina. Fica ainda a questão se o texto sagrado

descreve um ato especial de criação milagrosa, aplicado a um casal histórico, tornando-o diferente em termos biológicos, de todas as criaturas que já caminharam sobre a terra, ou se mais provavelmente, é uma alegoria poética e impressionante do plano de Deus para a entrada da natureza espiritual e da lei moral na humanidade (COLLINS, 2007, p. 213).

Há muito conhecimento a ser adquirido dentro do contexto religioso, mas que deve ser feito com o apoio irrestrito da ciência, com a combinação dos pontos de vista da teologia, da física, da química e da biologia entre outros, para que o conhecimento de como tudo acontece possa apresentar pistas para o entendimento da origem e do destino de todas as coisas. Os estudos científicos por sua vez têm sua ordenação e racionalidade, mas devem reservar como última instância a perspectiva do sobrenatural, para esses estudos não fiquem restringidos por palavras limitantes como: aleatório, acaso, sorte ou azar.

O *biologos*, uma versão conforme Collins (2007, p. 209) da evolução teísta, com sua abordagem de diálogo e integração multidisciplinar pode ser uma alternativa viável, pois ao mesmo tempo pode ser consistente sob o aspecto científico e satisfatório sob o ponto de vista religioso. Dificilmente ele será reprovado por novas descobertas científicas, da mesma forma que ele não agride o pensamento religioso.

Essa posição é rigorosa intelectualmente, fornece respostas a perguntas que de outro modo seriam enigmáticas e permite que a ciência e a fé fortaleçam uma à outra, como dois pilares inabaláveis que sustentam um edifício chamado Verdade (Collins, 2007, p. 215-6).

Entende-se que o *biologos*, mais do que um novo conceito diferente da evolução teísta, é na verdade uma confirmação desta. Pois essa confirmação parte de um renomado cientista, a nível mundial, que também se entende como crente e que procura harmonizar a ciência, que de maneira brilhante é por ele pesquisada, com sua fé consistente no Criador, permitindo a ele produzir essa ciência sem por em dúvida ou questionar sua crença em Deus.

Neste momento entende-se que um caminho possível para melhorar as relações entre religião e ciência e satisfazer principalmente aqueles que buscam o diálogo, como é o caso de Collins, um cientista que tem fé, seria o de conciliar as teses que apontam um Deus agindo de fora, com a ação da ciência que é percebida de dentro.

2.4 EXEMPLOS DE ALGUNS CIENTISTAS QUE CREEM

Como fonte de inspiração e de exemplificação para o tema desta dissertação vale ressaltar o excelente texto do Pe. Pedro Magalhães Guimarães Ferreira SJ, que além de sacerdote católico jesuíta e teólogo é também cientista especializado em teoria matemática de controles, professor emérito da PUC-Rio onde atuou como professor no departamento de engenharia elétrica e que compilou biograficamente e cronologicamente a posição de fé de 96 (noventa e seis) cientistas das áreas de matemática e física. Aqui serão apresentadas apenas algumas dessas posições, mas fica a recomendação para a leitura do livro *A fé em Deus de grandes cientistas* do Pe. Ferreira.

Faz-se necessário ressaltar que os dados biográficos, bem como as traduções dos textos originais dos autores ou das fontes, foram retirados, tal e qual, do livro citado acima.

Inicia-se a exemplificação com Charles Townes que recebeu o Prêmio Nobel de Física em 1964, por trabalhos fundamentais no campo da eletrônica quântica conduzindo à construção de osciladores e amplificadores que levaram ao desenvolvimento do *maser*, termo sugerido por Townes e que atualmente de modo mais generalizado é comumente chamado de *laser*. De seu texto *Making Waves*

(*Masters of Modern Physics*) de 1995, conforme nos apresenta o Pe. Ferreira (2009, p. 253), foi tirado o seguinte excerto em que Townes escreve sobre religião e ciência:

O objetivo da ciência é descobrir a ordem no universo e entender as coisas que nos cercam. Esta ordem é formulada em princípios científicos, ou leis, que são expressas da maneira mais simples e mais inclusiva possível. O objetivo da religião, creio eu, é uma compreensão (e, portanto, aceitação) do objetivo e sentido do nosso universo e como nos colocamos nele. A maior parte das religiões aceita um princípio unificador em termos de sentido e origem e esta força suprema nós chamamos de Deus. Entender a *ordem* do universo e entender seu *sentido* [finalidade] não são coisas idênticas, mas não estão longe uma da outra. Os paradoxos na ciência não destroem usualmente nossa fé nela. Eles simplesmente nos lembram que nosso conhecimento é limitado e permitem, às vezes, a oportunidade para compreender melhor [...]. Finalmente, se a ciência e religião são tão semelhantes em termos gerais e não limitadas arbitrariamente em seus domínios, elas devem convergir. Eu creio que esta confluência é inevitável, pois ambas representam o esforço do ser humano para entender o universo [...]. À medida que entendemos melhor cada um dos domínios, as duas devem crescer juntas. Possivelmente quando esta convergência ocorrer, a ciência terá passado por uma série de revoluções tão surpreendentes como as que tiveram lugar na física, no século passado [...]. Talvez nossa compreensão de religião também passará por progressos e desafios. Mas elas devem convergir e, através disso, virá novo vigor para ambas.

Mais um cientista cujas palavras sobre religião e ciência chamam a atenção é Arthur Schawlow que foi agraciado com o Premio Nobel de Física de 1981 por seus trabalhos que deram base para o desenvolvimento do *laser*, inclusive trabalhando e publicando nessa área em conjunto com Townes. Conforme no texto do Pe. Ferreira (2009, p. 255-6), Schawlow apresenta o que segue:

Há cultos e seitas religiosas enormemente diferentes entre si e eu acho que isto não é pouco razoável porque eu penso que Deus – se Ele é tão maravilhoso como cremos – é também muito complexo e, portanto, as diferentes pessoas têm que vê-lo de modos diferentes. [...] Eu creio que Deus é suficientemente grande para satisfazer a todos, inclusive os cientistas. [...] O mundo é tão maravilhoso que eu não posso acreditar que ele tenha aparecido por mero acaso.

Uma das fontes de consulta do Pe. Ferreira para as informações sobre os vários cientistas que foram agraciados com o Premio Nobel está relacionada como um *free e-book*, compilado por Tihomir Dimitrov (2012).

Pode-se citar ainda mais outro grande cientista, Anthony Hewish, que foi agraciado com o Premio Nobel de Física de 1974, pelo trabalho em radioastronomia e seu papel decisivo na descoberta do *pulsar*. Ainda aqui se utiliza novamente o texto do Pe. Ferreira (2009, p. 260) que também neste caso consultou a fonte citada acima, traduzindo o que o cientista Hewish coloca na seguinte reflexão:

Eu creio em Deus. Não faz o menor sentido para mim, supor que o universo e nossa existência é apenas um acidente cósmico, que a vida emergiu por processos aleatórios em um ambiente que apenas por acaso tinha as propriedades [físico-químicas] certas. [...] Eu penso que tanto a ciência como a religião são necessárias para entender nossa relação com o universo. Em princípio a ciência nos diz como as coisas funcionam, embora haja muitos problemas não resolvidos e eu acho que sempre haverá. Mas a ciência levanta perguntas que ela mesma nunca poderá responder. Por que o *big bang* levou à existência de seres com consciência que questionam o objetivo da vida e da existência do universo? Nesse ponto a religião se torna necessária. [...] A religião tem uma função extremamente importante [no nosso mundo] ao apontar para o fato que há mais na vida que materialismo egoísta.

Esta seção serviu como ponto de partida para a discussão das relações entre religião e ciência e de como pode haver concordância ao se tratar dos temas limites, que são temas de fronteira que abordam o infinitamente grande quando se está defronte da imensidão do universo, que compreende todo o espaço-tempo ou do infinitamente pequeno das partículas subatômicas, que existem em incontável número e que são geradas e/ou destruídas a todo instante em todo o universo. Quantos pontos em comum podem ser encontrados nas questões do tempo e da eternidade, ao se comparar os pensamentos de um grande teólogo da antiguidade, Agostinho, com os de um grande cientista contemporâneo, Hawking.

Foi aqui apresentada a tipologia utilizada como referência para se definir as relações entre religião e ciência, que são compreendidas nas quatro vertentes: conflito, independência, diálogo e integração.

Em modo de relato foi também apresentada a posição de um grande cientista que pesquisa a ciência da vida chegando aos limites desse conhecimento que são as estruturas formadoras dos seres vivos, a dos genomas, mas que faz essa boa ciência sem deixar de lado suas convicções religiosas e mais, consegue harmonizar o seu pensamento científico com o seu sentimento religioso.

Foram apresentados alguns registros das posições favoráveis ao diálogo e até de uma possível integração entre religião e ciência através das declarações de vários cientistas que atingiram os mais altos níveis de pesquisa em suas áreas, mas que o fazem sem abandonar sua religiosidade e de alguns religiosos com mente aberta para considerar que a ciência contribui para a compreensão do sentimento religioso.

Neste ponto sente-se a necessidade de buscar uma linguagem para servir como possível ferramenta nas discussões entre religião e ciência e que facilite uma integração entre os saberes e então se recorre a indicação de alguns teólogos de

que a filosofia do processo pode ser uma alternativa satisfatória. Na próxima seção apresentaremos essas considerações.

3 O RELACIONAMENTO DE DEUS COM O MUNDO ENTENDIDO COMO UM PROCESSO

A filosofia do processo pode ser um meio interessante a ser utilizado quando se quer debater as relações entre religião e ciência e mais objetivamente as relações de Deus com o mundo.

Esta seção começa com mais indicações da filosofia do processo como possível caminho de integração entre religião e ciência, especialmente partindo de Haught, inclusive com este autor fazendo um diálogo entre Whitehead e o também filósofo, Hans Jonas. Em seguida é apresentado um breve histórico sobre Whitehead e sua obra *Process and Reality*. Ao entrar propriamente na filosofia do processo, são apresentados alguns conceitos do processo necessários ao entendimento dos temas seguintes que tratam dos “opostos ideais” e das relações entre “Deus e o mundo”, sob o ponto de vista do processo. Para finalizar a seção é abordada a teologia do processo.

As citações de Whitehead extensamente utilizadas nesta seção são feitas a partir da tradução para a língua portuguesa anexada neste trabalho. Desta maneira nessas citações particulares se optou pela seguinte lógica: utilizam-se as letras PR, de Processo e Realidade, e em seguida os números que representam as páginas do texto traduzido.

3.1 MAIS INDICAÇÕES QUE LEVAM À FILOSOFIA DO PROCESSO

Sobre a filosofia do processo, podem-se utilizar as palavras de Barbour (2004, p. 51), que diz que “ela é hoje uma promissora candidata ao papel de mediação, porque ela própria foi elaborada sob a influência de ideias tanto científicas como religiosas”. A filosofia do processo tem afinidade especial com a ciência quântica, não só porque ambas se desenvolveram à mesma época, no início do séc. XX, mas também porque nesses dois pensamentos, os processos dinâmicos de mudança e as relações entre os eventos são mais importantes do que os objetos estáveis e independentes. A filosofia do processo tem também bastante afinidade com a teoria da evolução biológica desenvolvida contemporaneamente e que tem como fundamento a teoria evolucionista de Charles Darwin, no sentido de que ambas, a filosofia do processo e a teoria evolucionista compartilham a convicção de que os

processos de mudança são mais fundamentais do que as substâncias duráveis e que não existe uma linha absoluta separando a vida humana da não humana e assim, tanto o processo como a evolução rejeitam o determinismo, admitindo potencialidades alternativas. Confirmando essas afinidades pode-se dizer que a filosofia do processo vê o mundo caracterizado tanto pela inovação como pela ordem. Mas ela também é uma metafísica includente, pois os filósofos do processo consideram que Deus é a fonte dessa inovação e também dessa ordem, ao apresentar novas possibilidades deixando, porém, as alternativas abertas, estimulando uma reação dos seres no mundo (BARBOUR, 2004, p. 148). Vale acrescentar que, sob o ponto de vista metafísico, a filosofia do processo não trabalha com as formas de pensamento de sujeito-predicado, ao se considerar que elas têm a pressuposição de que essas formas são uma incorporação direta da caracterização definitiva do fato. O resultado é que o conceito de “qualidade-substância” é evitado e que a descrição morfológica é substituída pela descrição do processo dinâmico. Dessa maneira a filosofia do processo é aliada próxima do esquema de pensamento de Hume e Spinoza e definitivamente distante do pensamento de Descartes (PR 32).

Outro autor que traz à tona a importância da filosofia do processo de Whitehead é o teólogo John Haught que em seu livro *Deus após Darwin* de 2004, apresenta uma teologia evolucionista, ou seja, uma teologia que aceitando a teoria evolucionista que se iniciou com Darwin, além de não entrar em conflito com ela, utiliza algumas de suas premissas integrando-as com a teologia. Fundamentalmente a teologia evolucionista de Haught afirma que quaisquer que sejam as causas e os mecanismos imediatos que operam no processo darwiniano, a explicação última da evolução e do processo cósmico é Deus. Explicar como a interação divina com o cosmo pode ter influenciado o processo da evolução é parte da tarefa da teologia evolucionista. Surge então a indagação de como compreender a ação divina, em especial com relação ao universo físico pré-biótico, entendendo que ao longo da evolução a matéria deu origem à vida, à consciência, à liberdade e à cultura como consequência da influência de Deus no cosmo (HAUGHT, 2004, p. 199). Para isso Haught faz interessante comparação entre o pensamento de Whitehead com o de Jonas. É necessário então apresentar pontos de vista, alguns em parte discordantes, dos dois filósofos quanto à questão da ação de Deus no mundo.

Haught apresenta a argumentação de Whitehead que estende a “subjetividade” e, portanto a possível resposta, às regiões do processo cósmico que o pensamento moderno considerou irracionais e insensíveis. Pois mesmo lá, para Whitehead, os constituintes fundamentais do cosmo, que ele chama de “ocasiões atuais”, são dotados de um mínimo de “interioridade”, que lhes permite responder de uma forma velada, à persuasiva presença de Deus. Essa capacidade quase insignificante, no entanto real, de “sentir” o atrativo de uma fonte suprema de ordem e novidade é o que permite ao mundo natural evoluir ao longo do tempo, em formas mais intensas de “beleza” emergente (HAUGHT, 2004, p. 200). Na linguagem de Whitehead, a receptividade da natureza às novas possibilidades de informação propostas a ela por Deus só podem consistir, pelo menos em algum sentido análogo, em uma capacidade “subjetiva” de sentir e “reagir” a essas possibilidades (HAUGHT, 2004, p. 201). O aparecimento da inovação, segundo Whitehead, certamente ocorre de forma mais óbvia para os seres humanos na recente chegada evolutiva de seu próprio tipo de consciência, mas que ninguém deverá ser considerado não empírico se assumir que outros seres vivos também tenham um “sentimento interior” (HAUGHT, 2004, p. 202).

Já Hans Jonas, ainda seguindo a apresentação de Haught, argumenta que o “sentimento interior” entra no cosmo apenas com as formas mais primitivas de metabolismo e a partir daí continua a crescer (HAUGHT, 2004, p. 202-3). Jonas enfatiza que nenhuma cosmologia é precisa quando apresenta um universo destituído de subjetividade ou experiência anterior. A subjetividade é um fato objetivo da natureza. Embora, para Jonas, o cosmo durante bilhões de anos tenha sido destituído de subjetividade ou experiência interior, não se pode ignorar o fato de que o início do universo teve pelo menos a potencialidade de criar a subjetividade. Jonas considera importante para a cosmologia o fato de a experiência anterior ter sido sempre uma “possibilidade cósmica” e, mesmo nos tempos presentes, estender-se muito além do ser humano, chegando até as manifestações mais primitivas de vida (HAUGHT, 2004, p. 203). Ao contrário de Whitehead, Jonas não acha possível estender a subjetividade ativa na formação da natureza abaixo dos processos metabólicos. O metabolismo, diz Jonas, é tão descontinuado do restante da ocorrência natural que ao primeiro aparecimento de vida, um traço de separação deve ser traçado na evolução entre a interioridade potencial e a real. Com o aparecimento do metabolismo, a evolução cruzou imediatamente um limiar que traz

de um lado a ausência de experiência subjetiva real e de outro, sua presença (HAUGHT, 2004, p. 204). Jonas complementa dizendo que se deve atribuir à matéria uma “tendência, uma espécie de desejo” que a leva na direção da interioridade. Isso implica que “desde o princípio a matéria é subjetividade na sua forma mais latente, mesmo que sejam necessários imensos períodos de tempo e uma sorte excepcional para a realização desse potencial”. A presença de um “Eros cosmogônico”, no início do universo, também significa que a finalidade da luta por uma meta, como se vê nos organismos vivos, “não pode ser inteiramente estranha à natureza que originou esse tipo de ser”. A finalidade deve ser em si “natural”, o que quer dizer que é mantida, condicionada e produzida autonomamente pela natureza. Jonas leva então à conclusão de que além das causas finais, também os valores e as distinções de valores devem ser incluídos no conceito não totalmente neutro, de causa do universo (HAUGHT, 2004, p. 206).

Mas, segundo o pensamento de Jonas, será que é possível ter uma compreensão da natureza semelhantemente à Whitehead ao permitir que a teologia, de forma inteligível, veja Deus como explicação da natureza, mas sem sublinhar os padrões convencionais de plausibilidade científica que ele parece enfatizar? A potencialidade da interioridade será suficiente para dar significado a todo o universo, sem a necessidade de projetar qualquer interioridade real nas regiões e épocas cósmicas onde a maioria dos cientistas e filósofos negaria intuitivamente sua presença? Ao se atribuir interioridade a regiões não metabólicas ou fases do cosmo, será que se deve considerar a forma de Whitehead pensar a realidade física e a evolução, compatíveis com a ciência? Ao desejar a evolução da inteligência, argumenta Jonas, Deus primeiro teve de criar a vida e a interioridade. Mas para que isso fosse possível, Ele teve apenas de garantir um universo com magnitude espacial e duração temporal suficiente para ter ao menos a potencialidade de uma interioridade. Então Deus, a inteligência primordial, renunciou a si próprio para dar lugar a esse universo que, sem a interferência divina e sem ter de ser subjetivamente reativo a qualquer hipotética persuasão divina, pudesse, com o tempo, fazer surgir o metabolismo, a subjetividade e a consciência humana. Essa posição de Jonas parece dar a entender certa semelhança com uma teologia *kenótica* na medida em que ela não requer qualquer interação contínua entre Deus e o mundo ao longo da evolução e da história humana. Mas vale notar que a ênfase de Jonas sobre a não interferência divina não é motivada por um desejo deísta de

tornar a noção de Deus irrelevante aos trabalhos da natureza, mas serve sim para satisfazer a necessidade de dar lugar a um Deus compatível com a impiedosa evolução da vida natural e os tristes eventos da história da humanidade (HAUGHT, 2004, p. 209). De uma maneira que parece refletir a influência de Whitehead, Jonas especula que “Deus renunciou ao seu próprio ser” de modo a “recebê-lo ao voltar da odisseia do tempo, carregado de colheitas ao acaso de experiência temporal imprevisível, transfigurado ou possivelmente até mesmo desfigurado por ele”. De uma mesma maneira reminiscente da ideia de Whitehead de que a “natureza consequente” de Deus é sensível ao mundo e transformada pelo que nele ocorre, Jonas fala de Deus como acumulando “uma paciente memória de rotações da matéria” (HAUGHT, 2004, p. 210). Esse pensamento de Jonas tem afinidade com uma teologia *kenótica*, a qual será apresentada posteriormente em outra seção deste trabalho.

Ao contrário da maioria dos filósofos, Whitehead permite que a experiência humana, inclusive o sentimento religioso, ofereça categorias para a compreensão do processo cósmico, no qual a própria vida subjetiva e consciente se encerra. É por intermédio do tipo mais arbitrário de abstração que a filosofia moderna decide afastar a vida mental do que considera um universo “essencialmente” ou “fundamentalmente” irracional. “Essa divisão radical entre inteligência e natureza”, insiste Whitehead, “não se baseia na observação humana fundamental. O ser humano se vê vivendo dentro da natureza e deveria conceber as operações mentais dentre os fatores que constituem a natureza” (HAUGHT, 2004, p. 211).

Teilhard de Chardin, assim como Whitehead, argumenta que há um elemento subjetivo ao longo de toda a evolução, em vários graus de consistência. Diz ele que há sempre uma “interioridade” correspondente em grau à complexidade externa de todos os seres, das partículas elementares aos seres humanos. Embutida no cosmo em todos os níveis há uma possível reação que permite à natureza ser influenciada por Deus. Tanto quanto para Whitehead, a natureza para Teilhard nunca é realmente despida de inteligência ou espírito, em termos concretos. Em um universo em evolução, a “matéria” não é o equivalente do nada. É um termo que denota uma “tendência” da natureza à difusão ou multiplicidade, que no seu estado extremo seria o equivalente do nada. O “espírito”, por outro lado, determina a tendência oposta da evolução na direção de uma maior unidade e consciência. Portanto, não se pode dizer com exatidão que, em algum ponto de sua evolução, o cosmo é

essencialmente destituído de espírito ou de “interioridade”. Teillard derrota o dualismo, sem insistir que a subjetividade é inerente a todo constituinte atômico da realidade, ele argumenta que a interioridade ou espírito e, portanto, uma espécie de reação possível é uma propriedade atribuível aos estados de uma composição mais ou menos complexa, que envolve muitas partículas elementares. Um estado perfeitamente puro de matéria “irracional” não poderia existir nunca, pois a “matéria” em si não pode existir (HAUGHT, 2004, p. 212-3). Na medida em que a “matéria” tem sempre algum grau de interioridade na cosmologia de Teillard, a teologia originada dessa sua ideia pode especular que, desde os primeiros momentos do processo cósmico, o universo físico foi receptivo à presença de Deus. Para os seguidores de Whitehead e Teillard, não pode haver nenhuma teologia evolucionista significativa que procure relacionar a noção de Deus com um cosmo do qual todas as forças de inteligência, interioridade ou subjetividade foram distorcidas arbitrariamente. Isso não quer dizer que a teologia deva rejeitar o enquadramento “metodológico” da subjetividade da natureza. A ciência tem todo o direito de excluir as considerações de subjetividade, desde que os cientistas permaneçam conscientes dessa autolimitação. Contudo, é precisamente a recusa de reconhecer essa autolimitação que se vê por trás de muitas áreas do alegado conflito entre ciência e religião. Grande parte da ciência exclui a experiência interior na natureza e, às vezes, os cientistas chegam a negar a realidade da subjetividade por completo. Essa negação, porém, não é em si um julgamento científico, mas um decreto não científico sobre o alcance da natureza. Por isso, é da maior importância que a teologia, ao dialogar com a ciência, tenha consciência de que a ciência, nas suas tentativas de ser clara, deixou para trás o que é verdadeiramente fundamental no mundo natural, inclusive possivelmente uma veia de subjetividade inacessível à objetivação científica (HAUGHT, 2004, p. 213-4).

3.2 A FILOSOFIA DO PROCESSO

De Alfred North Whitehead, sabe-se que nasceu no ano de 1861, na cidade de Ramsgate, Inglaterra. Filho e neto de vigários e irmão de bispo, todos da Igreja Anglicana. Influenciado pelo cardeal Newman, inclinou-se para o catolicismo. Posteriormente se declarou agnóstico e no final de sua vida se via como teísta. Sua formação acadêmica aconteceu na Universidade de Cambridge onde se doutorou

em matemática e foi professor (1890-1910). Àquela época escreveu junto com seu orientado, Bertrand Russell, um dos grandes tratados de lógica matemática que tem como título, *Principia Mathematica*. Ensinou física no Imperial College de Londres (1910-1926) e nessa área escreveu *The Principle of Relativity with Applications to Physical Science* (1922), rivalizando à época com Einstein. Whitehead enveredou pela filosofia escrevendo várias obras de filosofia natural, entre elas: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919) e *The Concept of Nature* (1920). Ele intuiu a filosofia do processo em um momento maduro de sua vida quando ensinou filosofia na Universidade de Harvard, em Cambridge, EUA (1924-1937). Faleceu nessa cidade em 1947.

A obra de Whitehead considerada como iniciadora do pensamento do processo foi, na verdade, a publicação da série de conferências sobre filosofia natural que ele proferiu na Universidade de Edinburgo, Escócia, na temporada 1927-28 e que teve como título, *Process and Reality*. Esta obra é considerada a *magnum opus* do autor e foram produzidas duas edições simultâneas desse texto no ano de 1929. Uma editada nos Estados Unidos da América, pela Macmillan e outra na Inglaterra editada por Cambridge. Posteriormente em 1969 saiu outra edição pela norte-americana The Free Press que procurou combinar as duas edições anteriores e finalmente no ano de 1978 saiu a chamada edição corrigida, também pela The Free Press e que foi editada por David Ray Griffin e Donald W. Sherburne. Esta última edição é considerada a definitiva e a mais citada para o texto de Whitehead, inclusive no presente trabalho em que foi utilizada a versão em brochura, publicada em 1985 e da qual foi feita a presente tradução para a língua portuguesa.

Whitehead intuiu uma filosofia na qual propôs uma metafísica includente que considera Deus como natureza primordial. Sobre a filosofia de maneira geral, ele diz que “comenta-se que um sistema filosófico nunca é refutado, ele apenas é abandonado” (PR 31). Também afirma que:

As contribuições dos filósofos meramente significam que as ideias as quais esses homens introduziram na tradição filosófica devem ser interpretadas com limitações, adaptações, e inversões, mesmo as desconhecidas para eles, ou até mesmo as explicitamente repudiadas por eles (PR 36).

Ele considera ainda que “a filosofia nunca reverte à sua antiga posição depois do choque de um grande filósofo” (PR 37). Ao se comparar essa definição com a da ciência, considera-se que nesta as teorias são aceitas como válidas até que uma nova teoria seja mais abrangente e represente melhor a realidade, desse modo

fazendo com que a teoria anterior seja substituída. Já para a teologia pode-se dizer que a consequência é mais dura, pois quando novas teologias ou afirmações que contrariem os dogmas não são aceitas, os teólogos envolvidos com elas são criticados, punidos e eventualmente até excomungados. Lembrando que não se está falando apenas de antigamente, quando “hereges” eram queimados na fogueira, mas também de atualmente quando isso ainda acontece, apenas com um final não tão drástico e trágico.

Whitehead em seu texto cita muitos filósofos, e considera que a sua caminhada se fundamenta principalmente em Platão ao qual fez um elogio rasgado dizendo que “a caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste de uma serie de notas de rodapé referidas a Platão” (PR 68), também diz que “assim no sentido de estabelecer minhas crenças de que o conjunto do pensamento é platônico, eu não faço nada mais do que expressar a esperança que ele fique dentro da tradição europeia” (PR 68), e ainda mais:

Entendo que se nós temos que nos render ao ponto de vista geral de Platão com um mínimo de mudanças feitas necessariamente pela intervenção humana nesses dois mil anos de organização social, em realizações estéticas, em ciência, e em religião, nós teríamos que nos definir sobre a construção de uma filosofia do organismo. Em tal filosofia as atualidades que constituem o processo do mundo são concebidas como exemplificando o ingresso, ou ‘participação’ de outras coisas que constituem as potencialidades de definição para qualquer existência atual. As coisas que são temporais aparecem por suas participações nas coisas que são eternas (PR 68-9).

Além de Platão, especialmente de sua obra *Timeu*, Whitehead também se utilizou do pensamento e das obras de vários outros filósofos durante sua caminhada, algumas vezes corroborando, outras vezes refutando. Os principais autores utilizados foram Descartes (*Meditações metafísicas*), Spinoza, Locke (*Ensaio acerca do entendimento humano*), Newton (*Scholium*), Hume (*Diálogos sobre a religião natural e Tratado da natureza humana*), Kant (*A crítica da razão pura*) e Bergson.

Importante lembrar que a filosofia do organismo ou filosofia orgânica é como Whitehead denominou inicialmente o seu pensamento, o qual considerou como uma sequencia do pensamento filosófico que abrange desde Descartes até Hume. Posteriormente esse sistema whiteheadiano ficou conhecido e denominado pelos seus seguidores como a filosofia do processo.

3.2.1 Alguns conceitos do processo necessários a este trabalho

Alguns dos principais conceitos elaborados por Whitehead dentro da filosofia do processo devem ser apresentados aqui para melhor entendimento das seções ou subseções seguintes.

“Entidades atuais” ou “ocasiões atuais” são as coisas reais finais das quais o mundo é composto. Essas entidades atuais são as gotas de experiência, complexas e interdependentes. Deus no entender de Whitehead é uma entidade atual, e de maneira poética ele diz que é “o mais simples sopro da existência no distante espaço vazio” (PR 45).

As “preensões” são as quotas dos modos que são divisões das entidades atuais. Uma preensão reproduz por si mesma as características gerais de uma entidade atual. Ela tem caráter vetorial, pois se refere a um mundo externo e envolve emoção, finalidade, avaliação e causalidade. A preensão é somente um elemento subordinado da entidade atual. É necessária uma referência para a atualidade completa para dar razão por que tal preensão é o que é em relação à sua forma subjetiva. Esta forma subjetiva é determinada pela finalidade subjetiva de uma maior integração, para então se obter a satisfação do sujeito pleno. Toda preensão consiste de três fatores: o “sujeito” que está preendendo, ou seja, a entidade atual na qual aquela preensão é um elemento concreto; o “dado” que é preendido; e a forma subjetiva que é “como” o sujeito preende aquela proposição (PR 46).

O “nexo” é um fato particular de parceria entre entidades atuais (PR 47).

Os “objetos eternos” são uma categoria de existência e são considerados “potenciais puros para a determinação específica do fato”. Podem ser considerados também como formas de definição. Um objeto eterno pode ser descrito somente em termos de sua potencialidade para o “ingresso” na emergência de entidades atuais. O termo ingresso refere-se ao modo particular pelo qual a potencialidade de um objeto eterno é realizada em uma entidade atual particular, contribuindo para a definição daquela entidade atual (PR 49-50).

O mundo atual é considerado um “processo” onde acontece a emergência de entidades atuais. O princípio da relatividade (relação) considera que pertence à natureza do ser a existência de um potencial para cada emergência. No princípio do processo o ser de uma entidade atual é constituído pela sua emergência (PR 50-1).

O termo “objetificação” refere-se ao modo particular pelo qual a potencialidade de uma entidade atual é realizada em outra entidade atual, assim o funcionamento de uma entidade atual na autocriação de outra entidade atual é a objetificação da entidade atual anterior na entidade atual posterior (PR 51).

Um princípio de causalidade eficiente e final considera que todas as condições para que o processo de emergência se conforme em qualquer instância particular tem sua razão, ou no caráter de alguma entidade atual no mundo atual daquela concrecência, ou no caráter do sujeito que está em processo de concrecência. Isto significa que as entidades atuais são as únicas razões, de maneira que buscar uma razão é buscar uma ou mais entidades atuais (PR 52).

As discussões na filosofia do processo são governadas pelo conceito de que a forma sujeito-predicado de proposição diz respeito a altas abstrações, exceto em sua aplicação às formas subjetivas. Esse tipo de abstração, à parte desta exceção, é raramente relevante para a descrição metafísica. O mal produzido pela “substância primária” aristotélica é exatamente esse hábito da ênfase metafísica sobre a forma de proposição sujeito – predicado (PR 59).

O fato criado primordial é a avaliação conceitual incondicionada de toda multiplicidade de objetos eternos. Esta é a “natureza primordial de Deus”. Por causa dessa avaliação completa, a objetificação de Deus em cada entidade atual derivada, resulta em uma graduação da relevância dos objetos eternos para as fases concrecentes daquela ocasião derivada. Existirá uma base adicional de relevância em selecionar objetos eternos por causa de seu ingresso em entidades atuais derivadas pertencendo ao mundo atual da ocasião concrecente em questão. Mas se este é o caso, sempre existe a relevância definitiva derivada de Deus. À parte Deus, os objetos eternos não realizados no mundo atual seriam relativamente não existentes na concrecência em questão. Para a relevância efetiva se requer uma ação de comparação, e uma ação que pertença exclusivamente às ocasiões atuais. Esse ordenamento divino é uma questão, por si próprio, do fato condicionador da criatividade. Assim a possibilidade percebida que transcende a questão temporal do fato tem uma relevância real para o avanço criativo. Deus é a criatura primordial, mas a descrição de sua natureza não é esgotada por esse seu lado conceitual. Sua natureza conseqüente resulta de suas preensões físicas das entidades atuais derivadas (PR 60).

A “criatividade” neste texto tem o mesmo significado da “matéria” aristotélica, ou da “coisa neutra” moderna. Mas ela é despojada da noção de receptividade passiva, e mesmo de forma, ou de relações externas. Ela é a noção pura de atividade condicionada pela imortalidade objetiva do mundo atual, um mundo que nunca é o mesmo duas vezes, embora sempre com o elemento estável do ordenamento divino. A criatividade por si própria não tem um caráter no mesmo exato sentido de que a matéria aristotélica não tem um caráter por si próprio. É essa a noção última da mais alta generalidade na base da atualidade. Ela não pode ser caracterizada, porque todas as características são mais especiais que ela própria. Mas a criatividade é sempre encontrada condicionalmente e descrita como condicionada. O ato não temporal de valorização irrestrita abrangente é, ao mesmo tempo, uma criatura da criatividade e uma condição para a criatividade. Ela compartilha esse duplo caráter com todas as criaturas. Por causa de seu caráter como criatura, sempre em concrecência e nunca no passado, ela recebe uma reação do mundo. Esta reação é sua natureza consequente, que aqui é denominada ‘Deus’, porque a contemplação de nossas naturezas, de como desfrutar de sentimentos verdadeiros derivados da fonte atemporal de toda ordem, adquire aquela forma subjetiva de frescor e companheirismo que as religiões objetivam (PR 60-1).

Essa função das criaturas, de que elas constituem a mudança de caráter da criatividade, é aqui denominada de “imortalidade objetiva” das entidades atuais. Assim Deus tem imortalidade objetiva em relação à sua natureza primordial e à sua natureza consequente (PR 61).

A imanência de Deus no mundo em relação à sua natureza primordial é um impulso em direção ao futuro com base em um anseio no presente. O “anseio” é ao mesmo tempo a avaliação conceitual de um sentimento físico imediato combinado com o impulso em direção à realização do dado conceitualmente preendido. O anseio é em si um princípio de agitação, envolvendo a realização do que não é, e do que pode ser. A ocasião imediata condiciona assim a criatividade para que ela procure, no futuro, a realização física de seu polo mental, de acordo com as várias avaliações inerentes em suas várias preensões conceituais. Toda experiência física é acompanhada de um anseio por ela, ou contra ela, em sua continuidade: um exemplo é o anseio da autopreservação (PR 61).

Uma forma abstrata não realizada pode ser relevante no sentido de que ela deve expressar algum fato real de combinação entre formas. Toda combinação real é combinação na constituição formal de uma atualidade. Assim, se existe uma relevância que no mundo temporal não é realizada, essa relevância deve expressar um fato de combinação na constituição formal da atualidade não temporal. Mas pelo princípio da relatividade pode existir somente uma atualidade não temporal, desligada por suas preensões de um mundo atual. Como um *superjeto* primordial de criatividade alcança, em sua unidade de satisfação, a avaliação conceitual completa de todos os objetos eternos. O “sujeito-*superjeto*” é o propósito do processo originando os sentimentos. Os sentimentos são inseparáveis do fim a que eles se destinam; e esse fim é aquele que sente. Os sentimentos visam àquele que sente, como sua causa final. Os sentimentos são o que eles são em ordem para que seus sujeitos possam ser o que eles são. Então transcendentemente, desde que o sujeito é o que ele é em razão de seus sentimentos, é apenas pelo significado de seus sentimentos que o sujeito objetivamente condiciona a criatividade transcendente além de si próprio (PR 61).

O ajuste básico último da combinação de objetos eternos do qual depende a ordem criativa é o ajuste conceitual de todos os anseios na forma de aversões e adversões. Ele constitui o significado de “relevância”. Sua condição como um fato atual eficiente é reconhecido como a natureza primordial de Deus (PR 61-2).

Uma “sociedade”, no sentido em que o termo é aqui utilizado, é um nexos com ordem social; e um “objeto durável”, ou “criatura durável”, é uma sociedade cuja ordem social toma a forma especial de ordem pessoal (PR 63).

Um equívoco predominante é o de que a “emergência” envolve a noção de uma serialidade única para seu avanço à originalidade. Esta é a clássica noção de tempo, que a filosofia tomou do senso comum. O termo “avanço criativo” não é para ser interpretado no sentido de um avanço exclusivamente serial. A extensa continuidade do universo físico tem sido interpretada erradamente com o significado de que existe uma continuidade de emergência. Na verdade existe uma emergência de continuidade, pois as ocasiões atuais são as criaturas que emergem, e elas constituem um mundo em constante extensão. Em outras palavras, a extensão emerge, mas a emergência não é ela mesma extensiva (PR 64-5).

Assim a verdade metafísica última é a unidade. As criaturas são únicas. No período cósmico atual existe uma criação da continuidade. A continuidade extensiva

é uma condição especial decorrente da sociedade das criaturas que constituem nossa época presente. Mas a unidade não exclui a complexidade e a relatividade universal. O balanço adequado entre unidade e continuidade é importante para as ciências físicas. Por exemplo, a doutrina explanada por Whitehead, concilia a teoria corpuscular da luz com a teoria ondulatória. Para ambas, um corpúsculo e um elemento avançado de uma frente de onda, são simplesmente uma forma permanentemente propagada de criatura para criatura. Um corpúsculo é de fato um objeto durável. Assim, em diferentes etapas de seu percurso, uma onda luminosa pode ser mais ou menos corpuscular. Um feixe de tais ondas em todas as etapas de seu percurso envolve ordem social; mas nas etapas iniciais essa ordem social toma uma forma especial de linhas vagamente relacionadas de ordem pessoal. Essa ordem pessoal dominante, gradualmente desaparece conforme o tempo avança. Suas características definidoras se tornam cada vez menos importantes, bem como os seus vários recursos vão diminuindo gradativamente. As ondas então se tornam um nexos com importante ordem social, mas sem uma linha de ordem pessoal. Assim o conjunto de ondas se inicia como uma sociedade corpuscular, e termina como uma sociedade não corpuscular (PR 65).

Uma suposição implícita da tradição filosófica é repudiada no esquema cosmológico aqui delineado. A suposição é que os elementos básicos da experiência devem ser descritos em termos de um, ou de todos os três ingredientes: consciência, pensamento, e percepção sensorial. Este último termo é utilizado com o significado de percepção consciente no modo do imediatismo de apresentação. Na prática, a percepção sensorial é usualmente limitada à percepção visual. Conforme a filosofia do processo esses três componentes são elementos desnecessários na experiência, tanto física como mental. Qualquer instância da experiência é “dipolar”, mesmo que essa instância seja uma ocasião atual do mundo ou até mesmo Deus. A originalidade de Deus vem do polo mental, a originalidade de uma ocasião atual vem do polo físico; mas em ambos os casos os elementos consciência, pensamento e percepção sensorial, pertencem às fases derivadas da concrecência, se em qualquer sentido efetivo eles entram em tudo (PR 66).

Na filosofia do processo, as atualidades que constituem o processo do mundo são concebidas como exemplificando a participação de outras coisas que constituem as potencialidades de definição para qualquer existência atual. As coisas que são temporais aparecem por suas participações nas coisas que são eternas. Os dois

conjuntos são mediados por uma coisa que combina a atualidade do que é temporal com a atemporalidade do que é potencial. Essa entidade final é o elemento divino no mundo, pelo qual a disjunção de potencialidades abstratas obtém primordialmente o eficiente conjunto de realização ideal. Essa realização ideal de potencialidades em uma entidade atual primordial constitui a estabilidade metafísica pelo qual o processo atual exemplifica princípios gerais de metafísica, e atinge os fins adequados para tipos específicos de ordem emergente. Por causa da atualidade dessa avaliação primordial de potenciais puros, cada objeto eterno tem uma relevância efetiva definitiva para cada processo de concreção. Fora de tais ordenações existiria uma completa disjunção de objetos eternos, não realizada no mundo temporal. A originalidade seria sem sentido, e inconcebível (PR 69).

Todas as entidades atuais no mundo atual, relativamente a uma entidade atual determinada como sujeito, são necessariamente sentidas por aquele sujeito, embora levemente. Uma entidade atual quando sentida é chamada a ser objetificada por um determinado sujeito, e estes objetos eternos são então chamados a ter ingresso naquele sujeito (PR 70).

Qualquer entidade cujo reconhecimento conceitual não envolve uma referência necessária a quaisquer entidades atuais definitivas do mundo temporal é chamada de um objeto eterno, o qual é sempre uma potencialidade para as entidades atuais, mas em si próprio como conceitualmente sentido, ele é neutro por causa de seu ingresso físico em qualquer entidade atual particular do mundo temporal (PR 73).

Tudo deve estar em algum lugar, o que aqui significa, em alguma entidade atual. Consequentemente a potencialidade geral do universo deve estar em algum lugar, desde que ela retenha sua relevância imediata a entidades atuais as quais ela é não realizada. Essa relevância imediata reaparece na concreção subsequente como causalidade final reguladora da emergência da originalidade. Esse algum lugar é a entidade atual não temporal. Assim, a relevância imediata significa a relevância na mente primordial de Deus (PR 75).

Os termos “universais” e “particulares” são as palavras usuais empregadas para denotar respectivamente entidades que correspondam àquelas entidades aqui denominadas objetos eternos, e entidades atuais. A noção de um universal é aquilo que pode entrar na descrição de muitos particulares, enquanto que a noção de um particular é que ele é descrito pelos universais, e não entra ele mesmo na descrição

de qualquer outro particular. Conforme a doutrina da relatividade, ambas as noções envolvem um equívoco. Uma entidade atual não pode ser descrita, mesmo inadequadamente, por universais, porque outras entidades atuais entram na descrição de qualquer entidade atual. Assim, todo aquele chamado de universal é particular, no sentido de ser apenas o que é diferente de tudo o mais, e todo aquele chamado de particular é universal no sentido de entrar na constituição de outras entidades atuais. Para a filosofia do processo, os dados primários são sempre entidades atuais absorvidas no sentimento em virtude de certos universais compartilhados igualmente pela atualidade objetificada e pelo sujeito experiente (PR 78).

O princípio da relatividade universal confronta diretamente o dito de Aristóteles, “Uma substância não está presente em um sujeito”. Ao contrário, de acordo com a relatividade, uma entidade atual está presente em outras entidades atuais. De fato, se permitirmos graus de relevância desprezíveis, é necessário dizer que cada entidade atual está presente em toda outra entidade atual. A filosofia do processo é principalmente devotada à tarefa de tornar clara a noção de ser presente na outra entidade (PR 80).

Uma função dos objetos eternos é que eles são elementos que expressam como uma entidade atual é constituída pela síntese de outras entidades atuais, e como aquela entidade atual se desenvolve da fase dativa primária em sua própria existência atual individual, envolvendo suas vontades e anseios individuais. Uma entidade atual é concreta porque ela é como tal uma concrecência particular do universo (PR 81).

Uma entidade atual tem caráter tríplice, pois tem o caráter “fornecido” pelo passado, tem o caráter “subjetivo” visado em seu processo de concrecência e tem o caráter “*superjetivo*”, que é o valor pragmático de sua satisfação específica qualificando a criatividade transcendente. No caso da entidade atual primordial, que é Deus, não existe passado. Assim a realização ideal dos sentimentos conceituais toma a precedência. Deus difere das outras entidades atuais por que o caráter derivativo dos sentimentos conceituais, não se sustenta por si. Mas existe nele, no entanto, o mesmo caráter tríplice. A natureza primordial de Deus é a concrecência de uma unidade de sentimentos conceituais, incluindo entre seus dados todos os objetos eternos. A concrecência é direcionada pelo interesse subjetivo, para que as formas subjetivas dos sentimentos devem ser tais que constituem os objetos eternos

em atrativos relevantes do sentimento solidariamente apropriado para todas as condições básicas realizáveis. A natureza consequente de Deus é a apreensão física por Deus das atualidades do universo envolvente. Sua natureza primordial dirige tais perspectivas de objetificação de modo que cada atualidade original no mundo temporal contribui com o que pode de tais elementos para uma realização em Deus, livre de inibições de intensidade causadas por discordância. A natureza superjetiva de Deus é caráter de valor pragmático de sua satisfação específica, qualificando a criatividade transcendental em várias instâncias temporais. Esse é o conceito de Deus, segundo o qual ele é considerado como o fundamento da ordem, como o resultado da criatividade, e como o estímulo para a novidade. “Ordem” e “novidade” são os instrumentos de seu interesse objetivo que é a intensificação do imediatismo formal. Toda entidade atual, incluindo Deus, é algo individual para seu próprio bem e assim transcende o restante da atualidade. Também se entende que toda entidade atual, incluindo Deus, é transcendida pela criatividade que ela qualifica (PR 120).

A filosofia do processo busca descrever como os dados objetivos passam para a satisfação subjetiva, e qual ordem nos dados objetivos oferece intensidade na satisfação subjetiva. O sujeito emerge do mundo – um *superjeto* em vez de um sujeito. A palavra “objeto” assim significa uma entidade que é uma potencialidade de ser um componente no sentimento, e a palavra “sujeito” significa a entidade constituída pelo processo de sentimento, e inclui esse processo. Aquele que sente é a unidade emergente de seu próprio sentimento, e os sentimentos são os detalhes do processo intermediário entre essa unidade e seus vários dados. Os dados são os potenciais de sentimento, isto quer dizer, que eles são objetos. O processo é a eliminação da indeterminação dos sentimentos da unidade de uma experiência subjetiva. O grau de ordem no dado é medido pelo grau de riqueza no atrativo objetivo. A intensidade obtida pertence à forma subjetiva da sensação (PR 121).

A noção de Deus é de uma entidade atual imanente no mundo atual, mas transcendendo qualquer época cósmica finita – um ser ao mesmo tempo atual, eterno, imanente, e transcendente. A transcendência de Deus não é peculiar a ele. Toda entidade atual, em virtude de sua originalidade, transcende seu universo, Deus incluído (PR 126-7).

Os anseios primordiais que agradavelmente constituem os propósitos de Deus estão buscando intensidade, e não preservação. Porque eles são primordiais, não existe nada a preservar. Ele, em sua natureza primordial, é impassível pelo

amor a esse particular, ou àquele particular; pois em seu processo de criação fundamental, não existem particulares pré-constituídos. Nos fundamentos de seu ser, Deus é igualmente indiferente quanto à preservação e à novidade. Ele não se importa que uma ocasião imediata seja antiga ou nova, no que diz respeito à derivação dessa ascendência. Seu objetivo, pois é a profundidade de satisfação como um passo intermediário para o cumprimento de seu próprio ser. Sua ternura é direcionada para toda ocasião atual, conforme ela surge (PR 139-40).

Assim, os propósitos de Deus no avanço criativo são as evocações de intensidades. A evocação das sociedades é puramente subsidiária para esse fim absoluto. A característica de uma sociedade viva é que uma estrutura complexa de sociedades inorgânicas é tecida junta para a produção de um nexos não social caracterizado pelas intensas experiências físicas de seus membros. Mas tal experiência é de uma ordem complexa do corpo animal material, e não da simples ordem pessoal de ocasiões passadas com experiência análoga. Existe uma experiência intensa sem os elos de reiteração com o passado. Essa é a condição para a espontaneidade da reação conceitual. A conclusão a ser extraída desse argumento é que a vida é uma característica de espaço vazio e não de espaço ocupado por qualquer sociedade corpuscular. Em um nexos de ocasiões vivas, existe certa deficiência social. A vida se esconde nos interstícios de cada célula vivente, e nos interstícios do cérebro. Na história das sociedades vivas, suas manifestações mais vívidas, vagando para qualquer canto estão recebendo do corpo animal uma enorme variedade de experiências físicas. Essas experiências se tratadas inorganicamente, devem ser reduzidas a incompatibilidades pelos ajustes normais da mera recepção responsiva. Isso significa a dispensa de elementos incompatíveis em preensões negativas (PR 140).

A complexidade do corpo animal é tão ordenada que em porções críticas de seus interstícios o dado variado de experiências físicas é complexo, e no limite de uma compatibilidade além do que seja adquirido por mero tratamento inorgânico. Uma preensão conceitual original perturba as formas subjetivas da fase responsiva inicial. Qualquer preensão negativa é assim evitada, e contrastes superiores são introduzidos na experiência. Na medida em que o funcionamento do corpo animal está em causa, o resultado total é que a transmissão de influência física, através do espaço vazio dentro dele, não está inteiramente em conformidade com as leis físicas sustentadas para as sociedades inorgânicas. As moléculas dentro de um corpo

animal exibem certas peculiaridades de comportamento não detectadas fora de um corpo animal. De fato, sociedades vivas ilustram a doutrina de que as leis da natureza se desenvolvem juntas com as sociedades que constituem uma época. Existem expressões estatísticas de tipos prevalentes de interação. Em uma célula viva, o equilíbrio estatístico é perturbado (PR 140).

A ligação do alimento com a vida fica assim evidente. As sociedades orgânicas altamente complexas exigidas para a estrutura de uma célula, ou outro corpo vivo, perdem sua estabilidade em meio à diversidade do ambiente. Mas, no campo físico do espaço vazio produzido pela originalidade das ocasiões vivas, as dissociações e associações químicas tomam um lugar que não ocorreria de outra forma. A estrutura está sendo quebrada e sendo reparada. O alimento com que são abastecidas as sociedades complexas superiores pelo lado de fora que, sob a influência da vida, entrarão nas associações necessárias para reparar o resíduo. Assim a vida atua como se fosse um agente catalisador. Uma célula viva é então apresentada como segue (PR 140-1):

- Uma estrutura química delicadamente acabada e extremamente complexa;
- Um complexo dado objetivo para as ocasiões no espaço vazio intersticial derivado dessa estrutura complexa;
- O detalhe complexo sob um tratamento responsivo normal, vazio de originalidade, reduzido à simplicidade física por pressões negativas;
- O detalhe preservado de sentimentos positivos por reajustamentos intencionais e emocionais produzidos pela originalidade de sentimentos conceituais (anseios);
- A distorção física do campo, levando à instabilidade da estrutura;
- A estrutura aceitando reparo através do alimento vindo do ambiente.

No caso dos animais superiores existe direção central, que sugere que em seu caso, cada corpo animal abriga uma pessoa viva, ou pessoas vivas. Nossa própria autoconsciência é diretamente autoconscientização de nós próprios como pessoas, esse resultado de uma personalidade viva requer realização por referência de sua objetificação na natureza consequente de Deus (PR 142).

Cada atualidade é essencialmente dipolar, física e mental. A herança física é acompanhada essencialmente por uma reação conceitual conformada em parte para ela, e em parte introdutória de um novo contraste relevante, mas sempre

introduzindo ênfase, avaliação e propósito. A integração do lado mental e do lado físico em uma unidade de experiência é uma autoformação que é um processo de concrecência em que o princípio da imortalidade objetiva caracteriza a criatividade que o transcende (PR 143).

A descrição do caráter genérico de uma entidade atual deveria incluir Deus, bem como as ocasiões atuais mais inferiores, embora exista uma diferença específica entre a natureza de Deus e qualquer outra ocasião (PR 145).

A imanência de Deus traz razão para a crença de que o caos puro é intrinsecamente impossível. Na outra ponta da escala, a imensidão do mundo nega a crença de que qualquer estado de ordem pode ser estabelecido de modo que para além dele não possa haver progresso. Essa crença em uma ordem final, popular em pensamentos filosóficos e religiosos, parece ser devida à falácia predominante de que os tipos de serialidade, necessariamente envolvem casos terminais (PR 146).

Na filosofia do processo é efetivado que a noção de “organismo” tem dois sentidos interconectados, mas intelectualmente separáveis, a saber, o significado microscópico e o significado macroscópico. O significado microscópico diz respeito à constituição formal de uma ocasião atual, considerada como um processo de realização de uma unidade individual de experiência. O significado macroscópico diz respeito à emergência do mundo atual, considerado como o fato inflexível que de uma vez limita e oferece oportunidade para a ocasião atual. A canalização do estímulo criativo, exemplificado em sua sólida reprodução dos nexos sociais, é para o senso comum a ilustração final do poder do fato inflexível (PR 166).

A limitação pela qual existe uma perspectiva de rebaixamento dos objetos eternos para o conhecimento básico é a característica de decisão. A decisão transcendente inclui a decisão de Deus. Ele é a entidade atual em virtude da qual a multiplicidade completa dos objetos eternos obtém sua relevância graduada para cada estágio da concrecência. À parte Deus, não poderia existir novidade relevante. O que quer que apareça nas entidades atuais das decisões de Deus aparece primeiro conceitualmente, e é transmitido para o mundo físico. Na decisão transcendente existe uma transição do passado para o imediatismo do presente. Na decisão imanente existe o processo de aquisição da forma subjetiva e a integração de sentimentos. Nesse processo a criatividade, universal em toda realidade, é caracterizada pelo dado do passado. Ela encontra esse dado morto – universalizado em um caráter de criatividade – pela novidade vivificante da forma subjetiva

selecionada da multiplicidade da potencialidade pura. No processo, o velho encontra o novo, e esse encontro constitui a satisfação de um indivíduo particular imediato (PR 203).

Existem três fases sucessivas de sentimentos: uma fase de sentimentos conformáveis, uma fase de sentimentos conceituais, e uma fase de sentimentos comparativos, incluindo sentimentos proposicionais nessa última espécie de sentimento. Nos sentimentos conformáveis o “como” do sentimento reproduz o que é sentido. Alguma conformação é necessária como uma base para a transição vetorial, pela qual o passado é sintetizado com o presente. O objeto eterno único em sua função de duas vias é assim relacional, como um determinante do dado e como um determinante da forma subjetiva. Nesse sentido a solidariedade do universo está baseada no funcionamento relacional dos objetos eternos. As duas fases posteriores podem ser colocadas juntas como fase suplementar (PR 203).

A “concrecência” é o nome para o processo no qual o universo de muitas coisas adquire uma unidade individual em um determinado rebaixamento de cada item dos muitos para sua subordinação na constituição de uma novidade (PR 256).

O termo mais geral “coisa”, ou equivalente aqui utilizado, “entidade”, significa nada mais que ser um entre muitos que descobrem seus nichos em cada instância da concrecência. Cada instância da concrecência é por si a nova coisa individual em questão. Não existe a concrecência e a coisa nova, quando nós analisamos a coisa nova nós não descobrimos nada mais que a concrecência (PR 256).

A “atualidade” significa nada mais que essa entrada final no concreto, em abstração da qual existe uma mera nulidade. Em outras palavras, a abstração da noção de entrada no concreto é uma noção autocontraditória, desde que ela nos peça para conceber uma coisa não como uma coisa. Uma instância da concrecência é denominada uma entidade atual ou, equivalentemente, uma ocasião atual. Não existe um conjunto completo de coisas que são atuais. Pois o fato fundamental é a criatividade em razão da qual não pode haver muitas coisas que não são subordinadas em uma unidade concreta. Assim, um conjunto de todas as ocasiões atuais é por natureza das coisas um ponto de vista para outra concrecência que provoca uma unidade concreta daquelas muitas ocasiões atuais. Nós não podemos nunca examinar o mundo atual exceto do ponto de vista de uma concrecência imediata que consiste em falsificar a compleição pressuposta. A criatividade em razão da qual qualquer mundo atual em relação completa é, pela

natureza das coisas, o dado para uma nova concrecência é denominado “transição”. Assim, por causa da transição, o mundo atual é sempre um termo relativo, e refere-se àquela base de ocasiões atuais pressupostas a qual é um dado para a nova concrecência (PR 256).

Uma ocasião atual é analisável. A análise descortina operações transformando entidades que são individualmente estranhas em componentes de um complexo que é concretamente um. O termo “sentimento” será usado aqui como uma descrição genérica de tais operações. Nós então dizemos que uma ocasião atual é uma concrecência efetuada por um processo de sentimentos (PR 256-7).

Um sentimento pode ser considerado em relação à ocasião atual sentida, ao objeto eterno sentido, aos sentimentos sentidos, e à sua própria forma subjetiva de intensidade. No processo de concrecência os sentimentos diversos passam para amplas generalidades de sentimento integral. Tal generalidade integral é um sentimento de um complexo de sentimentos, incluindo seus elementos específicos de identidade e contraste. Esse processo de integração de sentimentos prossegue até que a unidade concreta de sentimento é obtida. Nessa unidade concreta toda indeterminação como a realização de possibilidades foi eliminada. As muitas entidades do universo, incluindo aquelas que se originam na concrecência em si mesma, encontram suas funções respectivas nessa unidade final. Essa unidade final é denominada “satisfação”. Ela é a culminância da concrecência em uma questão de fato completamente determinada. Em qualquer de seus estágios antecedentes a concrecência exibe uma pura indeterminação para com o nexos entre seus vários componentes (PR 257).

Uma ocasião atual nada mais é que a unidade a ser atribuída a uma instância particular da concrecência. Esta concrecência é, portanto, nada mais do que a constituição interna real da ocasião atual em questão. A análise da constituição formal de uma entidade atual tem fornecido três estágios no processo de sentimento: a fase responsiva; o estágio suplementar; e a satisfação (PR 257).

A satisfação é meramente a culminância marcando a volatilização de toda indeterminação, de modo que, em relação a todos os modos de sentimento e para todas as entidades no universo, a entidade atual satisfeita incorpora uma atitude determinada de afirmação ou negação. Assim, a satisfação é a realização do ideal privado que é a causa final da concrecência. Mas o processo em si encontra-se nas duas fases anteriores. A primeira fase é a da recepção pura do mundo atual em seu

modo de dado objetivo da síntese estética. Nessa fase existe a mera recepção do mundo atual como uma multiplicidade de centros privados de sentimento, implicados em um nexos de pressuposições mútuas. Os sentimentos são sentidos como pertencendo aos centros externos, e não são absorvidos no imediatismo privado. O segundo estágio é governado pelo ideal privado, gradualmente formatado no processo em si, pelo qual os vários sentimentos, derivativamente sentidos como estranhos, são transformados em uma unidade de apreciação estética imediatamente sentida como privada. Esta é a receita do anseio, o qual em suas instâncias superiores pode ser denominado de visão (PR 257).

Nesse segundo estágio os sentimentos assumem um caráter emocional por causa desse influxo de sentimentos conceituais. Mas, a razão do porque as origens não são perdidas na emoção privada é que não existe elemento no universo capaz de pura privacidade. Se fosse possível obter uma análise completa do significado, a noção de privacidade pura seria vista como autocontraditória. O sentimento emocional é ainda submetido ao princípio metafísico, que para ser alguma coisa deve-se ter a potencialidade de conquistar uma unidade real com outras entidades. Por isso, para ser um componente real de uma entidade atual, de alguma maneira é realizar essa potencialidade. Assim, a emoção é sentimento emocional. O que é sentido é a situação vetorial pressuposta (PR 258).

Na ciência física esse princípio toma a forma daquilo que nunca deveria ser perdido de vista na especulação fundamental: que quantidades escalares são construtos derivados de quantidades vetoriais. Em uma linguagem mais simples, esse princípio pode ser expresso pela afirmação de que a noção de “passando” é mais fundamental do que um fato privado individual. Na linguagem abstrata, passando se torna criatividade no sentido vernáculo do verbo criar, que significa: para levar adiante, gerar, produzir. Assim, nenhuma entidade pode ser separada da noção de criatividade. Uma entidade é no mínimo uma forma particular capaz de infundir sua particularidade própria na criatividade (PR 258).

Uma entidade atual é um processo no curso do qual as muitas operações com unidade subjetiva incompleta terminam em uma unidade de operação completa, a satisfação, que é o contentamento do impulso criativo pelo cumprimento de suas demandas categóricas. A análise dessas categorias é um objetivo da metafísica (PR 263).

A entidade atual, assim espacializada, é um fato individual fornecido por sua própria forma substancial. Seu processo próprio, que é sua própria existência interna, volatilizou-se desgastado e satisfeito, mas seus efeitos são todos para serem descritos em termos de sua satisfação. Os efeitos de uma entidade atual são suas intervenções no processo concrecente, outro que o seu próprio. Qualquer entidade, que assim intervém no processo, transcendendo a si própria, é dita a ser funcional como um objeto. Ela é um caráter metafísico geral de todas as entidades de todos os tipos que funcionam como objetos. É esse caráter metafísico geral que constitui a solidariedade do universo. A peculiaridade de uma entidade atual é que ela pode ser considerada objetiva e formal (PR 264).

O aspecto objetivo é morfológico na medida em que aquela entidade atual é envolvida, por isso fica entendido que o processo envolvido é relativamente transcendente para ela, de modo que a essência de sua satisfação é o sentir (PR 264).

O aspecto formal é funcional na medida em que aquela entidade atual é envolvida, por isso fica entendido que o processo envolvido é imanente para ela. Mas a consideração objetiva é pragmática. É a consideração da entidade atual em relação às suas consequências. Essa consideração formal de uma entidade atual requer uma referência à ação objetiva de outra entidade atual, que é o caráter criativo que condiciona a concrecência em questão. A satisfação de cada entidade atual é um elemento na emergência do universo, ela limita a possibilidade abstrata ilimitada em potencialidade real particular da qual cada nova concrecência se origina. A possibilidade abstrata ilimitada significa a criatividade considerada somente em relação às possibilidades da ação de objetos eternos, e na abstração de ação objetiva de entidades atuais pertencendo a qualquer mundo atual definido, incluindo Deus entre as atualidades de que são abstraídas. A possibilidade de verdades finitas depende do fato de que a satisfação de uma entidade atual é divisível em uma variedade de operações determinadas (PR 264).

As operações são preensões. Mas as preensões negativas que consistem de exclusões da contribuição da concrecência podem ser tratadas em sua subordinação às preensões positivas. Essas preensões positivas são denominadas sentimentos. O processo de concrecência é divisível em um estágio inicial de vários sentimentos, e uma sucessão de fases subseqüentes de sentimentos mais

complexos integrando os sentimentos iniciais mais simples, até a satisfação que é uma unidade de sentimento complexa (PR 264).

Essa é a análise genética da satisfação. Assim um sentimento componente na satisfação é assinalado, de sua originalidade, para uma fase inicial de concrecência. Essa é a descrição geral do caráter divisível da satisfação, do ponto de vista genético. A extensibilidade que sublinha as relações espaço-temporais do universo é outro resultado desse caráter divisível. Também a abstração de sua própria constituição formal plena envolvida em objetificações em uma entidade atual nas constituições de outras entidades atuais igualmente depende desse mesmo caráter divisível, pelo qual a entidade atual é transmitida na particularidade de algum de seus sentimentos (PR 265).

Um sentimento, isto é, uma apreensão positiva é essencialmente a transição efetuando uma concrecência. Sua constituição complexa é analisável em cinco fatores que expressam no que consiste a transição, e os efeitos. Os fatores são: o “sujeito” que sente; os “dados iniciais” que são sentidos; a “eliminação” em razão de apreensões negativas; o “dado objetivo” que é sentido; e a “forma subjetiva” que é como aquele sujeito sente aquele dado objetivo. Um sentimento é determinado em todas as relações, com um sujeito determinado, dados iniciais determinados, apreensões negativas determinadas, um determinado dado objetivo, e uma determinada forma subjetiva. Existe uma transição dos dados iniciais para o dado objetivo efetuado pela eliminação. Os dados iniciais constituem uma multiplicidade, ou meramente uma entidade própria, enquanto o dado objetivo é um nexos, ou uma proposição, ou uma entidade própria de algum tipo categórico. Existe uma concrecência dos dados iniciais para o dado objetivo, feito possível pela eliminação, e efetuado pela forma subjetiva. O dado objetivo é a perspectiva dos dados iniciais. A forma subjetiva recebe sua determinação das apreensões negativas, o dado objetivo, e a originalidade conceitual do sujeito. As apreensões negativas são determinadas pelas condições categóricas governando os sentimentos, pela forma subjetiva, e pelos dados iniciais. A natureza parcial de um sentimento, outro que a satisfação completa, é manifestada pela impossibilidade de entender sua geração sem recorrer ao sujeito pleno. Existe uma sensibilidade mútua de sentimentos em um sujeito, governado pelas condições categóricas. Essa sensibilidade mútua expressa a noção de causa final à maneira de uma harmonia pré-estabelecida (PR 265).

Um sentimento não pode ser abstraído da entidade atual entretida. Essa entidade atual é denominada o sujeito do sentimento. É em razão de seu sujeito que o sentimento é uma coisa. Se nós abstraímos o sujeito do sentimento somos deixados com muitas coisas. Assim um sentimento é um particular no mesmo sentido pelo qual cada entidade atual é um particular. É um aspecto do próprio sujeito. O termo sujeito é mantido, mas o termo *superjeto* seria melhor. No relativamente próprio alto grau de existência humana, essa doutrina dos sentimentos e seus sujeitos são bem ilustrados pela noção de responsabilidade moral. O sujeito é responsável por ser o que é em virtude de seus sentimentos. É também derivativamente responsável pelas consequências de sua existência porque elas fluem de seus sentimentos. Se a forma sujeito-predicado de afirmação fosse tomada para ser metafisicamente final, seria então impossível expressar essa doutrina de sentimentos e seus *superjetos*. Seria melhor dizer que os sentimentos contribuem para os seus sujeitos, do que dizer que eles são destinados aos seus sujeitos. Pois o modo posterior da expressão remove o sujeito do escopo do sentimento e assinala-o para um agente externo. Assim o sentimento seria erradamente abstraído de sua causa própria final. Essa causa final é um elemento inerente no sentimento constituindo a unidade daquele sentimento. Uma entidade atual sente como ela faz sentir em ordem de ser a entidade atual que ela é. A criatividade não é um agente externo com seus propósitos próprios ulteriores. Todas as entidades atuais compartilham com Deus essa característica de autocausalidade. Por essa razão cada entidade atual compartilha com Deus a característica de transcender todas as outras entidades atuais, incluindo Deus. O universo é assim um avanço criativo em direção à novidade. A alternativa a essa doutrina seria um universo morfológicamente estático (PR 266).

A autorrealização é o fato último dos fatos. Uma atualidade é autorrealizante e o que quer que seja autorrealizante é uma atualidade. Uma entidade atual é por sua vez o sujeito da autorrealização, e o *superjeto* que é autorrealizado. Todas as entidades, incluindo até mesmo outras entidades atuais, entram na autorrealização de uma atualidade na capacidade de determinantes de definição daquela atualidade. Por causa desse funcionamento objetivo das entidades existe a verdade e a falsidade. Pois cada atualidade é desprovida de uma sombra de ambiguidade, é exatamente o que é por causa de sua definição objetiva nas mãos de outras entidades. Em abstração da atualização, a verdade e a falsidade seriam sem

sentido. Ficar-se-ia na região do não sentido, um limbo onde nada tem qualquer reivindicação à existência. Mas a definição é a alma da atualidade e a realização de uma peculiar definição é a causa final que anima um processo particular, e sua realização para seu processo, de modo que pela transcendência ela passa para sua imortalidade objetiva como uma nova condição objetiva adicionada às riquezas de definição realizáveis, a potencialidade real do universo. Uma distinção deve ser feita aqui. Cada tarefa de criação é um esforço social, empregando o universo todo. Cada nova atualidade é um novo parceiro adicionando uma nova condição. Toda nova condição pode ser absorvida em plenitude adicional de realização. Por outro lado, cada condição é exclusiva, intolerante de diversidades, exceto na medida em que ela descobre a si própria em uma trama de condições que convertem suas exclusões em contrastes. Uma nova atualidade pode aparecer na sociedade errada, no meio da qual suas pretensões de eficácia atuam principalmente como inibições. Então, uma tarefa usada é definida para a função criativa, por uma época de novas criações para remover a inibição. A insistência no nascimento na época errada é o truque do mal. Em outras palavras, o fato novo pode lançar para trás, inibir, e retardar. Mas o avanço, quando ele chega, será mais enriquecedor em conteúdo, mais plenamente condicionado, e mais estável. Pois em sua eficácia objetiva uma entidade atual pode apenas inibir por causa de sua contribuição positiva e alternativa. Uma cadeia de fatos é igual a uma barreira de recifes. Por um lado existe destruição, e do outro lado, ancoragem e segurança. As categorias governando a determinação de coisas são a razão porque deve haver o mal, e é também a razão porque, no avanço do mundo, fatos maléficos particulares são finalmente transcendidos (PR 267-8).

A categoria da unidade subjetiva é a razão porque nenhum sentimento pode ser abstraído de seu sujeito. Pois o sujeito está trabalhando no sentimento, em ordem de que ele pode ser o sujeito com aquele sentimento. O sentimento é um episódio em autoprodução, e se refere a seu objetivo. Esse objetivo é a unidade definida com seus sentimentos companheiros (PR 268).

Essa doutrina da inerência do sujeito no processo de sua produção requer que na fase primária do processo subjetivo exista um sentimento conceitual de interesse subjetivo, o físico e outros sentimentos se originam como passos na direção de realizar esse interesse conceitual através de seu tratamento dos dados iniciais. Esse sentimento conceitual básico sofre uma simplificação nas fases

sucessivas da concrecência. Começa com alternativas condicionadas, e pelas decisões sucessivas é reduzido à coerência. A doutrina da responsabilidade é inteiramente envolvida nessa modificação. Em cada fase, o sentimento conceitual correspondente é o fim subjetivo característico daquela fase. Os vários sentimentos, em qualquer fase incompleta, são necessariamente compatíveis com qualquer outro pela razão de sua conformidade individual para o fim subjetivo envolvido para aquela fase (PR 268).

Essa categoria da unidade subjetiva é uma doutrina de harmonia pré-estabelecida, aplicada aos vários sentimentos em uma fase incompleta. Portanto, se recorre aos vários tipos de entidades próprias, e pergunta-se como classificar uma fase incompleta, encontra-se que ela tem a unidade de uma proposição. Em abstração do estímulo criativo pelo qual cada fase tal é meramente um incidente no processo, essa fase é meramente uma proposição sobre seus sentimentos componentes e seus *superjetos* últimos. A harmonia pré-estabelecida é a autoconsistência dessa proposição, o que quer dizer, sua capacidade de realização. Mas tal abstração do processo traz violência para sua natureza, para a fase é um incidente no processo. Quando se tenta fazer justiça a esse aspecto da fase, deve-se dizer que é uma proposição buscando por verdade. É um atrativo para a superveniência daqueles sentimentos integrantes pelos quais a potencialidade da proposição, com sua indeterminação quanto à sua excelente definição em meio a detalhes do universo, é convertida na atualidade plenamente determinada (PR 269).

A base, ou origem, do processo de concrecência é a multiplicidade de dados no universo, entidades atuais, objetos eternos, proposições e nexos. Cada nova fase na concrecência significa o retrocesso da unidade proposicional anterior à compreensão crescente da unidade real de sentimento. Cada fase proposicional sucessiva é um atrativo para a criação de sentimentos que promovem sua realização. Cada entidade temporal, em um sentido, origina de seu polo mental, analogamente ao próprio Deus. Ela deriva de Deus seu objetivo conceitual básico, relevante para seu mundo atual, ainda com indeterminações esperando por suas próprias decisões. Esse interesse subjetivo, em suas modificações sucessivas, permanece o fator unificante governando as sucessivas fases da interação entre os sentimentos conceituais e os físicos. Essas decisões são impossíveis para a criatura nascente antecedentemente às novidades nas fases de sua concrecência. Mas essa afirmação por sua vez requer uma amplificação para recuperar a doutrina de

que a fase primária de uma entidade atual temporal é física. Um sentimento físico é definido como sendo o sentimento de outra atualidade. Se a outra atualidade for objetificada pelos seus sentimentos conceituais, o sentimento físico do sujeito em questão é denominado híbrido. Assim a fase primária é um sentimento físico híbrido de Deus, em relação ao sentimento conceitual de Deus que é imediatamente relevante para o universo fornecido para aquela concrecência. Existe então, conforme a categoria da avaliação conceitual, um sentimento conceitual derivado que reproduz para o sujeito os dados e avaliações do sentimento conceitual de Deus. Esse sentimento conceitual é o interesse conceitual inicial referido na afirmação precedente. Nesse sentido, Deus pode ser denominado o criador de cada entidade atual temporal. Mas a frase é apta a ser enganosa pela sua sugestão de que a criatividade final do universo é para ser atribuída à volição de Deus. A posição metafísica verdadeira é que Deus é a instância primitiva dessa criatividade, ele é a condição primitiva que qualifica essa ação. É função de a atualidade caracterizar a criatividade e Deus é o caráter primordial eterno. Mas, certamente, não existe significado para a criatividade fora de suas criaturas, e nenhum significado para Deus fora da criatividade e das criaturas temporais, e nenhum significado para as criaturas temporais, fora da criatividade e de Deus (PR 269-70).

No processo, as apreensões negativas que efetuam a eliminação não são meramente desprezíveis. O processo através do qual um sentimento passa a constituir a si próprio também registra a si próprio na forma subjetiva do sentimento integral. As apreensões negativas têm suas formas subjetivas próprias que contribuem para o processo. Um sentimento carrega em si próprio as cicatrizes de seu nascimento. Ele lembra sua luta pela existência através de uma emoção subjetiva. Ele mantém a impressão do que poderia ter sido, mas não é. Por essa razão, aquilo que uma entidade atual evita como um dado de sentimento pode ainda ser uma parte importante de seu equipamento. O atual não pode ser reduzido à mera matéria de fato na separação do potencial. O mesmo princípio de explanação também se sustenta no caso da apreensão conceitual, na qual o dado é um objeto eterno. Na primeira fase de sua apreensão conceitual, existe esse objeto eterno para ser sentido como uma mera capacidade abstrata fornecendo definição para o sentimento físico. Mas também existem os sentimentos das objetificações das inumeráveis entidades atuais. Alguns desses sentimentos físicos ilustram esse mesmo objeto eterno como um elemento oferecendo suas definições. Existe desse

modo preensões diversas do mesmo objeto eterno, e essas várias preensões devem ser consistentes, de modo a passar para a integração da fase subsequente na qual existe um sentimento complexo coerente, a saber, um sentimento conceitual daquele objeto eterno. Essa insistência subjetiva na consistência pode, desde o início, substituir os sentimentos positivos pelas preensões negativas (PR 271-2).

O fato é que existe integração em tudo o que aparece na condição expressada pela categoria da identidade objetiva. A mesma entidade, seja ela entidade atual ou objeto eterno, não pode ser sentida duas vezes na constituição formal de uma concrecência. As fases incompletas com seus vários sentimentos de um objeto são apenas para serem interpretados em termos de satisfação final com seu único sentimento daquele único objeto. Assim a identidade objetiva requer integração de muitos sentimentos de um objeto em um único sentimento daquele objeto. A análise de uma entidade atual é apenas intelectual, ou, para falar com um escopo mais amplo, ela é apenas objetiva. Cada entidade atual é uma célula com unidade própria. Mas ao ser analisada ela pode apenas ser entendida como um processo, o que quer dizer, como de passagem. A entidade atual é divisível, mas de fato não é dividida. A divisibilidade pode assim apenas referir a suas objetificações nas quais ela transcende a si própria. Mas tal transcendência é uma autorrevelação (PR 272).

Uma entidade atual não é meramente única, ela também é definitivamente complexa. Mas, ser definitivamente complexa é incluir elementos diversos definidos em modos definidos. A categoria da diversidade objetiva expressa a condição inexorável de que uma unidade complexa deve oferecer para cada um de seus componentes uma real diversidade de condição, com uma realidade que carregue o mesmo sentido como sua própria realidade e seja peculiar para si própria. Em outras palavras, uma unidade real não pode oferecer diversidades enganadoras de condição para seus componentes diversos (PR 273).

O processo de integração, que se encontra no verdadeiro coração da concrecência, é o impulso imposto na unidade concrecente daquele universo pelas três categorias da unidade subjetiva, da identidade objetiva, e da diversidade objetiva. A unidade do universo, e a unidade de cada elemento no universo, se repetem para a destruição no avanço criativo de criatura para criatura. Cada criatura em si, inclui toda a história e exemplifica a autoidentidade das coisas e suas diversidades mútuas (PR 273).

A diversidade de condição, combinada com a unidade real dos componentes, significa que a síntese real de dois elementos componentes no dado objetivo de um sentimento deve ser infectada com as particularidades individuais de cada um dos relatos. Assim a síntese em sua complementaridade expressa as particularidades conjuntas daquele par de relatos, e não pode relatar nenhum outro. Uma entidade complexa com sua definição individual, aparecendo da determinação dos objetos eternos, será denominada de um “contraste”. Um contraste não pode ser abstraído dos relatos contrastados. Um uso para o termo contraste é o de significar aquela particularidade de unidade conjunta que aparece dos objetos eternos realizados conjuntamente. Mas existe outro sentido mais usual de particularidade. É o sentido pelo qual o termo particular é aplicado para uma entidade atual. Uma entidade atual tem uma condição entre outras entidades atuais, não exprimíveis totalmente em termos de contrastes entre objetos eternos (PR 273-4).

Na satisfação existe uma integração de sentimentos físicos simples. Nenhum sentimento físico simples precisa ser distinguido na conscientização. Os sentimentos físicos podem ser incorporados aos sentimentos de qualquer tipo, e de qualquer complexidade. Um sentimento físico simples tem o duplo caráter de ser o sentimento de causa rerepresentado para o efeito como sujeito. Mas essa transferência de sentimento efetua uma identificação parcial da causa com o efeito, e não uma mera representação da causa. É a acumulação do universo e não um ensaio sobre ele. Em um sentimento simples existe uma particularidade dupla em referência ao mundo atual, a causa particular e o efeito particular. Por causa dessa duplicidade, em um sentimento simples existe um caráter vetorial que transfere a causa para o efeito. É um sentimento da causa que adquire a subjetividade do efeito novo sem perder sua subjetividade original na causa. Os sentimentos físicos simples incorporam o caráter reprodutivo da natureza, e também a imortalidade objetiva do passado. Em virtude desses sentimentos o tempo é a conformação do presente imediato do passado (PR 284-5).

A ciência física é a ciência investigando características espaço-temporais e quantitativas dos sentimentos físicos simples. As entidades atuais do mundo atual são limites conjuntos em um nexos desses sentimentos. Também no avanço criativo, o nexos próprio a um mundo atual antecedente não é destruído. Ele é reproduzido e adicionado pelos novos limites de sentimento com as novas atualidades que o transcendem e o incluem. Mas esses limites têm sempre seu caráter vetor. Em

conformidade, as entidades físicas finais para a ciência física são sempre vetores indicando transferência. No mundo não existe nada estático. Mas existe reprodução e, por isso, a permanência que é o resultado da ordem, é a causa dela. E ainda existe sempre mudança, pois o tempo é cumulativo tanto quanto reprodutivo, e a acumulação de muitos não é sua reprodução em muitos (PR 285-6).

Esta seção dos sentimentos físicos simples estabelece a base do tratamento da cosmologia na filosofia do processo. Ela contém a discussão dos elementos últimos dos quais deve ser derivada uma discussão filosófica mais completa da natureza. Os físicos contemporâneos veem a energia ser transferida em pacotes definidos, chamados de *quanta* de energia. Essa teoria quântica também tem análogos no estudo da neurologia recente que explica, por exemplo, que o cansaço mental é a expressão de uma acumulação, sendo assim memória física, a qual provém das percepções físicas. A cosmologia deve fazer igual justiça à continuidade, à memória, à percepção, às formas de energia quantitativas e qualitativas, e também à extensão. Mas até agora não tem havido referência aos caracteres vibratórios finais dos organismos e ao elemento potencial na natureza (PR 286).

Uma entidade atual é essencialmente dipolar, com seus polos mentais e físicos, e mesmo o mundo físico não pode ser entendido propriamente sem referência ao seu outro lado, que é o complexo de operações mentais. As operações mentais primárias são sentimentos conceituais. Um sentimento conceitual é o sentimento de um objeto eterno em relação à sua capacidade geral como um determinante de caráter, incluindo assim sua capacidade de exclusividade (PR 287).

Não há nada que flua no mundo vindo de lugar nenhum. Tudo no mundo atual se refere a alguma entidade atual, ou é transmitida de uma entidade atual do passado, ou pertence ao interesse subjetivo da entidade atual cuja concrecência ela pertence. O estágio inicial de seu interesse é uma dotação a qual o sujeito herda da inevitável ordem das coisas, conceitualmente realizada na natureza de Deus. O que é inexorável em Deus é a avaliação como um objetivo através da ordem que significa uma associação permissiva de atualidades com intensidade padronizada de sentimentos aparecendo dos contrastes ajustados. Nesse sentido Deus é o princípio da concrecência, ele é a entidade atual da qual cada concrecência temporal recebe aquele objetivo inicial do qual se inicia sua autocausalidade. Este objetivo determina a graduação inicial da relevância dos objetos eternos para os sentimentos

conceituais e constitui o sujeito autônomo em sua fase primária de sentimentos com suas avaliações conceituais iniciais, e com seus propósitos físicos iniciais. Assim a transição da forma criativa de um mundo atual para a nova concrecência correlata é condicionada pela relevância das avaliações conceituais abrangentes de Deus para as possibilidades particulares da transmissão do mundo atual, e por sua relevância para as possibilidades várias da forma subjetiva inicial disponível para os sentimentos iniciais. Desse modo está constituído o sujeito concrecente em sua fase primária com sua constituição dipolar, física e mental, indissolúvel (PR 292).

Pode-se então dizer que Deus e o mundo atual, conjuntamente constituem o caráter de criatividade para a fase inicial da nova concrecência. O sujeito assim constituído é a matéria autônoma de sua própria concrecência no sujeito-*superjeto*. Ele passa de um interesse subjetivo em concrecência para um *superjeto* com imortalidade objetiva. Em qualquer estágio ele é o sujeito-*superjeto*. Conforme essa explanação, a autodeterminação é sempre imaginativa em sua origem. A causa eficiente determinística é o influxo do mundo atual em seu caráter próprio de seus próprios sentimentos, com sua própria força intensiva, sentida e rerepresentada pelo sujeito concrecente novo. Mas essa rerepresentação tem um mero caráter de conformação para o padrão. A avaliação subjetiva é o trabalho do sentimento conceitual novo, e em proporção à sua importância adquirida em processos complexos de integração e reintegração, esse elemento conceitual autônomo modifica as formas subjetivas através de toda a faixa de sentimento naquela concrecência e assim guia as integrações. Na medida em que existe energia autônoma negligenciável, o sujeito meramente recebe os sentimentos físicos, confirma suas avaliações conforme à ordem daquela época, e transmite pela razão de sua própria mortalidade objetiva. Seu próprio instante de experiência individual autônoma é negligenciável para a ciência que está rastreando transmissões até a experiência consciente do observador final. Mas tão logo a experiência individual não seja negligenciável, a autonomia do sujeito na modificação de seu interesse subjetivo inicial deve ser tomada em consideração. Cada ato criativo é o universo se encarnando como único, e não existe nada acima dele como meio de uma condição final (PR 292-3).

A separação desastrosa de corpo e mente, característica dos sistemas filosóficos que tiveram qualquer relação importante como derivados do cartesianismo, é evitada na filosofia do processo pelas doutrinas dos sentimentos

físicos híbridos e dos sentimentos transmutados. Por esses caminhos os sentimentos conceituais passam para a categoria de sentimentos físicos. Também inversamente, os sentimentos físicos fornecem ascensão para os sentimentos conceituais, e os sentimentos conceituais fornecem ascensão para outros sentimentos conceituais (PR 294).

A objetificação de Deus em um sujeito temporal é efetuada pelos sentimentos híbridos com os sentimentos conceituais de Deus como dados. Aqueles sentimentos de Deus que são preendidos positivamente são aqueles com alguma compatibilidade de contraste, ou de identidade, com os sentimentos físicos transmitidos do mundo temporal. Fora da ação de Deus, não poderia haver nada de novo no mundo, e nenhuma ordem no mundo. O curso da criação seria de um nível morto por ineficácia, com todo equilíbrio e intensidade progressivamente excluído pela contra corrente da incompatibilidade. Os sentimentos híbridos novos são os fundamentos do progresso (PR 295).

A forma subjetiva de um sentimento conceitual é a avaliação. Essas avaliações são sujeitos para a categoria da unidade subjetiva. Assim o registro conceitual é a avaliação conceitual, e a avaliação conceitual introduz propósito criativo. O polo mental introduz o sujeito como um determinante de sua própria concrecência. O polo mental é o sujeito determinando seu próprio ideal de si pela referência aos princípios eternos de avaliação modificados autonomamente em sua aplicação para seu próprio dado objetivo físico. Toda entidade atual está no tempo na medida em que seu polo físico é envolvido, e está fora do tempo na medida em que seu polo mental é envolvido. Esta é a união de dois mundos, a saber, o mundo temporal e o mundo de avaliação autônoma. A integração de cada princípio físico simples com sua contrapartida conceitual é uma fase subsequente de um sentimento físico cuja forma objetiva de reapresentação apresenta ganho ou perda de intensidade subjetiva conforme a avaliação para cima, ou a avaliação para baixo, no sentimento conceitual. De modo que existem meramente reajustes subjetivos das formas subjetivas. Essa é a fase do propósito físico. O efeito dos sentimentos conceituais é assim, de longe, meramente apresentar que a forma subjetiva modificada não é meramente derivada da reapresentação da entidade atual objetificada. Também, nas integrações subsequentes complexas, se entende que aquela contrapartida conceitual tem uma função de destacar-se do sentimento físico fora do qual se origina (PR 297).

A primeira fase do polo mental é a reprodução conceitual, e a segunda fase é a fase da reversão conceitual. Nessa segunda fase as novidades próximas são conceitualmente sentidas. Esse é o processo pelo qual a subsequente valorização das formas subjetivas, ambas em padrão qualitativo, e em intensidade através do contraste, é feita possível pela apreensão conceitual positiva de alternativas relevantes (PR 297).

Essa é a categoria pela qual a novidade entra no mundo, de modo que mesmo em meio à estabilidade nunca existe duração indiferenciada. Mas, como estabelecido, a reversão é sempre limitada pela inclusão necessária de elementos idênticos com elementos em sentimentos da fase antecedente (PR 298).

Todo objeto eterno entra nos sentimentos conceituais de Deus. Assim, uma consideração mais fundamental deve atribuir o sentimento conceitual revertido em um sujeito temporal para seu sentimento conceitual derivado do sentimento físico híbrido das relevâncias conceitualmente ordenadas na experiência de Deus. Desse modo, pelo reconhecimento da caracterização de Deus do ato criativo é realizada uma explanação racional mais completa. A categoria da reversão é então abolida (PR 298).

O mundo é sentido fisicamente como uma unidade, e é sentido como divisível em partes que são unidades, denominadas, nexos. Cada unidade tem suas próprias características aparecendo às entidades atuais indiscriminadas que são membros do nexo. Em alguns casos a objetificação do nexo tem apenas referência indireta para as características de suas atualidades atômicas individuais. Em tal caso a objetificação pode introduzir novos elementos no mundo, que podem ser afortunados ou desafortunados. Usualmente as objetificações fornecem informação direta, de modo que o sujeito apreendido se forma como um resultado da ordem prevalecente no nexo apreendido. A transmutação é o modo pelo qual o mundo atual é sentido como uma comunidade, e é assim sentido em virtude de sua ordem prevalecente. Pois ela aparece pela razão das analogias entre os vários membros do nexo apreendido, e elimina suas diferenças. Fora da transmutação, nossa débil operação intelectual falharia em penetrar nas características dominantes das coisas. Nós poderíamos entender apenas pelo descarte (PR 299).

O esforço para entender os objetos eternos em completa abstração do mundo atual resulta na sua redução para meras nulidades indiferenciadas. Essa é uma exemplificação do princípio categórico, de que o caráter metafísico geral de ser de

uma entidade é para ser um determinante na emergência das atualidades. Consequentemente a relevância diferenciada de objetos eternos para cada instância do processo criativo requer sua realização conceitual na natureza primordial de Deus. Ele não criou os objetos eternos, pois sua natureza os requer no mesmo grau que eles o requerem. Esse é um exemplo da coerência de tipos categóricos de existência. Os relacionamentos gerais de objetos eternos entre eles, relacionamentos de diversidade e de padrão, são seus relacionamentos na realização conceitual de Deus. Fora dessa realização só existe um isolamento indistinguível da nulidade (PR 306).

O caráter exposto da simples reapresentação responsiva constitui o sentimento físico original em sua primeira fase o qual é enriquecido na segunda fase pela avaliação proveniente da integração com o correlato conceitual. Desse modo, o caráter dipolar da experiência concrecente oferece no polo físico para o lado físico da experiência, derivada de um mundo atual externo, e oferece no polo mental para o lado subjetivo da experiência, derivado das avaliações conceituais subjetivas correlatas para os sentimentos físicos. As operações mentais têm uma função dupla. Elas adquirem no sujeito imediato, o interesse subjetivo daquele sujeito em como a satisfação deve ser obtida de seus próprios dados iniciais. Desse modo a decisão derivada do mundo atual, que é a causa eficiente, é completada pela decisão incorporada no interesse subjetivo, que é a causa final. Os propósitos físicos de um sujeito pelas suas avaliações determinam a eficiência relativa dos vários sentimentos para entrar nas objetificações daquele sujeito no avanço criativo através de si próprio. Nessa função, as operações mentais determinam o sujeito em seu caráter de uma causa eficiente. Assim, o polo mental é a ligação pela qual a criatividade é dotada com o duplo caráter de causa final e causa eficiente. O polo mental é constituído pelas decisões em virtude das quais a questão do fato entra no caráter da criatividade. Não tem conexão necessária com a conscientização, embora onde exista originalidade de sentimentos intelectuais, a conscientização de fato entra nas formas subjetivas (PR 328).

O interesse subjetivo é a seleção do equilíbrio com os materiais fornecidos. Mas, um elemento nos sentimentos imediatos do sujeito concrecente é constituído de sentimentos antecipatórios do futuro transcendente em sua relação ao fato imediato. Esse é o sentimento da imortalidade objetiva inerente na natureza da

atualidade. Tais sentimentos antecipatórios envolvem realização da relevância dos objetos eternos como decidido na natureza primordial de Deus (PR 329).

Não existe nada no mundo real que seja meramente um fato inerte. Toda realidade existe para o sentimento, pois ela promove sentimento e ela é sentida. Também não existe nada que pertença meramente à privacidade do sentimento de uma atualidade individual. Toda originalidade é privada. Mas o que tem sido assim originado permeia publicamente o mundo (PR 365).

O “imediatismo representativo” é a percepção do mundo contemporâneo por meio dos sentidos. Ele é um sentimento físico de um tipo complexo para a formação daqueles sentimentos conceituais, é um sentimento físico dos mais primitivos e a transmutação têm atuado em suas partes em meio a processos de integração. O seu dado objetivo é um nexos de eventos contemporâneos, sob a ilustração definida de certas qualidades e relações. Essas qualidades e relações são apreendidas com a forma subjetiva derivada dos sentimentos físicos primitivos, assim se tornando nossas sensações privadas. Finalmente, como no caso dos sentimentos físicos, esse complexo sentimento físico derivativo adquire integração com a avaliação inerente em sua realização conceitual como um tipo de experiência (PR 366).

O mundo contemporâneo, como sentido através dos sentidos, é avaliado por sua própria causa, por meio de um sentimento conceitual posterior, mas é também avaliado por sua derivação de eficácia antecedente, por meio da transmutação de sentimentos conceituais anteriores combinados com os propósitos físicos derivados. Nenhuma dessas operações pode ser segregada da natureza na privacidade subjetiva de uma mente. As operações mentais e físicas são irremediavelmente entrelaçadas e ambas assumem notoriedade, e são derivadas da notoriedade. O caráter vetorial das apreensões é fundamental (PR 373).

Para um organismo de sucesso, embora ele não produza experiência direta sobre o mundo contemporâneo, e embora em instâncias desafortunadas a experiência que ele produz possa ser irrelevante, o imediatismo representativo rende experiências que expressam como o mundo contemporâneo tem de fato emergido de seu próprio passado (PR 374).

A consciência parcial das objetificações da duração apresentada constitui o conhecimento do mundo atual, de modo que ele é derivado dos sentidos (PR 377).

Todos os conceitos aqui apresentados procuram ajudar a encontrar um caminho através do processo para um melhor entendimento das relações entre

Deus e o mundo. Faltando apenas o conceito chave, e pensa-se que ele possa ser o mais importante deles e até com tendência mais teológica. É o conceito de “opostos ideais” que é apresentado a seguir.

3.2.2 Os opostos ideais

Durante as diferentes épocas de desenvolvimento do pensamento humano a formação de uma mentalidade característica a cada época apresenta qualidades contrastantes de temperamento entre essas épocas. Os ideais predominantes navegam entre duas noções contrastantes: a permanência, que indica a estabilidade, o estático e a segurança; e o fluxo, que se volta para o volátil, o dinâmico e a novidade. Mas esses conceitos se entrelaçam, pois do fluxo sempre fica algo de alcance permanente e da sólida permanência sempre escapa algo que se movimenta em busca da novidade. Porém, a plenitude de um conceito afasta-se da ação do outro. “A permanência pode ser arrebatada apenas fora do fluxo e o momento passado pode encontrar sua intensidade adequada apenas pela sua submissão à permanência” (PR 395).

A realização da perfeição não é simplesmente se abstrair do temporal e alcançar o atemporal. Muito mais é exigido, até se conseguir introduzir a atemporalidade naquilo que essencialmente está passando.

Outra condição necessária para se entender como atingir, ou não, a situação ideal é situar o contraste entre a ordem como uma condição para a excelência e, por outro lado, a ordem como um fator de inibição do “frescor da vivência” (PR 395). O exemplo que Whitehead dá para se entender essa ambiguidade é a questão da educação. Quando se quer atingir altos graus de competência em uma determinada atividade, nada melhor que um treinamento adequado para se dominar a técnica empregada naquela atividade. Assim, pode ser adquirida uma habilidade pura que ultrapassa a esfera do exercício consciente, chegando ao nível do hábito inconsciente. Ao conhecimento se adiciona o instinto que passa a controlar aquela determinada ação. Porém, chega-se aqui a um paradoxo que pode frustrar a tentativa de se chegar ao ideal através da educação. O treinamento excessivo pode inibir o “gosto imaginativo” (PR 395) quando a repetição impede o impulso inovador que é imprescindível para um avanço criativo.

A novidade é sempre necessária para se sair do lugar comum. Assim, a arte que leva ao progresso é preservar a ordem fazendo mudanças ou continuar a fazer mudanças evitando desestruturar a ordem das coisas. “A vida recusa ser embalsamada viva” (PR 396). As sociedades mortas chegaram a essa condição através da comodidade dos sistemas ordenados, os quais vão se prolongando até a estagnação. Assim, conclui-se que a ordem não é suficiente e algo mais complexo é necessário. Este algo é “a ordem entrando na novidade” (PR 396) de maneira que a intensificação da ordem não degenera para a monotonia e que a novidade seja uma constante nos sistemas ordenados. Essas duas condições não conseguem ser transformadas em uma única, pois essas duas condições fazem parte da realidade do mundo e a ordem estabelecida de uma época desperta a discordante novidade de outra época. Ressaltando que a ordem da época anterior deve ser a base sólida que irá sustentar o aparecimento de novos sentimentos da época seguinte, no importante balanço entre as intensidades de contrastes, entre o perene e o ocasional. Os excessos devem ser evitados e sendo assim no presente, o passado não pode ser esquecido para não acontecer um futuro fragilizado. Assim acontece com a vida orgânica no ecossistema da mãe-terra, onde todos os seres vivos têm sua herança genética ordenada e que a qualquer momento estará sendo alterada por mutações. Este é o milagre da vida.

E a mente humana, que está atrelada a um corpo, como ela se comporta? Ela não executa nenhum trabalho no sentido físico da ação, ela recebe toda a informação do passado, não só do seu próprio, mas de toda a humanidade na qual o seu ser está incluído, e utiliza essa informação no seu presente. Constantemente esse presente está sendo agitado por “intensidades de sentimentos privados” (PR 397), agradáveis ou não. Esses sentimentos são então transmitidos para toda a extensão desse corpo através do sistema nervoso que tem o cérebro como origem. A novidade flui através do corpo, podendo ele ser assim considerado como “o órgão da novidade” (PR 397).

Aqui aparece um paradoxo, pelo menos nas atualidades corporais superiores do mundo. Deseja-se a novidade, porém se é perseguido pelos terríveis acontecimentos do passado vivente de cada um, como no caso da perda de familiares ou dos amores infintos. “O mundo então deseja escapar do tempo em seu caráter de perecimento perpétuo” (PR 397). O ápice da consciência humana é que nessa vida racional os viventes têm dificuldade em reconhecer que são todos

transitórios, apesar de serem imprescindíveis nessa transitoriedade ao fazerem a ligação entre o passado e o futuro. “Na ordem do mundo físico a sua função é definida pela introdução da novidade” (PR 397).

Os sentimentos físicos superiores desejam a novidade e os sentimentos intelectuais superiores buscam manter a ordem. Esse contraste parece ser a origem do mal que transparece no mundo temporal e que é maior do que qualquer mal individual. Esse mal pode ser encontrado na simples questão de que o passado vai se enfraquecendo e que o tempo é um perecimento perpétuo. “A objetificação envolve a eliminação” (PR 397). Assim sob o aspecto físico, os fatos do passado não têm mais ligação com os fatos do presente. O tempo se encarrega de desligar o presente e o passado, sendo assim o presente só pode se ligar ao futuro, pois ele é a expectativa da novidade. A natureza do mal advém das diferentes características das coisas que entre si têm caráter obstrutivo. O aprofundamento da vida pede por um processo de seleção. Esse processo tem a eliminação como primeiro passo para que outra ordem temporal possa surgir e minimizar os processos obstrutivos. Assim, a seleção é ambivalente, ela é a medida do mal, mas também é um processo para escapar desse mesmo mal. Os elementos que obstruem o avanço são sumariamente descartados. Todos os elementos participam da ação, desse modo “a luta contra o mal é um processo de crescimento” (PR 398) e os elementos intermediários dessa sequência participam efetivamente para alcançar as estruturas complexas que estão em harmonia. Aquilo que pode parecer trivial pelo interesse de atingir um fim imediato é, na verdade, o meio que resulta na emergência de um mundo lúcido e com forte valor imediato. O mal do mundo está no fato de que aqueles elementos que não aparecem no modo como são efetuadas as mudanças são, portanto, de pouco valor e aqueles elementos com o peso de sua discordância, provocam os contrastes causadores das eliminações.

Na construção cosmológica de Whitehead prevalecem os opostos finais, entre eles: a alegria e a tristeza; o bem e o mal; a disjunção e a conjunção, esta significando os muitos em um; o fluxo e a permanência; a grandeza e a trivialidade; a liberdade e a necessidade; e finalmente, Deus e o mundo. Esse último par “incorpora a interpretação de todo o problema cosmológico em termos de uma doutrina metafísica fundamental como a qualidade da originalidade criativa que compreende o anseio conceitual e a realização física” (PR 398).

Para a discussão objeto do presente trabalho que se fixa preponderantemente no campo da teologia, os opostos finais, Deus e o mundo, são de importância primordial e será feita a seguir uma reflexão sobre esse tema.

3.2.3 Deus e o mundo

Quando Whitehead questiona se “a partir de que o mundo temporal é concebido como uma conclusão autossuficiente do ato criativo, explicável por sua derivação de um princípio último que é por sua vez eminentemente real e motor imóvel” (PR 399) ele pergunta se “os princípios metafísicos impõem a crença de que esta é a verdade total do mundo” (PR 399). Ele considera então que investigar a complexidade do mundo pode fazer parte da resposta, mas com duas ressalvas. A primeira é que não existem respostas fáceis para questões complicadas e a segunda é que quanto mais longe a investigação alcança, mais longe fica o horizonte, que é a solução.

Como é conhecido, de Aristóteles vem a noção de Deus como “motor imóvel”, esta consideração se encontra dentro do âmbito do pensamento ocidental. Também é fato conhecido a partir da doutrina da teologia cristã, a noção de Deus como “eminente real”. Combinando-se essas duas noções, chega-se à doutrina de um criador transcendente, eminentemente real e original. Na apreciação de Whitehead essa “é a falácia que infundiu a tragédia nas histórias do cristianismo e do islamismo” (PR 399).

O mundo ocidental aceitou a cristandade e, aos textos da teologia ocidental forjados na patrística, foram também agregados os códigos elaborados pelos juristas romanos, formando um conjunto representativo que expressou o espírito humano daquela época. “A breve visão galiléia de humildade vacilou através das eras, incertamente” (PR 399). Aos judeus ficou a mera questão de que eles se equivocaram quanto ao messias. E ficou retida ainda a mais profunda idolatria, aquela dos povos antigos como os egípcios, persas, romanos imperiais. A Igreja representou Deus com todos os atributos dos imperadores romanos.

Whitehead considera que no período em que a filosofia teísta se configurou, a qual é coincidente com aquele da patrística, solidificaram-se três interpretações para a figura de Deus, que são elas: Deus na imagem de um princípio filosófico último; Deus na imagem de uma personificação de energia moral; e Deus na imagem de um

dirigente imperial. Pode-se fazer uma associação dessas três imagens respectivamente com: Aristóteles, os profetas hebreus e os césares divinos.

Na origem galiléia do cristianismo aparece outra imagem que não se coaduna com nenhuma dessas três outras linhas de pensamento. Ela não valoriza o dirigente todo poderoso, nem o moralista cruel e nem tampouco o motor imóvel. Ela se apoia nos “elementos ternos do mundo, que vagarosa e silenciosamente operam pelo amor” (PR 400). Ela encontra seu propósito no aqui e agora de um reino que não é deste mundo. Ela enfatiza um amor sem regras, sem imobilidade, que é um pouco alheio à moral. Ela não se ocupa do futuro, pois quer mesmo é valorizar o presente.

No percurso desta abordagem não é intenção aprofundar-se nos vários caminhos propostos pelas religiões existentes, mas investigar desvinculadamente o ponto que parece ser radical para este desenvolvimento, que é o entendimento de Whitehead sobre a natureza de Deus e suas relações com o mundo. Inicialmente é importante lembrar que não existe a intenção de provar algo, mas apenas confrontar um sistema teórico com certa significância de fatos. As deduções a que se pode chegar envolvem uma esfera particular de pensamento e devem ser olhadas como sugestões que podem trazer um pouco de luz a esse difícil argumento que é discorrer sobre a natureza de Deus.

Conforme Whitehead, “Deus não é para ser tratado como uma exceção a todos os princípios metafísicos, ele é sua exemplificação principal. Visto como primordial, ele é a realização conceitual ilimitada da absoluta riqueza de potencialidade” (PR 400). Sendo primordial, ele o é a partir de uma “realidade eminente”, porém nesse aspecto ele não está “antes” de toda a criação, mas “com” toda a criação.

Os sentimentos conceituais são desprovidos de conscientização em suas formas subjetivas, apesar de realizarem uma integração complexa com os sentimentos físicos. Assim na abstração, Deus é considerado uma atualidade primordial à qual não deve ser atribuído nem plenitude de sentimentos e nem conscientização. Na base das coisas ele é a atualidade incondicional de sentimento conceitual. Por motivo de sua atualidade primordial, existe uma ordem na relevância dos objetos eternos para o seu processo de criação. As suas operações conceituais são atos de criação livre, sem qualquer referência a qualquer curso particular das coisas. Assim, as particularidades do mundo pressupõem essas unidades de operações conceituais e elas, por sua vez, pressupõem o caráter metafísico geral do

avanço criativo que é o exemplo primordial dessas operações. A natureza primordial de Deus adquire um caráter primordial através da criatividade. Assim sua atualidade conceitual exemplifica e estabelece condições categóricas. “Os sentimentos conceituais, que compõem sua natureza primordial, exemplificam em suas formas subjetivas sua sensibilidade mútua e sua unidade subjetiva de interesse subjetivo” (PR 401). As formas subjetivas são avaliações que determinam a relevância relativa dos objetos eternos para cada ocasião de atualidade. Deus é o atrativo do sentimento e o eterno estímulo do desejo. Cada ato criativo tem uma relevância particular e mostra seu posicionamento condicionado ao mundo. Ele se constitui o “objeto de desejo” inicial estabelecendo assim a fase inicial de cada interesse subjetivo.

A filosofia do processo considera a ação primária de Deus no mundo como um princípio de concreção o qual é seu lado inicial relevante, é sua natureza primordial. Mas além desse lado primordial de Deus existe também uma natureza conseqüente. Assim, Deus é o começo e o fim. Mas como começo ele não representa ser o passado de tudo que é relevante, ele é “a atualidade pressuposta da operação conceitual em uníssono de emergência com todo ato criativo” (PR 402). Como o mundo é relativo a Deus existe uma reação do mundo em Deus. Ele compartilha o seu mundo atual com toda a criação atual. “Essa apreensão para Deus de cada criatura está diretamente ligada com o interesse subjetivo, e revestida com a forma subjetiva, totalmente derivada de sua avaliação primordial, toda inclusiva” (PR 402). Assim, a natureza conceitual de Deus é inalterada, porém, sua natureza derivada é conseqüente com o avanço criativo do mundo.

Da mesma maneira que todas as entidades atuais, a natureza de Deus é “dipolar”. Ela compreende uma natureza primordial e uma natureza conseqüente. A natureza conseqüente de Deus é consciente e a realização do mundo atual é compatível com essa natureza, até a transformação do mundo em sabedoria. Whitehead considera que essa sabedoria é o interesse subjetivo que apreende toda a atualidade pela qual, como tal, pode ser um sistema aperfeiçoado – seus sofrimentos, suas tristezas, suas falhas, seus triunfos, seus imediatismos de alegria – tecidos pela retidão de sentimentos para a harmonia do sentimento universal, que é sempre imediato, sempre muito, sempre um, sempre com novo avanço, movendo adiante e nunca perecendo. Assim, a natureza primordial é conceitual, a natureza conseqüente é o emaranhado dos sentimentos físicos de Deus sobre seus conceitos

primordiais. O lado da natureza de Deus que é constituído pela sua experiência conceitual é o fato primordial do mundo, não limitado por nenhuma atualidade pressuposta por Deus. Assim, esse lado é desprovido de preensões negativas. “Esse lado da natureza de Deus é livre, completo, primordial, eterno, deficiente de atualidade, e inconsciente” (PR 402). O outro lado é fruto da experiência física derivada do mundo temporal e se integra com o lado primordial. “Esse outro lado é determinado, incompleto, conseqüente, permanente, totalmente atual, e consciente” (PR 402-3).

As entidades atuais no mundo temporal se originam da experiência física com seu processo de compleição motivado pela experiência conceitual conseqüente que é inicialmente derivada de Deus. E por outro lado, Deus é para ser entendido originalmente pela experiência conceitual com seu processo de compleição motivado pela experiência física conseqüente inicialmente derivada do mundo temporal. “A perfeição do interesse subjetivo de Deus, derivado da completude de sua natureza primordial, assume o caráter de sua natureza conseqüente” (PR 403). O mundo é sentido em um uníssono de imediatismo. A melhor imagem para esse crescimento operativo da natureza de Deus é o de um cuidado terno onde nada pode ser perdido. A natureza conseqüente de Deus é o seu julgamento do mundo. Deus salva o mundo ao passá-lo para o imediatismo de sua própria existência. É a aplicação de uma ternura que não quer perder nada daquilo que pode ser salvo.

Outra imagem para entender a natureza conseqüente de Deus é aquela de sua infinita paciência. O universo é um ato criativo composto de uma realização conceitual infinita, da solidariedade múltipla das realizações físicas livres no mundo temporal e da unidade última da multiplicidade do fato atual com o fato conceitual primordial. Somando-se a realização conceitual infinita com a unidade última da multiplicidade do fato atual com o fato primordial configura-se “a paciência de Deus, ternamente salvando a agitação do mundo intermediário pela compleição de sua própria natureza” (PR 404).

A força pura das coisas encontra-se no processo físico intermediário. Essa é a energia de produção física, seja ela produtiva ou destrutiva. Deus não se opõe a essas forças, sua ação opera pacientemente sobrealimentando com a racionalidade de sua harmonização conceitual. Ele salva o mundo com sua terna paciência levando esse mundo com sua visão de verdade, beleza e bondade.

“A separação viciosa entre o fluxo e a permanência leva ao conceito de um Deus inteiramente estático, com realidade eminente, em relação a um mundo inteiramente fluente, com realidade deficiente” (PR 404). Mas se os opostos, estático e fluente, são apresentados separados é apenas para caracterizar atualidades diversas, a interação entre o que é estático e o que é fluente envolve contradições em sua explanação. O pensamento dos gregos, dos hebreus e o pensamento cristão têm incorporado as noções de um Deus estático em relação ao mundo, e de um mundo ou completamente fluente, ou inicialmente estático, mas finalmente fluente. A fluência do mundo é às vezes abrandada pela suposição de que componentes selecionados no mundo são isentos dessa fluência final para assim adquirirem uma sobrevivência estática. Algumas vezes, a sobrevivência é interpretada em termos de um par final de opostos, felicidade para alguns e tortura para outros. Esses sistemas têm características comuns que se confundem em expressões verbais, que ficam em desacordo com a intuição final, de permanência na fluência e de fluência na permanência. Mas a conclusão é que se tem um problema duplo e não único. Não há um problema só de fluência ou só de permanência, mas sim um problema duplo de atualidade com permanência requerendo fluência como sua realização e essa mesma atualidade com fluência requerendo permanência como sua realização. A primeira metade do problema envolve uma realização da natureza primordial de Deus pela derivação de sua natureza conseqüente do mundo temporal. A segunda metade do problema envolve a realização de cada ocasião atual fluente pela sua função de imortalidade objetiva, desprovida de “perecimento perpétuo”, o que quer dizer, de “permanência”. Esse problema duplo não pode ser separado em dois problemas distintos. Cada lado pode apenas ser explanado em termos do outro. A natureza conseqüente de Deus é o mundo fluente tornando-se permanente pela sua imortalidade objetiva em Deus.

“A imortalidade objetiva das ocasiões atuais requer a permanência primordial de Deus, pela qual o avanço criativo sempre se restabelece dotado com interesse subjetivo inicial derivado da relevância de Deus com o mundo envolvente” (PR 405).

A fluência de Deus e a permanência da experiência que passa, são ambas entendidas através de um mundo temporal que é aperfeiçoado pela sua receptividade e pela sua correção, como uma realização do anseio primordial que é a base de toda ordem. Desse modo Deus é plenificado pelas satisfações fluentes e as ocasiões temporais são plenificadas pela sua união permanente com seus egos

transformados, purificados ao entrarem em conformidade com a ordem eterna que é a sabedoria absoluta final.

Whitehead sumariza essa construção dos opostos, Deus e o mundo, apresentando um conjunto de antíteses, nas quais as aparentes autocontradições devem ser negligenciadas de seu significado literal nas diversas categorias de existência. Em cada antítese existe um deslocamento do significado o qual converte as oposições em um contraste (PR 405):

- É tão verdadeiro dizer que Deus é permanente e o mundo é fluente, como é dizer que o mundo é permanente e Deus é fluente.
- É tão verdadeiro dizer que Deus é único e que o mundo é muito, como é dizer que o mundo é único e Deus é muito.
- É tão verdadeiro dizer que, em comparação com o mundo, Deus é eminentemente atual, como é dizer que, em comparação com Deus, o mundo é eminentemente atual.
- É tão verdadeiro dizer que o mundo é imanente em Deus, como é dizer que Deus é imanente no mundo.
- É tão verdadeiro dizer que Deus transcende o mundo, como é dizer que o mundo transcende Deus.
- É tão verdadeiro dizer que Deus cria o mundo, como é dizer que o mundo cria Deus.

Deus e o mundo são opostos contrastados em termos dos quais a criatividade adquire sua tarefa suprema de multiplicidade desarticulada transformada, com suas diversidades em oposição, para a unidade concrecente, com suas diversidades em contraste (PR 406).

Em cada atualidade existem dois polos concrecentes de realização – ‘prazer’ e ‘anseio’, que são o físico e o conceitual. Para Deus o conceitual é prévio ao físico, para o mundo os polos físicos são prévios aos polos conceituais. Um polo físico está em sua natureza exclusiva, limitado pela contradição: um polo conceitual está em sua natureza abrangente, ilimitado pela contradição. Assim, o polo conceitual deriva a sua infinidade do anseio e o polo físico deriva a sua limitação da exclusividade do prazer. Pela prioridade de anseio só pode haver uma natureza primordial de Deus e pela prioridade de prazer deve haver uma história de muitas atualidades no mundo físico (PR 406).

Deus e o mundo se cuidam um ao outro, expressando a verdade metafísica final de visão de anseio e de prazer físico que tem igual reivindicação para a prioridade na criação. Mas nenhuma das duas atualidades pode ser desmantelada; cada uma é tudo em tudo. Assim cada ocasião temporal incorpora Deus, e é incorporada por Deus. Na natureza de Deus, a permanência é primordial e o fluxo é derivado do mundo; na natureza do mundo, o fluxo é primordial e a permanência é derivada de Deus. Também a natureza do mundo é um dado primordial de Deus; e a natureza de Deus é um dado primordial do mundo. A criação adquire a reconciliação de permanência e de fluxo quando ela alcança seu termo final que é a eternidade – a apoteose do mundo (PR 406).

Os elementos opostos permanecem cada um em exigência mútua. Em sua unidade, eles se inibem ou se contrastam. Deus e o mundo permanecem cada um em exigência oposta. Deus é a base infinita de toda mentalidade, a unidade de visão buscando a multiplicidade física. O mundo é a multiplicidade de finitos, as atualidades buscando uma unidade perfeita. Nem Deus, nem o mundo, alcançam a realização estática. Ambos estão no controle da base metafísica última, os avanços criativos para a novidade. Qualquer um deles, Deus e o mundo, é o instrumento da novidade de um para o outro. Em todos os aspectos Deus e o mundo se movem inversamente em relação ao outro no que diz respeito ao seu processo. Deus é o único primordial, ele é a unidade primordial de relevância das muitas formas potenciais; no processo ele adquire uma multiplicidade consequente, que o caráter primordial absorve em sua própria unidade. O mundo é primordialmente muito, a saber, as muitas ocasiões atuais com sua finitude física, no processo ele adquire uma unidade consequente, que é uma ocasião nova e é absorvida na multiplicidade do caráter primordial. Assim, Deus é para ser concebido como único e como muito, no sentido inverso no qual o mundo é para ser concebido como muito e como único (PR 406-7).

A base para todas as religiões é a cosmologia que se configura na estória dos esforços dinâmicos do mundo passando para uma unidade permanente e da estática majestade da visão de Deus realizando seu propósito ao absorver os múltiplos esforços do mundo (PR 407).

A natureza consequente de Deus é então a realização de sua experiência ao receber a liberdade variada da atualidade com uma harmonia em sua própria atualização. O Deus atual realizando a sua atualidade conceitual. O mundo através

de todos os tipos categóricos de existência pressupõe outros tipos que o atualizam, e assim os muitos objetos eternos concebidos oferecem as várias características existentes. Esses objetos eternos transmitem sua concepção através da realização conceitual de Deus, que não deve ser pensada como hipótese externa, pois aqui Deus está realizando uma função eficaz nas unificações múltiplas do universo, sendo essas unificações as criações livres das atualidades que aparecem em situações decididas (PR 407).

A multiplicidade das coisas atuais que não obrigatoriamente são sempre concordantes, pois ora uma requer a outra e ora uma negligencia a outra, sendo utilizadas ou sendo descartadas, perecendo e ao mesmo tempo querendo obstinadamente viver, necessitam serem mais bem compreendidas em face da outra fase na natureza das coisas, pois cada atualidade tem sua vida presente e tem também sua passagem imediata para a novidade, o que não significa exatamente a sua morte (PR 407).

A fase final da passagem na natureza de Deus se amplia, e nela os ajustes entre o imediatismo da alegria e do sofrimento atingem o objetivo final da criação. Esse final é a existência na unidade perfeita de ajustes como meio, e na multiplicidade perfeita da realização de diversos tipos de autoexistência. A função de ser um meio está totalmente ligada à função de ser um fim. O sentido do valor além de si próprio é valorizado como um elemento dominante na autorrealização individual. A tristeza e a dor são transformadas em um elemento de triunfo. Essa é a redenção do sofrimento que persegue o mundo (PR 407).

O universo dessa maneira realiza sua autoexpressão ativa a partir de uma variedade de opostos: liberdade e necessidade; multiplicidade e unidade; imperfeição e perfeição. Todos esses opostos são elementos na natureza das coisas (PR 408).

Assim, a natureza consequente de Deus é composta de uma multiplicidade de elementos com autorrealização individual. Tanto é multiplicidade como é unidade, tanto é um fato imediato como um avanço além de si próprio. A atualidade de Deus deve ser entendida como uma multiplicidade de componentes atuais em processo de criação. “Esse é Deus em sua função de o Reino dos Céus” (PR 408).

Cada atualidade do mundo temporal é recebida na natureza de Deus, mas ela não passa simplesmente a ser uma atualidade atemporal, mas sim uma transmutação daquela atualidade temporal em um fato vivente sempre presente.

Uma personalidade duradoura no mundo temporal corresponde a uma contínua rota de ocasiões na qual os sucessores com suas peculiaridades representam seus predecessores. Na natureza de Deus esse fato representa uma unidade de vida ainda mais completa de uma corrente de elementos para os quais a sucessão não significa a perda da identidade. Esses elementos na natureza de Deus herdam da contraparte temporal, como em um mundo temporal o futuro herda do passado o mesmo princípio. Como na ocasião presente a pessoa é agora e ainda tem o seu próprio passado, a contraparte dela em Deus é aquela pessoa em Deus.

O princípio da relatividade universal mantém suas características também para a natureza conseqüente de Deus (PR 408). Essa natureza passa por si própria para o mundo temporal conforme sua relevância para as várias ocasiões concrecentes. Através de quatro fases criativas o universo realiza sua atualidade. A fase da originalidade conceitual que é deficiente em atualidade, mas infinita em seus ajustes de avaliação. A fase temporal da originalidade física com sua multiplicidade de atualidades que são plenamente atingidas, mas que são deficientes na solidariedade entre os indivíduos. A fase da atualidade aperfeiçoada na qual os muitos são permanentemente um, sem perda de identidade individual ou de completude de unidade. Na permanência, o imediatismo é reconciliado com a imortalidade objetiva. E finalmente, a fase onde a ação criativa se completa. A atualidade aperfeiçoada passa de volta para o mundo temporal e qualifica esse mundo fazendo com que cada atualidade temporal incorpore essa atualidade aperfeiçoada como um fato imediato de experiência relevante, pois “o Reino dos Céus está conosco hoje” (PR 409). Essa última fase é o amor de Deus para com o mundo, é a providência particular para cada ocasião particular. O que acontece no mundo reflete em Deus e esse reflexo é passado por Deus de volta para o mundo. Através dessa relação recíproca, o amor no mundo passa para o amor em Deus e volta inundando novamente o mundo. Nesse sentido, “Deus é o grande companheiro, o camarada sofredor que entende” (PR 409).

Aqui se estabelece a aplicação final da doutrina da imortalidade objetiva. Através das ocasiões de perecimento na vida de cada criatura temporal, Deus aparecendo na verdadeira natureza das coisas, é a transformação em si das criaturas para algo permanente em Deus. “Nesse caminho, o desejo insistente é justificado – o desejo insistente que entusiasma para a existência refrescada pelo

sempre presente, de importância inalterada para as ações humanas imediatas, que perecem e ainda assim vivem para sempre” (PR 409).

3.3 A TEOLOGIA DO PROCESSO

A teologia do processo é fundamentalmente uma teologia filosófica, a qual é fortemente embasada na filosofia do processo de Whitehead.

John B. Cobb Jr. traça uma comparação entre a teologia do processo e a teologia da libertação, latino-americana, no tocante às questões sociais. Em um artigo, ao procurar situar o lugar social em que a teologia do processo é desenvolvida ele diz que “os teólogos do processo são, em sua esmagadora maioria, docentes e acadêmicos brancos do Atlântico Norte, de classe média e na maioria norte-americanos” (COBB JR., 2009, p. 9). Talvez seja esse o motivo para que essa teologia não tenha sido, até agora, mais bem estudada no Brasil. O período em que ela mais se desenvolveu na região *WASP*, coincide na América do Sul, inclusive Brasil, com o desenvolvimento da teologia da libertação, latino-americana. Os ambientes sociais eram então, politicamente, totalmente antagônicos.

Apesar desse antagonismo social, Cobb Jr. apresenta em seu artigo, alguns pontos em que elas combinam e chega a afirmar a possibilidade de uma complementaridade entre elas. Um desses pontos é que:

Ambas as teologias possuem uma natural antipatia ao modelo dominante das economias do desenvolvimento. Isto opera em termos de estruturas de poder estabelecidas e predominantemente de cima para baixo. Não possibilita a pessoas comuns tomar decisões sobre suas próprias vidas (COBB JR., 2009, p. 23).

Outra dimensão do problema do desenvolvimento que não deixa de ser ainda uma questão importante para a sociedade é a do cuidado com a natureza, a questão ambiental, que desde o início é trabalhada pela teologia do processo e que também passou a ser notada pelos teólogos da libertação.

Como afirmam Cobb Jr. e Griffin em sua exposição introdutória à teologia do processo:

O termo “processo” sugere diretamente que esse movimento rejeita a atualidade estática e afirma que toda a atualidade é um processo. Whitehead tinha preferência em utilizar o termo “filosofia do organismo” e Hartshorne utilizou o termo “teologia natural” ou ainda “realismo social”. Ainda sobre Hartshorne, outros dois termos merecem ser citados: o “teísmo dipolar” para acentuar sua crítica à unilateralidade do teísmo tradicional e o

“panenteísmo” para indicar sua visão da relação entre Deus e o mundo (COBB JR.; GRIFFIN, 1976, p. 7-8).

Embora aqui, o interesse presente pela teologia do processo tem outro viés. Já que ela foi indicada por autores, como apresentado anteriormente, que viam nela, em conjunto com a filosofia do processo, a potencialidade de apresentar chaves para a reflexão sobre a relação de Deus com o mundo, como foi visto em 3.2.3, além de poder ser um caminho viável para o diálogo e a integração entre a religião e a ciência, ou entre teologia e ciências naturais, como é o caso presente.

Neste trabalho então, uma reflexão também interessante pode ser feita com o suporte da teologia do processo que é a questão relevante a esta pesquisa, que já apareceu em 2.3, e que trata da relação criação e evolução. Nesta reflexão serão envolvidos os textos dos autores Moltmann, Cobb Jr. e Griffin, e principalmente, é claro, Whitehead.

Sobre o processo, Moltmann diz o seguinte:

Não tem sentido querer reduzir, numa “teologia da natureza” moderna, o dado do criar divino a um processo do diferenciar divino, pois aí o caráter teológico de uma tal “teologia da natureza” será questionado. Se, porém, nisso é questionada a teologia, então também é ameaçado o caráter natural da natureza. Um tal perigo está embutido na filosofia processual de A. N. Whitehead e na teologia processual que a ele se reporta (MOLTMANN, 1993, p. 125).

Neste ponto de seu texto, Moltmann faz referência à obra *Process and Reality*, de Whitehead (1979) bem como a dois textos originais em língua alemã que são: *Prozeßtheologie...*(1979) e *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, de M. Welker (1981).

Continuando no texto de Moltmann, ele apresenta que:

Se a ideia de “*creatio ex nihilo*” é excluída ou reduzida à formação de uma matéria original ainda não concreta, “*no-thing*”, então o processo do mundo deve ser concebido tão sem início e tão eterno quanto o próprio Deus. Se ele, porém, é sem início e eterno quanto o próprio Deus, então ele deve ser uma das naturezas de Deus. Mas, neste caso, temos que falar de uma “divinização do mundo”. Nela, Deus e a natureza se fundem num processo único do mundo, de modo que a teologia da natureza acaba resultando uma divinização da natureza: “Deus” se torna um abrangente fator de ordenamento do fluxo do evento (MOLTMANN, 1993, p. 125).

Em seguida, Moltmann cita Cobb Jr. e Griffin, no *Process Theology* e aqui uma ressalva é necessária. O texto em português do livro de Moltmann foi traduzido do original alemão, que por sua vez tem a citação traduzida do original em inglês do livro de Cobb Jr. e Griffin. Para cortar essa sequência de traduções, o que pode

levar a distorções, utiliza-se aqui a tradução livre e direta da citação a partir do texto em língua inglesa:

A teologia do processo rejeita a noção de *creatio ex nihilo*, se ela significa criação a partir do nada absoluto. Essa doutrina é parte e parcela da doutrina de Deus como controlador absoluto. A teologia do processo afirma, ao invés, uma doutrina da criação a partir do caos (que foi sugerido não apenas por Platão, mas também por mais passagens do Antigo Testamento do que aquelas que suportam a doutrina da criação a partir do nada). Um estado de caos absoluto seria aquele no qual não existe nada mais que ocasiões atuais de muito baixo grau acontecendo aleatoriamente, sem serem ordenadas em indivíduos duráveis (COBB JR.; GRIFFIN, 1976, p. 65).

E conclui Moltmann dizendo que:

Isto significa que uma teologia processual desse tipo não conhece uma doutrina da criação, mas só uma doutrina da preservação e da ordem. Sem abdicar dos pontos de vista certos da doutrina processual da ordem, deve ser defendida uma criação do céu e da terra, se isto quer ser teologia e se se quiser preservar a diferenciação fundamental entre criação e criador (MOLTMANN, 1993, p. 126).

A conclusão de Moltmann parece bem clara e aqui não há como discordar dela, independentemente da teologia do processo que se acerca de uma doutrina evolucionária, deve-se defender uma teologia da criação. A questão é que a citação do texto de Cobb Jr. e Griffin feita por Moltmann parece induzir a uma má interpretação do texto de Whitehead e pode-se chegar a pensar que Moltmann pode ter sido influenciado nesse ponto por Cobb Jr. e Griffin ou talvez pelos textos alemães nomeados acima.

É condição necessária então apresentar o texto de Whitehead:

Existe outro ponto que a filosofia orgânica só repete Platão. No *Timeu* a origem da época cósmica presente é rastreada desde uma desordem primitiva, caótica conforme nossas idealizações. Essa é a doutrina evolucionária da filosofia do organismo. As noções de Platão têm intrigado os críticos que são obcecados com a teoria semítica de um Deus totalmente transcendente criando do nada um universo accidental. Newton sustentou a teoria semítica. O *Scholium* não fez nenhuma previsão da evolução da matéria – muito naturalmente, uma vez que o assunto estava fora de seu escopo. O resultado foi que a não evolução da matéria tem sido uma tácita pressuposição através do pensamento moderno. Até os últimos anos as únicas alternativas eram: mesmo o universo material, com seu tipo presente de ordem, é eterno; ou então ele veio a ser, e passará a ser, conforme a ação de Javé. Assim, de todo jeito, a alegoria de Platão da evolução de um novo tipo de ordem baseada em novos tipos de sociedades dominantes tornou-se um devaneio, intrigando aos comentadores (PR 128-9).

Ao comparar o *Timeu* de Platão com o *Scholium* de Newton, Whitehead considera no primeiro texto uma doutrina evolucionária, na qual o cosmos (a ordem) se origina a partir do caos (a desordem). A filosofia do processo tem coerência com essa doutrina, diz Whitehead, mas se entendendo aqui que não se trata de negar

uma doutrina da criação. Já o segundo texto, Whitehead diz que segue a teoria semítica, que é agradável ao autor, Newton, e que nela não é apresentado o conceito de evolução, ou seja, para Newton o Deus transcendente cria o mundo tal qual é hoje (um universo acidental), o que não é aceito pela filosofia do processo. Vale aqui lembrar que esse conceito pode ser chamado de criacionismo fixista, conforme Freire-Maia, já citado em 2.3.

Um paralelismo pode ser feito com essa doutrina evolucionária platônica, agradável a Whitehead, ao se recorrer à ciência física, pois assim mantemos o ambiente deste trabalho: teologia e ciências naturais dialogando e se integrando. Quando Hawking apresenta o universo numa casca de noz (no livro homônimo), o dado relativo a como se apresenta o universo após a singularidade do *big bang*, que configura a chamada teoria padrão, aceita pela maioria dos cientistas, ele diz que:

À medida que o universo se expandiu, a temperatura da radiação diminuiu. Em cerca de um centésimo de segundo após o *big bang*, a temperatura teria sido de cem bilhões de graus, e o universo teria contido, na maior parte, fótons, elétrons e neutrinos (partículas extremamente leves), e suas antipartículas, além de alguns prótons e nêutrons. Nos três minutos seguintes, enquanto o universo resfriava para cerca de um bilhão de graus, prótons e nêutrons, não tendo mais energia suficiente para escapar da atração da força nuclear forte, teriam começado a se combinar para produzir os núcleos do hélio e outros elementos leves (HAWKING, 2002, p. 78).

O texto acima não apresenta um conceito de criação, por que e como tudo começou não é objeto de pesquisa para a ciência. Ela trata de elucidar o que acontece no tempo, após o *big bang* (poder-se-ia dizer teologicamente como sendo esta, a evolução que acontece no tempo após o momento da criação?). Esse texto é coerente com a doutrina evolucionária, conforme Whitehead, que vai buscar no *Timeu* de Platão, que a ordem evolui a partir do caos. Nos três minutos após o *big bang*, a matéria não é estável na forma de átomos (do hélio em diante), lá só existem partículas subatômicas à temperaturas e velocidades altíssimas, sendo naturalmente criadas e destruídas, instáveis em seu estado isolado e que não interagem entre si. Isto poderia ser comparado com o caos da filosofia platônica: antes da ordem o que havia era o caos.

Por outro lado, vale aqui recordar um dos padres da Igreja que trata com bastante clareza da doutrina da criação e que não considera uma evolução do mundo e das criaturas; não havia essa preocupação à sua época. O teólogo Agostinho afirma que “o tempo começou com a criação” (AGOSTINHO, *Confissões*,

XI, 13, 15). O que pode ser entendido é que o mundo não é criado no tempo, mas com o tempo. O tempo também é assim, criatura divina.

Whitehead conclui mais adiante em seu texto da seguinte maneira:

O apelo a Platão nesta seção tem sido um apelo para os fatos contra os modos de expressão predominantes nos últimos séculos. Estes modos de expressão recentes são em parte o benefício de uma mistura de teologia e filosofia, e em parte através da física newtoniana, já não mais aceitos como uma afirmação fundamental. Mas linguagem e pensamento têm sido estruturados de acordo com aquele modelo; e é necessário que nos lembremos de que esse não é o caminho no qual o mundo tem sido descrito por alguns dos grandes intelectos. Tanto para Platão como para Aristóteles o processo do mundo atual tem sido concebido como uma entrada real de formas em potencialidade real, assumindo essa combinação real como uma coisa atual. Também, para o *Timeu*, a criação do mundo é o início de um tipo de ordem estabelecendo uma época cósmica. Não é o começo da matéria de fato, mas o início de certo tipo de ordem social (PR 129).

Parece que Whitehead quis dar a entender que sua filosofia do processo concorda com a doutrina evolucionária grega de que o cosmos evolui a partir do caos, e que discorda de uma teoria criacionista fixista de que o mundo foi criado pronto, tal qual é hoje, o que pode ter sido confundido por alguns (inclusive Cobb Jr. e Griffin) de que ele, Whitehead, não estaria concordando com uma doutrina da criação do mundo a partir do nada (*ex nihilo*).

Um caminho dialético e também integrador entre a teologia e a ciência natural, com suporte da filosofia processual, pode levar ao entendimento de que uma doutrina da criação *ex nihilo*, apresenta o mundo criado fora do tempo cronológico, ou seja, em um momento *kairótico*, pois se trata de um momento exclusivo de Deus criador, e que uma doutrina da evolução apresenta o mundo evoluindo no tempo cronológico, um tempo relativo ao mundo, que por sua vez é a criação divina em sua plenitude.

4 REFLEXÕES SOBRE O DEUS TRIUNO

Ao abordar este assunto, se tem consciência de sua complexidade e não se pretende esgotá-lo, mas apenas levantar alguns elementos que possibilitem identificar as diferentes ideias de Deus no mundo ocidental e as implicações disso para pensar a sua relação com o mundo, principalmente com a imagem de um mundo em desenvolvimento, ou seja, que está em contínua transformação histórica.

Esta seção, a derradeira do desenvolvimento, é considerada a mais importante, pois trata do tema de maior relevância teológica que é o conceito de *kenosis*. Anteriormente foram valorizadas, as boas relações entre os campos do conhecimento humano, religião e ciência, merecedores de um diálogo harmonioso. Foi também apresentado um caminho para a integração desses saberes através da filosofia do processo. Essa metafísica includente proporcionada por Whitehead abriu um espaço teológico de discussão tremendamente relevante sobre as relações entre Deus e o mundo. Assim, a *kenosis* aqui considerada tem uma dimensão tríplice: a primeira dimensão parte do relato bíblico em que é apresentada a *kenosis* teantrópica, esta se revela como o auge da relação divino-humana em Jesus Cristo e dele para com a humanidade; a segunda dimensão tem um aspecto cosmogônico porque revela a relação primordial de Deus com o mundo, o ato da criação, considerado aqui como a *kenosis* divina original; a terceira dimensão é a da *kenosis* intratrinitária e representa a relação de amor entre as pessoas da Trindade, uma pessoa dando espaço à outra para que a natureza divina seja, ao mesmo tempo, una e trina.

Em seguida, as atenções se voltam novamente para as relações de Deus com o mundo, apresentando como o cristão pode pensar Deus, qual o conceito de criação e qual é a esperança para o futuro que se faz presente na implantação do Reino de Deus. Na continuidade, uma escatologia cristã complementa esta seção ao retornar aos conceitos, sempre imprescindíveis de tempo e de eternidade.

4.1 A KENOSIS

A reflexão sobre o tema da *kenosis* pode e, do ponto de vista que se apresenta neste trabalho, deve começar pela perícopé contida na epístola de Paulo aos filipenses que diz:

Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem (FL 2,6-7).

Esta é a chave inicial para se compreender a extensão daquele ato de autoesvaziamento divino, que foi realizado no tempo. Em Jesus, a pessoa divina nesse autorrebaixamento dá espaço para que a pessoa humana mostre seu amor incontestemente pela humanidade. Esta compreensão da *kenosis* não implica necessariamente em se considerar que a paixão e morte do Cristo aconteceram exclusivamente para que assim, aquele evento fosse entendido como o ato salvífico da humanidade por parte do Salvador e que tenha sido um ato premeditado. A compreensão cristológica que se quer valorizar é que a aceitação da cruz por parte de Jesus confirma o amor que ele teve pelos pequeninos de seu tempo: os doentes e os oprimidos, as mulheres e as crianças. Sob este ponto de vista, se poderia entender que o julgamento e a condenação de Jesus por parte das autoridades políticas, os romanos, e das autoridades religiosas, a classe sacerdotal judaica, aconteceu pelo escândalo que causava aos poderosos, as atitudes e ações do Galileu. O que se gostaria de explicitar assim é que a *kenosis* foi em suma, um ato supremo de amor, e de amor ágape.

Assim como o auge da revelação de Deus Pai se dá através da encarnação humana de seu Filho na pessoa de Jesus de Nazaré, paralelamente entende-se que a revelação realizada na *kenosis* teantrópica é a forma representativa de uma *kenosis* divina original mais ampla que aconteceu e que é assim apresentada ao mundo. O ápice da Revelação da pessoa divina se faz na pessoa de Jesus, o ápice da *kenosis* divina original se faz na *kenosis* de Jesus.

Já Haught ao se referir à *kenosis* teantrópica mostra como ela alimenta a fé cristã e opera como um bálsamo a curar as feridas do mundo.

Muitas reflexões teológicas contemporâneas começaram a focalizar, talvez com mais clareza que antes, aquilo que entendem ser imagem surpreendentemente interruptiva, mas notavelmente salvificante e integrante contida nas fontes da revelação, mas nem sempre suficientemente destacada. É a imagem da humildade de Deus manifestada em Jesus. A imagem, bíblicamente fundamentada, de um mistério divino todo-poderoso, mas que se autoabandona está agora emergindo mais decididamente que antes da reflexão teológica atual sobre as raízes da fé cristã. Informados pela experiência contemporânea do aparente eclipse do mistério, pelo sofrimento e opressão em grande parte da existência social, pelos horrores do genocídio e pela moderna ameaça da falta de sentido da existência do indivíduo, parece que agora estamos percebendo mais claramente que antes a imagem do Deus que se esvazia a si mesmo, ou da *kenosis*, que sempre esteve presente na tradição cristã (HAUGHT, 1998, p. 29-30).

Moltmann apresenta uma extensão do conceito do fato temporal realizado por Jesus, a *kenosis* teantrópica, para o fato primordial realizado pelo Criador, a *kenosis* divina original. O autor considera que “a existência de um mundo fora de Deus é possibilitada por uma inversão de Deus” (1993, p. 136). Fica aqui entendido que a representação de um deus dentro do conceito grego é contestada por esse autor. O criador não é um motor imóvel do universo, e o ato de criar é precedido pela automovimentação de Deus, que dá espaço para o mundo ter a sua própria existência. Esse processo de criação executada pelo ser divino, antes de ser uma ação de dentro para fora é precedida por uma ação de fora para dentro e assim com essa ação pode-se entender uma criação a partir do nada. Na totalidade do ser divino, sua ação não tira algo de si para executar a criação, mas ao se contrair abre espaço fora de si para a criação do mundo.

Deus “se contrai de si mesmo para si mesmo” para possibilitar a criação. A sua atividade criadora para fora é precedida por este humilhante autorrebaixamento de Deus. Nesta perspectiva, o autorrebaixamento de Deus não inicia somente com a criação, na medida em que Deus se deixa envolver neste mundo, mas ele já inicia antes da criação e é um pressuposto para tal. O amor criador de Deus está fundamentado no humilde amor que o levou ao seu próprio rebaixamento. Este amor que a si mesmo se limita é o início daquele rebaixamento que Filipenses 2 vê como sendo o segredo divino do Messias. Já para criar céu e terra, Deus se despojou do seu poder que tudo abarca e, como criador, assumiu forma de servo (MOLTMANN, 1993, p. 138).

Assim se entende a relação de Deus com o mundo através da *kenosis* divina original, através de dar algo de si para o outro, apresentando esse algo como o amor do Criador para a criatura.

A respeito do amor, alimento para a relação entre Deus e o mundo pode-se agregar a este texto algumas reflexões apresentadas por Lubomir Zák quando comenta o texto de Pavel Florenskij, um dos expoentes da teologia ortodoxa russa, o qual elaborou texto sobre o sofrimento de Deus na pessoa do Cristo humilhado, a *kenosis*. Considera Zák que aquilo que aconteceu na cruz foi um momento culminante que aponta para o mistério trinitário de Deus. Assim esse autor abre espaço para a reflexão sobre uma *kenosis* intratrinitária. Entre as três pessoas divinas existem relações de doação entre elas, em absoluta unidade. Cada uma das três pessoas se esvazia em si própria para que ao fazer esse vazio possa resplandecer o vazio da outra pessoa. E Zák explica a posição dos teólogos ortodoxos russos:

Todo discurso sobre a *kenosis* em Deus, *kenosis* intratrinitária, presente na teologia e na filosofia russa do final dos anos 1800 e do início dos anos 1900, deve necessariamente levar em conta as fortes perplexidades de quem, entre os teólogos, se interroga sobre as referências bíblicas capazes de fundamentar a consistência de tal ideia de Deus. Referências que, como é conhecido, são totalmente indiretas, mas convidam a pensar. Refiro-me a todas aquelas conhecidas passagens do Novo Testamento à luz das quais é possível chegar à conclusão de que a atitude de obediência de Jesus a Deus como Pai caracteriza a experiência não só do Filho encarnado, mas também do Filho que *ab æterno* ‘senta-se à direita do Pai’. Conclusão que, por conseguinte, sugere que se compreenda a relação de total obediência do Filho com relação ao Pai, ‘vívuda no céu’ – e revelada para nós como aceitação generosa, por parte do Filho, da vontade do Pai de ser mediador entre Deus e o mundo – como um acontecimento caracterizado por sua natureza divina, pelo máximo grau possível de atuação: o dom total de si, da própria existência. E é justamente para exprimir esta última ideia, que alguns teólogos, entre os quais Florenskij, reconhecem como possível a utilização do conceito de *kenosis* na reflexão sobre o mistério trinitário. Esta utilização, dada a origem bíblica e o significado original do conceito (cf. Fl 2, 6-7) deve respeitar com atenção o plano da analogia, coibindo, porém, a especulação. (Zák, 2011, p. 92).

Zák conclui o tema da *kenosis* intratrinitária dizendo que o Deus Triuno se caracteriza pelas relações entre as três pessoas divinas, sendo cada uma dessas relações uma *kenosis* recíproca entre as pessoas. Cada pessoa se esvazia abrindo espaço para o esvaziamento da outra pessoa. Diz ainda Zák que para Florenskij a existência trinitária de Deus representa uma norma a ser adotada de valor universal e eterno. Significando que o ser humano verdadeiramente é, ou se torna outra pessoa, só quando vive na dinâmica da *kenosis* de glorificação, só quando inclui, mediante o ato de esvaziar-se e rebaixar-se, o seu próprio eu no eu do outro. Sem a revelação de Deus na pessoa de Cristo, o ser humano nunca estaria em condições de conhecer e por em prática a verdadeira norma do ser. “Fora do Cristo crucificado seria impossível o amor de si e do outro” (FLORENSKIJ, 2010, p. 285).

4.2 AS RELAÇÕES DE DEUS COM O MUNDO SOB UM PONTO DE VISTA CRISTÃO

A compreensão de Deus no Ocidente é muito marcada pelo pensamento hebraico de um lado e pelo pensamento grego de outro. O pensamento cristão, que se define por ser uma continuidade inovadora do pensamento hebraico, também sofreu muito o impacto da filosofia grega. Hoje, cada vez mais, toma-se consciência de que, se o pensamento cristão quer continuar sendo original e autenticamente bíblico, ele deve se purificar de algumas marcas históricas deixadas pela influência

grega, mas isto não é fácil, pois o pensamento helênico deixou marcas profundas na cultura ocidental.

Um dos problemas que o pensamento grego trás para o cristianismo é que alguns querem aceitar a metafísica em si, para depois fazer uma metafísica cristã, aceitar a teologia natural para depois falar da revelação cristã, só que isto acaba se revelando um engodo. Para os gregos, Deus é Uno, distante, impassível, imutável e atemporal. Aceitando isto, ao se agarrar a esta ideia de Deus, não haverá mais como compreender corretamente o Deus da Bíblia que é Triuno, próximo, compassivo, eterno e agente histórico.

A imagem do Deus da Bíblia é uma imagem muito distante do Deus como motor imóvel, ou a causa das causas dos filósofos. É eterno porque é fiel. Assim é preciso destacar as diferenças: quando se aceita que Deus é imutável e atemporal fica totalmente distorcida a compreensão de um Deus eterno e agente na história, por isso é preciso considerar que:

A identidade do Deus de Israel, a diferença entre ele e os outros deuses, consiste exatamente no fato de que o Deus de Israel não é eterno do mesmo modo que os outros deuses, não é Deus da mesma maneira. A divindade dos deuses consiste exatamente em que o passado garante o futuro, mas Javé sempre desafia o passado e tudo que por ele é garantido, e o faz a partir de um futuro que é liberdade (JENSON, 1990, p. 12).

Percebe-se assim que a relação de Deus com o tempo decorre da compreensão do próprio conceito de Deus, de modo que a teologia cristã fica prejudicada quando se identifica primeiro o ser de Deus e somente depois a sua Trindade. Por isso, é necessário primeiro afirmar a Trindade de Deus e depois entender o ser divino Triuno. Deste modo se perceberia também a sua específica relação com o tempo. Um Deus imutável, não age na história, não toma posição, fica mergulhado na mesmice de sua atemporalidade.

O confronto do pensamento cristão com o pensamento grego exigiu uma intensa reflexão teológica, nos primeiros séculos do cristianismo. Como resultados, foram organizados os vários concílios que acabaram definindo o autêntico pensamento cristão, em contraposição com o pensamento helênico. O que o Concílio de Nicéia afirma de maneira inequívoca é que:

O evangelho não fornece nenhum mediador pelo qual possamos ascender a um Deus intemporal e por isso distante. Antes, proclama um Deus cuja própria divindade não pode ser separada de uma figura da nossa história temporal e que, por isso, não é e nunca foi intemporal e não está e nunca esteve distante de nós (JENSON, 1990, p. 146).

No entanto, mesmo depois dos primeiros concílios, o pensamento grego continuou a ameaçar o conceito evangélico de Deus, como o próprio Jenson afirma:

Uma contínua ameaça pós-nicena tem sido a tentação de interpretar a Trindade como um todo pela teologia negativa helênica, de maneira que a Trindade, por sua vez, desapareça na antiga intemporalidade, levando consigo a sua reflexão interna da história evangélica (JENSON, 1990, p. 52).

Pode-se dizer que esta não foi apenas uma 'ameaça', pois conforme Juan Luís Segundo:

Que o monismo da filosofia grega dominou a filosofia medieval, a despeito de Calcedônia. Este concílio quis substituir a 'teologia natural' do pensamento grego pela 'teologia histórica' do pensamento bíblico. Por isso entendeu-se que o conceito de 'natureza divina' tinha que ser formado com a história de Jesus (e de seus predecessores bíblicos) e não deduzido de qualidade abstrata como a finitude (SEGUNDO, 1995, p. 419).

Em uma perspectiva de um Deus atemporal e imutável, a dinâmica dos seres vivos fica difícil de ser compreendida e valorizada. É como se o todo da criação nada acrescentasse a Deus, pois se assim o fizesse, algo lhe estaria faltando e este algo lhe modificaria. Um Deus imutável não é atingido pela dinâmica da criação, mas por outro lado, se Deus fosse concebido como aquele que realiza seus propósitos na criação, igualmente se teria uma criação sem liberdade. Deste modo, novamente se estaria negando a liberdade da criação, pois caso a criação forjasse a novidade, ela estaria forjando em Deus uma realidade que ele não conhece e não possui.

Por isso, o caminho cristão para pensar a relação de Deus com o mundo é abandonar a lógica formal e se aproximar da pessoa de Jesus. Quando o Verbo se fez carne não há mais abismos entre o mundo profano e o mundo salvífico. Sem dúvida a compreensão cristã da encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus feito humano, totalmente humano, totalmente divino, assume todas as coisas criadas, e o mundo sensível é elevado a um patamar de grande significância.

Essas ideias são muito ricas para a relação de Deus com o mundo, e para a biologia especificamente, pois possibilitam falar da importância dos corpos, e dos processos biológicos para a própria busca de um sentido último para a existência humana. Aqui se está apontando para a conaturalidade da fé cristã. O corpo humano é feito do 'pó da terra', ou seja, é composto de elementos da natureza. O Filho de Deus se fez humano assumindo um corpo histórico e concreto. A redenção se dá por um processo biológico, a morte (RAHNER, 1973, p. 28). É exatamente o corpo do Jesus histórico e crucificado que é plenificado na sua ressurreição

(TANNER, 2000, p. 231). Portanto, o modo como Deus age no mundo está definitivamente marcado pelo evento Jesus Cristo. A humanidade de Jesus marcou a humanidade como um todo, de modo que o ser humano se tornou "o único interlocutor de Deus", que "está em uma unidade viva de seu ser corpóreo concreto" (RAHNER, 1973, p. 28).

A natureza de Deus, na concepção cristã, também faz exigências ao conceito de como Deus e a criação coexistem. Neste ponto, as afirmações cristãs básicas entendem que o mundo é qualitativamente diferente de Deus, que Deus mantém uma preocupação solícita pelo mundo, que o mundo é totalmente dependente do seu criador – de quem recebeu ordem e unidade, propósito e bondade – e que o mundo tem seu próprio fluxo com liberdade e valor. Não é fácil estabelecer uma harmonia conceitual entre esses elementos. Poder-se-ia sustentar que eles nunca foram adequadamente conceituados, a despeito do vigoroso esforço hoje feito neste sentido (HEFNER, 1990, p. 305).

4.3 DEUS E A CRIAÇÃO

Para explicitar, portando, a questão da teleologia na criação, o cristão precisa recorrer ao mistério de Deus e de como ele age no mundo, e um bom começo é a revelação do Novo Testamento: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito" (Jo 1,1-3). Portanto, para o cristianismo, a criação é obra do Pai, pelo Filho, no Espírito. A criação toda, incluindo os seres humanos, é obra do amor, surge do amor, por causa do amor e por meio do amor. Surge do Pai, por causa do Filho, no Espírito. A criação é a exterioridade voluntária de um Deus que ama, é a sua alteridade não necessária. "Deus não cria nada fora do seu amor, e sem o amor divino nada foi feito de tudo o que foi feito" (RAMSEY, 1970, p. 88). A criação surge de Deus, mas é diversa de Deus, é criada por ele, mas não é ele, é fruto do amor, mas não é o amor. Portanto, Deus não tem um propósito para a criação no sentido teleológico externo e necessário, de conduzir a criação a um determinado estado, a uma determinada configuração. Neste sentido a criação deve ser vista como livre, pois nasce do amor.

O amor não é diretivo, não oprime, não condiciona, é livre e promove liberdade, tudo suporta, é compassivo. O amor dialoga, perdoa, redime, transforma,

deixando livre. O amor não determina, nem é determinado. O amor tudo pode, só não pode negar a si mesmo. O amor é responsável porque é fiel, nunca desiste. O amor não tem plano, não impõem metas, não condiciona o caminho. O amor está aberto para a novidade. O amor convida, chama, atrai, convoca, mas espera uma resposta, deseja que ela seja também amorosa, ou seja, livre, criativa e fiel. É a partir desta reflexão, que se expressa o pensamento da tradição cristã a respeito do Deus Triuno, no qual o cristão é chamado a compreender a criação.

Mas Deus tem um propósito para a criação no sentido relacional, ou seja, que a criação nunca dele se separe, nunca deixe de ser sua criação. Deus amou a criação e ela passou a existir. A criação não é necessária, não existe por si, não é eterna, não é Deus, mas existe e é mantida na existência pelo amor necessário de Deus. Deus ama a criação e por isso a deixa livre, espontânea, aberta à criatividade, indeterminada, aberta à novidade. Deus ama a criação como ela é e como ela se faz a cada instante, por isso não há um plano para ela, ou uma determinada plenitude que ela tem que atingir por mandato divino. A criação é livre para ser ela mesma, mas não é livre para existir independente de Deus. "O sentido de nossa situação é que Deus não nos deixa e que nós não podemos deixar Deus" (BARTH, 1928, p. 168). A tentativa de negar esta dependência é desastrosa, como afirma João Paulo II: "Uma vez que o mundo criado não é autossuficiente, qualquer ilusão de autonomia que ignore a essencial dependência a Deus de toda a criatura - incluindo o ser humano - leva a dramas que destroem a busca racional da harmonia e o sentido da existência" (FR, n. 80).

Deus cria o universo, e então ele evolui e a cada nova realidade que surge, por tentativa e erro exatamente surge, o que é a maneira como é expressa a liberdade contida. Isto porque, Deus ao criar, não o faz de maneira diretiva, de maneira determinista. Cada movimento da criação é uma novidade para Deus, novidade que é acolhida, redimida, ou seja, aceita e transformada por Deus. O futuro da criação é uma novidade para o próprio Deus, por aquilo que ela virá a ser, será sempre uma novidade sustentada, mas não planejada, no sentido de que ela será sempre a exterioridade não necessária do criador.

O que há é a existência de cada momento da criação, pois Deus não acompanha todo o processo da criação para só depois salvar aquelas pessoas, aqueles seres que estarão vivendo no final dos tempos. No mundo, cada nova criatura que surge ou cada novo processo que acontece, está sendo acolhido por

Deus e está também sendo redimido por Ele. Pelo que a ciência aponta, o futuro físico do mundo será o caos, mas isto não significa que o mundo não tenha dado certo, nem que a criação tenha sido um fracasso, simplesmente porque para ser um fracasso a criação deveria cumprir ou não cumprir um plano, mas não há plano. A cada desenrolar do processo criativo, Deus age, dialogicamente, reconhecendo a novidade da criação, redimindo-a a cada passo. A criação não tem um futuro determinado, nem será redimida no futuro. A criação faz seu próprio futuro e é redimida a cada novo “agora” histórico desse processo.

4.4 ESCATOLOGIA

Entende-se, na verdade, que a perspectiva escatológica leva a pensar naquilo que permanece, naquilo que é eterno, ou seja, é o convite a fazer a reflexão aqui e agora a respeito daquelas realidades em que se vive e que permanecerão também no futuro, em todos os lugares, em todos os tempos, em todas as dimensões. Pode ser entendida como olhar para o presente à luz do futuro, mas é mais bem compreendida no sentido de pensar as realidades que passam à luz de realidades que permanecem. Deste modo, a escatologia sempre foi uma dimensão profundamente enraizada no pensamento cristão, pois assim, conforme João Paulo II, "chega ao seu auge a verdade cristã acerca da vida. A dignidade desta não está ligada apenas às suas origens, à sua proveniência de Deus, mas também ao seu fim, ao seu destino de comunhão com Deus no conhecimento e no amor dele" (EV, n. 76).

Neste sentido, retoma-se a teleologia externa da criação, pois, se como foi visto o propósito de Deus é que a criação, dele não se separe, na perspectiva escatológica revela-se o seu propósito: trazer a criação cada vez mais para o domínio criativo do amor. Para o ser humano significa um libertar-se para a vida eterna pelo julgamento misericordioso de Deus, sendo este "o objetivo final, o trabalho real e o propósito original do comando de Deus" (BARTH, 1961, p. 5).

A filosofia do processo pensa o universo como algo em desenvolvimento e não estático, e que defende o futuro escatológico como uma categoria teológica, em um tempo que transcende o tempo histórico, mas que não deveria ser chamado supra-histórico, porque há continuidade evolutiva entre o futuro histórico e o escatológico (BALTAZAR, 1970, p. 11). Aqui se está destacando a continuidade,

mas não como simples continuidade histórica. A transcendência para o ser humano não será algo não humano, mas outra coisa, o ser humano plenificado. E aí a continuidade do humano é valorizada. Se a transcendência do humano fosse algo sem o humano ou não humano, então ela não seria transcendência, mas negação dela.

Paul Tillich insiste nesta realização como realidade presente: "Como teólogo cristão eu diria que a realização está ocorrendo em cada momento aqui e agora e além da história, não num tempo no futuro, mas aqui e agora a respeito de nós mesmos" (TILLICH, 1988, p. 94). É uma realidade presente porque quando Deus chama o ser humano ao relacionamento, ele o faz de maneira única e definitiva. O que vem de Deus permanece, é eterno. Do mesmo modo, quando Jesus de Nazaré anuncia o Reino de Deus, ele o faz no tempo, uma proposta definitiva. O Reino de Deus está presente, porque foi trazido por Jesus, humano e divino. Uma vez instaurado ele permanece e é eterno. "A vida eterna é uma realidade presente. Nós possuímos agora, de um modo incondicional, a vida em Deus como fonte de todo o bem, que não precisa esperar a morte para passar do domínio da morte para o da vida" (TANNER, 2000, p. 231).

Deste modo o cristão é chamado, não a viver para um futuro, não a fazer coisas para o futuro, não a se sacrificar para uma recompensa futura, mas sim a viver o presente, porque o Reino já está presente e o Reino é também o futuro. Tudo o que for feito na perspectiva do Reino permanece, o Reino já é vitorioso, pois se instala com caráter definitivo na história passageira. O Reino é a realidade divina na história humana. Passa a história humana, e está de fato passando, e a realidade divina permanece. O Reino é o estabelecimento do *kairológico* no cronológico.

O cristão não faz simplesmente história, ele constrói o Reino na história e dessa forma o critério da ação não deve ser a história e nem seus valores, mas os valores do Reino. João faz lembrar que "Deus é amor e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele" (Jo 4,16), ou seja, construir o Reino é permanecer em Deus. Quem permanece em Deus é eterno, pois Ele é eterno. O Reino é uma realidade eterna e exatamente por isso já está na história.

Jesus fala do Reino e fala do amor. O amor é o valor fundamental do Reino, é o seu próprio fundamento. Tudo que for vivenciado na perspectiva do amor permanece. Assim o Reino já é realidade definitiva, mas ao mesmo tempo é construído. O Reino é a novidade de Deus para os seres humanos, e também é a

novidade que os humanos oferecem para Deus. No gesto do amor poderoso de Deus que se faz humano, o Reino é trazido para a história como novidade de Deus para os humanos. Novidade porque traz para as realidades perecíveis um caráter permanente, para as coisas que passam uma dimensão que não passa, e para a contingência da matéria uma dimensão inteira de transcendência e de absoluto.

O Reino, uma vez na história, também é novidade para Deus, porque no Reino há espaço para a livre e espontânea participação dos seres humanos. Quando a mãe amamenta seu filho, quando o pai brinca com sua filha, quando o professor leva o aluno a um conhecimento novo, quando o operário constrói uma nova casa, quando o cientista descobre um novo remédio para uma doença..., o Reino está sendo incrementado. Isto porque o amor é o combustível necessário de toda ação em que haja conagração entre os humanos, e de todo o esforço que alguém faz para beneficiar os outros. Algo acaba e algo permanece. Talvez o leite acabe, a brincadeira termine, o conhecimento possa ser esquecido, a casa seja temporária, o remédio possa perder seu efeito..., mas a dedicação da mãe, a relação entre pai e filha, a alegria do novo conhecimento, a dignidade de se ter uma residência e a superação do sofrimento, tudo isso permanece. Permanecem todas as coisas que foram feitas a partir daquilo que o Reino é em si mesmo. Permanecem porque tudo o que o amor constrói se torna uma nova realidade permanente do Reino. Mesmo sem invocar o "testemunho de experiências místicas", Hans Jonas afirma: "Podemos dizer, por exemplo, que aquilo que nós fazemos agora inscreve-se indelevelmente no 'livro da vida', ou que deixa uma marca indelével em uma ordem transcendente" (JONAS, 2004, p. 259).

O Reino, entrando na história, também denuncia que nem tudo o que é história, é Reino, pois tudo o que não for construído na perspectiva do amor, simplesmente não permanecerá, mas será denunciado como contraditório. Se a mãe maltrata o filho, se o pai violenta a filha, se o professor abusa de seus alunos, se o operário não recebe o salário justo, se o cientista constrói armas ao invés de remédio... O Reino, não apenas deixa de ser incrementado, como também denuncia que tudo cairá no vazio. Toda ação contra o Reino está condenada ao fracasso, a ser apenas realidade transitória, que não permanece e se torna futilidade inconsistente. O Senhor do Reino derruba os poderosos de seus tronos e exalta os humildes (Lc 1,52), ou seja, os que usam o poder contra o Reino terão que contemplar a exaltação daqueles a quem haviam oprimido.

A força do Reino não está em fazer a injustiça deixar de existir na história, mas afirmar que a justiça praticada na história é eterna. O Reino, como a realidade que é o fruto do amor poderoso de Deus, não destrói o poder dos injustos da história, mas afirma que eles constroem em vão, pois por cima do poder dos opressores não paira Deus, mas o vazio. Deus não está acima dos opressores da terra para controlá-los, pois senão ele teria que ser um opressor mais forte. Quando os opressores buscam o poder, o Reino denuncia que eles estão buscando o vazio, a ausência, a fragilidade, a contingência, ou seja, buscam o que perece.

O Reino e seu poder, só podem ser compreendidos nesta perspectiva de que o poder de Deus é amoroso, ou que o amor é poderoso. O poder do Reino eleva, mas não oprime; sofre com os que sofrem, mas não detém o agressor; luta pela justiça, mas não rechaça o injusto. O Reino no seu amor poderoso consagra a luta pela justiça, o esforço para aliviar a dor e tornar diletos todos os filhos da terra que se dedicam a essas atividades.

Como foi visto não há teleologia externa e necessária no processo criativo. A presença de Deus na criação não é uma presença diretiva, mas uma presença providencial e sustentadora. Surge o universo e a cada novo desenrolar do processo criativo, a partir da iniciativa do poder amoroso de Deus, acontece algo que Deus não sabia e não previa. Aqui precisamos nos libertar das amarras da metafísica grega, que de tão perfeita se colocou acima da própria possibilidade daquilo que Deus é. Deus é eterno, mas o conceito de eterno não pode se tornar uma camisa de força que impede que seja amor, portanto, é fundamental compreender a dimensão de eternidade.

Primeiro porque há o risco de entender o tempo como uma realidade só do mundo e que em Deus não há tempo, assim, logicamente falando, o tempo e a eternidade não poderiam estar juntos. Esta lógica passa a obrigar o pensamento humano a dizer que em Deus não há dinâmica, não há novidade, e Deus sendo eterno é onisciente, tudo sabe, tudo consente, tudo dirige. Este conceito precisa ser revisto, pois afirmar que em Deus não há a possibilidade do tempo, seria o mesmo que afirmar que o tempo é uma realidade alheia à vontade divina. Na perspectiva cristã, o tempo é também criatura e sendo criatura o tempo não é Deus, mas também não existe sem Deus. Como toda criatura, o tempo foi querido e permanece sustentado por Deus, e se Deus quis a criação ele quis o tempo. Referindo-se a

Deus, Agostinho proclama: "Criaste todos os tempos e existes antes de todos os tempos" (AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 13, 16).

O tempo é a quarta dimensão da criação, que permite o movimento a toda matéria espacialmente tridimensional. Matéria e energia estão subordinadas à dimensão do tempo, ou seja, o tempo acolhe matéria e energia, limita-as e condiciona-as, mas não as inviabiliza. Pode-se pensar em Deus como uma quinta dimensão da realidade (HOUGHTON, 2000, p. 159), ou melhor, dizer que a realidade pensada a partir de Deus pode ser vista como existindo em cinco dimensões, as quatro dimensões do espaço-tempo, e uma quinta dimensão: a eternidade.

A contribuição da teologia, que parte da experiência religiosa autêntica, terá de ser uma reflexão que inclua a dimensão de eternidade; caso contrário, ela falha no ponto que lhe é mais precioso. Se a especificidade humana é a sua relação com o Transcendente, com o Absoluto, a dimensão de eternidade passa a ser um componente da existência humana, não porque o ser humano seja eterno por si mesmo, mas porque recebe do Absoluto um novo status: o de um ser chamado ao relacionamento com o Eterno (SANCHES, 2004, p. 40-1).

Em Deus, certamente não há a dimensão de tempo que temos aqui, um tempo que conduz as coisas à sua caducidade, um tempo que envelhece e faz as coisas ficarem velhas, este tempo não existe em Deus. Mas dizer que em Deus, sendo eterno, não possa existir outro tipo de dinâmica seria querer enquadrar a eternidade dentro de nossos conceitos humanos, correndo o risco de conceber a eternidade como um congelamento do tempo. Como na eternidade, Deus assume a sua criação transformada, também o tempo sendo igualmente criatura, será assumido e transformado.

A escatologia cristã fala da perspectiva após a morte, exatamente na mesma perspectiva que compreende o Reino de Deus, pois o Reino como se viu acima é o presente e o futuro, ou melhor, o Reino é parte do presente e o futuro inteiro. Cabe aqui ainda uma reflexão sobre as realidades terrenas e como o ser humano se situa nesse processo, entre aquilo que perece e aquilo que permanece. A vida triunfa não mais como emprestada para o ser humano, mas como dada a ele "como uma posse duradoura, inalienável e eterna. Mas mesmo no novo modelo ainda será vida e de fato vida humana" (BARTH, 1961, p. 338).

A pessoa humana, cada uma delas, permanece na vida após a morte, não porque tem nela alguma parte que seja imortal, mas porque ela permanece fundada no poder amoroso daquele que a chamou. Quando o Eterno convidou o ser humano

ao relacionamento consciente, imprimiu em cada humano a sua condição de uma imortalidade consciente. Barth lembra de que a mensagem bíblica está relacionada com a vida eterna do ser humano (BARTH, 1961, p. 338). A verdadeira fé cristã assegura que "não há nada de infinito em um ser humano, mas a vida eterna existe e consiste apenas na graça de Deus. É uma vida de morte" (WEDER, 2000, p. 192).

Quando o corpo humano morre, a dimensão bioquímica da pessoa também desaparece. No entanto, o ser humano é chamado a uma dimensão transcendente, isto porque a imortalidade está fundamentada no chamado divino, na decisão divina, de onde o ser humano recebe a sua dignidade e a sua existência. Essa existência após a morte está irrevogavelmente vinculada e dependente do chamado que Deus dirigiu na história. A imortalidade humana tem apenas um fundamento, a fé de que Deus é fiel e cumpre suas promessas. É esta relação de Deus com a criatura, e que lhe dá imortalidade, ou como diz Tanner, "nós somos esta relação" (2000, p. 229).

Não há nada no ser humano que prove sua imortalidade, não há ciência que a certifique. A vida após a morte está fundada na fé. Uma fé que significa a dependência e a entrega de seu próprio destino àquele que o criou. Uma fé que significa harmonia entre a entrega amorosa e a racionalidade em busca de significado. E ainda uma fé que depende da livre iniciativa humana e que mesmo assim permanece como dom divino.

E o corpo humano permanece? O corpo é exatamente o sinal da continuidade natural-espiritual como também é o sinal da descontinuidade (WEDER, 2000, p. 193). A dimensão corporal, que agora se vê, não está separada do chamado que Deus dirigiu na história. Portanto, mesmo na dimensão de eternidade, da vida após a morte, não se está separado da dimensão corporal. O ser humano estará, aqui ou na eternidade, na sua integridade e unidade indissociável de pessoa, imanente-transcendente, mas sempre em sua unidade existencial. Mas como, se essa dimensão bioquímica se decompõe?

Para o cristão a resposta a esta pergunta se dá pela compreensão da ressurreição, ou seja, da ressurreição de Cristo. Cristo ressuscitou em sua corporalidade e exatamente por causa de que assumiu a condição corporal humana, com os constitutivos básicos da espécie *Homo sapiens*, é que o Filho de Deus experimentou a morte. E Deus Pai, que pelo Espírito desde a eternidade ama seu Filho, o ressuscita. Aqui a morte encontra seu limite, pois o poder amoroso de Deus, que não pode evitar a morte, mas pode doar a vida, o faz de maneira plena e

continuada. E o Cristo ressuscitado mostra o que acontece ao se romper essa barreira e alcançar assim, de modo factível, a possibilidade da ressurreição igualmente para todos os outros que com ele compartilham a mesma humanidade.

A ressurreição de Cristo é a garantia da ressurreição de cada ser humano, mas a ressurreição de Cristo foi única. Sua própria constituição bioquímica não se encontra entre nós, seu túmulo foi encontrado vazio. Cristo, como Deus, não era criatura, diz o símbolo niceno-constantinopolitano, “foi gerado, não criado” (*Dz 86*). Nesta perspectiva sua ressurreição não foi a ressurreição da criatura, mas do próprio criador. E assim, a corporalidade de Cristo é transformada, assumida e incluída na convivência do eterno amor triunitário. O ressuscitado ao aparecer aos discípulos mostra-se o soberano das dimensões de espaço-tempo e eternidade. Mostra-se no espaço-tempo com o corpo marcado pela dimensão de eternidade. Foi a ressurreição do Filho de Deus, mas por semelhança com o humano, foi também a ressurreição de um membro desta espécie, ‘prenúncio da ressurreição’ de todos.

E a ressurreição humana? Ela é a ressurreição da criatura. Os humanos não são deuses, não trazem consigo nada de imperecível, nada de imortal. Os humanos são colocados diante do mistério da ressurreição de Jesus como sendo a sua única chance de eternidade, pois são convocados para a dinâmica do Reino de Deus, como a única chance de permanecerem juntos com o Reino. E o Deus que os chamou na história, faz deste chamado um dom de eternidade. O Deus que ressuscitou seu Filho ressuscita a cada um dos seres humanos, isto significando, como afirma a tradição cristã, “a ressurreição dos corpos”.

Como fica a dimensão corporal do ser humano após a ressurreição? Está-se aqui diante do mistério, e o corpo humano ressuscitado é definido pela sua dimensão de eternidade, e falar a respeito disso talvez possa parecer ousadia. Entender como se continuará em Deus após a morte bioquímica, portanto, estará sempre além da capacidade humana, mas será a “completude do alguém que nós fomos, e que somos” (GILBERT, 1995, p. 59), ou seja, a plenitude daquilo que se é em si próprio, sem negligenciar os diferentes momentos dessa existência.

Apesar das dificuldades, a partir da perspectiva cristã pode-se falar de dois aspectos: primeiro falar da promessa divina, e particularmente das bem-aventuranças. A fé bíblica está baseada, desde Abraão, na crença de que Deus cumpre sua promessa, de que Deus é fiel. E ao longo da história e da tradição bíblica é exatamente a história da fidelidade de Deus que se revela. Cristo, aquele

realiza a promessa, também promete, e o que ele promete está nas bem-aventuranças.

Cristo afirmou que os pobres são bem-aventurados, porque deles é o Reino dos Céus. O Reino, como já se entende, permanece e tem sua dimensão histórica e transcendente. Aquelas pessoas inocentes que foram violentados na terra, quer seja porque foram mortas em guerras, ou na violência das ruas, ou sugadas por sistemas econômicos opressores, ou expulsas de suas terras por esquemas sociais injustos, ou execradas do útero materno antes da maturidade biológica para o nascimento..., enfim, todas essas pessoas evocam a 'vingança divina'. A vingança divina, de um Deus de poder misericordioso, não é oprimir os opressores, mas elevar os oprimidos. Desse modo, a dimensão corporal dos 'pobres' na ressurreição será então elevada à sua máxima expressão, pelo poder divino ela será transformada. Na glória da ressurreição ela não aparecerá com as marcas da vergonha, para que assim então aqueles 'pobres' resplandecerem como só os privilegiados de Deus podem resplandecer. Os privilegiados de Deus que são todos aqueles que, criados por ele, foram criados através de seu amor.

Um segundo elemento do qual se pode falar é a partir da experiência evangélica do próprio Cristo ressuscitado: ele apareceu após a morte na sua unidade de pessoa humana e divina, com as marcas do martírio. Assim também todos os mártires levarão para a sua vida com Deus as marcas do martírio, pois o que conta ali é o amor e a doação.

Cristo conserva no seu corpo ressuscitado os sinais das feridas causadas pelo suplício da Cruz: nas suas mãos, nos seus pés e no seu lado. Pela ressurreição, ele manifesta a *força vitoriosa do sofrimento*; e quer inculcar a convicção desta força no coração daqueles que escolheu como seus Apóstolos e daqueles que ele continua a escolher e a enviar (SD, n. 25).

Aqueles que viveram a vida com amor e serviço ressuscitarão como morreram, como Jesus, pois as chagas não serão vergonha, mas a marca de quem foi capaz de amar e servir. O camponês ou a camponesa, que morreu com a pele escurecida e as mãos calejadas, ressuscitará com estas marcas, pois foi assim que ele ou ela deu a sua vida e a muitos alimentou. O cientista ou a cientista que morrer com os olhos cansados e a pele marcada com manchas, poderá também exibir como troféu, no seu próprio corpo a dedicação de longos e intermináveis anos de estudo e pesquisa. Nesta perspectiva se poderia imaginar cada um daqueles, que

vivem a sua vida a serviço e doação, ressuscitarão com estas marcas, pois elas fazem parte da sua dignidade e identidade pessoal.

E os que morrerem no serviço ao desamor e na obstinada negação a Deus? Estes ressuscitarão para a contradição, pois levarão com eles, em sua dimensão corporal, as marcas do egoísmo, e da negação do transcendente. Uma negação impossível e por isso penosa. Mas o cristão acredita que Deus não impõe castigo externo, pois sente que não amar e não se sentir amado por Deus é o pior de todos os tormentos. Isto não é Deus que impõem aos humanos, mas é o fruto de uma recusa humana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais se iniciam com a colocação de alguns tópicos, apresentados assim na tentativa de manter certa ordem ao texto e simplificar sua compreensão final. Essas questões de ordem representam as reflexões teológicas feitas por este pesquisador, reflexões essas que procuraram estar em conformidade com o bom entendimento das obras dos autores consultados, representadas pelos seus textos apresentados acima por meio das citações feitas nas três seções anteriores de desenvolvimento.

– Sobre as relações entre religião e ciência - A religião, dentro do aspecto judaico-cristão, pode ser realizada por seres humanos abertos ao conhecimento que respondendo ao chamado de Deus e envolvidos no mistério divino, praticam uma vivência de ordem moral e uma convivência comunitária de respeito ao outro. A ciência dentro do âmbito do mundo ocidental pode ser feita por cientistas crentes que tentam entender o mundo criado por Deus, buscando o conhecimento das leis que regem esse mundo, para fazê-lo melhor de modo que todos que vivem nele, que vivam com satisfação. Assim tanto religião e ciência, bem como as suas relações, podem ser entendidas tanto como coisas de Deus e do mundo, bem como das relações de Deus com o mundo. Utilizando-se reflexões que partem dos dois saberes, religião e ciência, e superados os aspectos de conflito e independência, o diálogo é fértil e a integração pode ser possível, inclusive pela ajuda de uma filosofia incluyente, como neste caso presente da filosofia do processo.

– Sobre a questão da eternidade e do tempo - A eternidade talvez possa ser mais bem compreendida se for entendida como uma quinta dimensão, que engloba as outras quatro: as três espaciais e mais a quarta temporal. Sem com isso, haver qualquer diminuição dessas quatro dimensões. Da mesma maneira que a dimensão temporal não implica na destruição das três espaciais, mas as complementa. Também a dimensão de eternidade não implica na destruição daquelas outras quatro, espaços-temporais, mas as engloba e dá ao todo um sentido pleno, transcendente se visto partindo de fora para dentro, da eternidade para o tempo, e imanente se visto de dentro para fora, do tempo para a eternidade.

O tempo tem como característica a diversidade. Dessa maneira talvez até fosse melhor falar sempre em “os tempos”, representando um caráter de

multiplicidade. Essas características do tempo: diversidade e multiplicidade estão em acordo com a conceituação relativística do tempo, ou seja, para cada observador existe um tempo, o qual é diferente do tempo para os outros observadores e com a conceituação teológica patrística do tempo de que ele também é criatura divina:

– Sobre a criação *kairótica* e a evolução cronológica – Talvez se possa considerar como uma possibilidade interessante uma relação de eternidade e tempo, uma relação *kairológica* - cronológica ao se diferenciar a teoria da criação do nada (*ex nihilo*) que acontece em momento *kairótico* e a evolução do mundo, inclusive a dos seres vivos, que acontece em tempo cronológico. O mundo sendo criado por Deus, conjuntamente com a criação do tempo, não é, portanto uma criação no tempo, mas uma criação do mundo com o tempo. Essa ação é realizada em um momento *kairótico* divino, que talvez não possa ser confrontada com os tempos cronológicos que configuram a evolução do mundo, mas que criação *kairótica* e evolução cronológica talvez possam ser relacionadas, pois ambas são em sentido último, coisas de Deus.

– Sobre a *kenosis* – Neste trabalho foram identificados três aspectos da *kenosis* divina:

- a) A *kenosis* teantrópica, representada pelo amor incondicional do Deus encarnado no tempo que dá sua vida por amor à suas criaturas, que do ponto de vista humano de Jesus, são nada mais nada menos que seus irmãos, pois assim são por ele denominados.
- b) A *kenosis* intratrinitária, representada pelas relações entre as pessoas divinas da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Cada pessoa respeitando e operando em unidade com as outras duas pessoas, seja na ação criativa no mundo, que pode ser entendida como a natureza primordial de Deus e pode ser identificada com a ação do Filho. Ou como a ação responsiva ao mundo, que pode ser entendida como a natureza consequente de Deus, que pode ser identificada como a ação do Espírito Santo. Essas ações são para a criatura o exemplo divino de relação.
- c) A *kenosis* divina original que talvez possa ser mais bem denominada de *kenosis cosmogônica*, representa a ação criativa que marca o início da relação de Deus com o mundo, ao ser este criado por aquele. Deus se autorrebaixa, ou se autoesvazia, ou se autodiminui para dar espaço para o mundo, mas nenhuma dessas palavras-ações significando algo

negativo ou pejorativo, indigno da grandeza de Deus. Ao contrário, essa ação original de Deus para com o mundo, a criação em sua totalidade, demonstra a altivez e o altruísmo divino, predicados exemplares para a humanidade. O próprio Deus em sua revelação constata que ele cria algo de bom e se regozija com isso.

– Sobre o Reino dos Céus – Para a criatura, o material e o espiritual, talvez não devam ser considerados como duas dimensões paralelas que jamais se encontram, mas como duas dimensões, que com o avanço criativo causado pela novidade cada vez mais se aproximam uma da outra até que possam chegar à unidade tornando-se uma só dimensão da criatura para com Deus. Essa dimensão pode ser chamada de eternidade, que é aquele estado em que a criatura adquire a conciliação do fluxo com a permanência, a eternidade como a apoteose do mundo, o Reino dos Céus. Nesta condição a criatura terá chegado a Deus e estará junto com Ele em seu coração, ela estará dentro d’Ele. Será o amor pleno de Deus refletido por meio de sua relação com a criatura plenificada.

Como segunda parte dessas considerações, no entender deste pesquisador, podem e devem aparecer algumas perguntas que seriam consideradas mais como aberturas desta pesquisa para trabalhos futuros, pois parafraseando o filósofo, “quanto mais se sabe, se sabe que menos se sabe”. Essas aberturas estão classificadas em dois tipos: as macroaberturas e as microaberturas, que são em última instância as dúvidas de fronteira entre religião e ciência, entre fé e razão. Elas não devem ter a extensão dos tópicos acima pelo motivo de que poderiam configurar novos desenvolvimentos que não cabem mais aqui em uma seção conclusiva.

Assim as macroaberturas são:

- Sendo Deus eterno, o que inclui ser Ele infinito, onde encontrar a finitude do universo?
- O universo está em expansão? Se estiver se expandindo, então estará tomando o lugar do que? Ou se expandindo para onde?
- Mas o universo então é finito ou infinito em sua localidade?
- A estas três questões acima a seguinte indagação poderia ser agregada. “Se o espírito cósmico é o Espírito *de Deus*, então o universo não pode se encarado como um sistema fechado. Tudo deve ser entendido como um *sistema aberto*, para Deus e o seu futuro” (Moltmann, 1993, p. 157).

Quanto às microaberturas ficam aqui apresentadas na forma de uma única reflexão múltipla, mas que talvez seja suficiente para conformar uma microabertura como tal: A filosofia do processo considera que o espaço vazio de ordem, de matéria organizada, de ocasiões atuais, representa o caos, o ambiente da “não coisa”. A ciência relativista, por sua vez, desconsidera o nada filosófico, pois para ela não existe o conceito de espaço vazio, quando se considera o espaço definido entre pontos coordenados. Então, o que está contido naquilo que por meio da ciência se considera como os espaços intra-atômicos, que poderiam ser considerados pela filosofia processual como um ambiente onde não existe a ordem, aquém da matéria organizada, da “não coisa”? O limite para ordem é o caos? Existe o caos dentro da ordem?

Nas derradeiras linhas deste trabalho se apresenta uma questão final para concluir estas considerações: Sendo Deus eterno e infinito em espírito, e o mundo finito (ou infinito) em matéria, se poderia dizer que existe um entrelaçamento dimensional entre eles por meio de uma interface espiritual-material? Os assim chamados pela ciência de, os campos de Higgs, seriam o que a teologia considera a ação de Deus no mundo, a sua revelação no tempo? Seria isto então aquela interface permeável por meio da qual se manifesta, em uma direção, a transcendência de Deus para com o mundo, que configura sua natureza primordial e na outra direção é manifestada a imortalidade objetiva das entidades atuais que configuram a imanência do mundo? Uma manifestação buscando atingir a eternidade de Deus, a realidade divina que dá sentido à vida?

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. 2. ed. Coleção Patrística; 7. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **A cidade de Deus**: Contra os pagãos. Parte II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. Comentário literal ao gênesis. In: **Comentário ao gênesis**. Coleção Patrística; 21. São Paulo: Paulus, p. 15-498, 2005a.
- _____. Comentário literal ao gênesis, inacabado. In: **Comentário ao gênesis**. Coleção Patrística; 21. São Paulo: Paulus, p. 593-643, 2005b.
- _____. **Confissões**. 3. ed. Coleção Patrística; 10. São Paulo: Paulus, 2006.
- AYALA, Francisco J. *Darwin's devolution: Design without designer*. In: RUSSELL, R. J; STOEGER, W. R; AYALA, F. J. (Ed.) **Evolutionary and molecular biology: Scientific perspectives on divine action**. Vatican; Berkeley: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, p. 101-116, 1998.
- BALTAZAR, Eulálio R. **God whitin process**. New York: Newman Press, 1970.
- BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BARTH, Karl. **The word of God and the word of man**. Brookline, MS: The Pilgrim Press, 1928.
- _____. **Church Dogmatics**, v. III: *The doctrine of creation*. Edinburgh: T&T Clark, 1961.
- BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- COBB JR., John B. Pontos de contato entre a teologia de processo e a teologia da libertação em matéria de fé e justiça. **Revista Caminhando**, v. 4, n. 1, p. 8-27, 2009. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/CA/article/viewArticle/1453>. Acesso em: 26 fev. 2011.
- COBB JR., John B.; GRIFFIN, David R. **Process Theology: An Introductory Exposition**. Louisville: The Westminster Press, 1976.
- COLLINS, Francis S. **A linguagem de Deus**: Um cientista apresenta evidências de que Ele existe. São Paulo: Editora Gente, 2007.
- DANILAS, Sergio. O conceito de tempo em Agostinho: Diálogo com a ciência de hoje. In: SANCHES, M. A. (Org.) Congresso de Teologia da PUCPR, 9, 2009, Curitiba. **Anais eletrônicos...** Curitiba: Champagnat, 2009, p. 46-55. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2009/>. Acesso em: 18 abr. 2012.

_____. **Religião e ciência: Diálogo em harmonia.** 2010. 49 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2010.

DANILAS, Sergio; SANCHES, Mario A. Em “A linguagem de Deus” de Francis Collins: uma análise crítica do *biologos* - uma visão de evolução teísta. In: **XVIII PIBIC Seminário de Iniciação Científica da PUCPR**, 2010, Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2010, artigo TE005. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/SEMIC18?dd1=3915&dd99=view>. Acesso em: 18 abr. 2012.

DENZINGER, Heinrich. ***El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres.*** 3. reimp. Barcelona: Editorial Herder, 1963, p. 31.

DIMITROV, Tihomir (Comp.). ***50 Nobel laureates and other great scientists who believe in God.*** Disponível em: <http://nobelists.net/>. Acesso em: 20 mar. 2012.

EINSTEIN, A. ***A teoria da relatividade especial e geral.*** Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

FERREIRA, Pedro M. G. ***A fé em Deus de grandes cientistas.*** Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2009.

FLORENSKIJ, Pavel. ***La columna y el fundamento de la verdad: Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas.*** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

GILBERT, C. M. ***Body, soul and bioethics.*** Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.

GILKEY, Langdom. ***Creationism on trial.*** Minneápolis: Winston Press, 1985.

GOULD, Stephen J. ***Rock of ages: Science and religion and the fullness of life.*** New York: Ballantines, 1999.

HAUGHT, John F. ***Mistério e promessa: Teologia da revelação.*** São Paulo: Paulus, 1998.

_____. ***Deus após Darwin: Uma teologia evolucionista.*** Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

HAWKING, Stephen W. ***Uma breve história do tempo: Do big bang aos buracos negros.*** 28. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. ***O universo numa casca de noz.*** 6. ed. São Paulo: ARX, 2004.

HEFNER, J. Philip. A Criação. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Ed.). ***Dogmática cristã***, v. I. São Leopoldo: Sinodal, p. 277-362, 1990.

HOUGHTON, John. *Where is God? Thinking in more than three dimensions*. In: STANNARD, R. (Ed.). **God for the 21st century**. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.

HUBBLE, Edwin P. *A relation between distance and radial velocity among extra-galactic nebulae*. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v.15, n. 3, p. 68-173, 1929.

JENSON, Robert W. O Deus Triuno. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Ed.). **Dogmática cristã**, v. I. São Leopoldo: Sinodal, p. 99-206, 1990.

JOÃO PAULO II. **Salvifici doloris**. Carta apostólica sobre o sentido cristão do sofrimento humano (1984). Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_po.html. Acesso em: 09 nov. 2012.

_____. **Evangelium vitae**. Carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana (1995). 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Message to the Pontifical Academy of Sciences*. In: RUSSELL, R. J; STOEGER, W. R; AYALA, F. J. (Ed.) **Evolutionary and molecular biology: Scientific perspectives on divine action**. Vatican; Berkeley: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, p. 2-10, 1998.

_____. **Fides et ratio**. Carta encíclica sobre as relações entre fé e razão (1998). 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

JONAS, Hans. **O princípio vida**: Fundamentos para uma biologia filosófica. Petrópolis: Vozes, 2004.

KÜNG, Hans. **O princípio de todas as coisas**: Ciências naturais e religião. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEWIN, Roger. **A evolução humana**. São Paulo: Atheneu, 1999.

MOLTMANN, Jürgen. **Deus na criação**: Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Trindade e reino de Deus**: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A vinda de Deus**: Escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ. Biblioteca Central. **Guia de normalização para trabalhos acadêmicos**. Curitiba, 2011. Disponível em: <http://www.pucpr.br/arquivosUpload/1237276711306867476.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2012.

RAHNER, Karl. *La hominización en cuanto cuestión teológica*. In: RAHNER, K.; OVERHAGE, P. **El problema de la hominización: Sobre el origen biológico del hombre**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

_____. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1997.

RAMSEY, Paul. **Fabricated man: The ethics of genetic control**. New Haven; London: Yale University Press, 1970.

ROLSTON, Holmes III. *Does nature need to be redeemed?* **Zygon**, v. 29, n. 2, p. 205-229, jun. 1994.

RUSSELL, R. J; WEGTER-McNELLY, K. *Ciência e teologia: Interação mútua*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (Org.). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola; UNESP, p. 45-63, 2003.

_____. *A lei natural e a ação divina*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon (Org.). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola; UNESP, p. 81-104, 2003.

SANCHES, Mario A. **Bioética: Ciência e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O diálogo entre teologia e ciências naturais*. **O mundo da saúde**. São Paulo: São Camilo, ano 31, v. 31, n. 2, p. 179-186, abr/jun, 2007.

_____. *A criação e o Cristo: Reflexões no âmbito da biologia e da teologia*. In: OLIVEIRA, P. E. de; TESCAROLO, R. (Org.). **Ensaio sobre ciência e fé**. Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012. Disponível em: <http://www.pucpr.br/circuloestudos/publicacoescirculo.php>. Acesso em: 28 jan. 2013.

SUSIN, Luiz C. **A criação de Deus: Deus e a criação**. São Paulo; Valencia: Paulinas; Siquem, 2003.

SEGUNDO, Juan Luís. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

TANNER, Kathryn. *Eschatology without a future*. In: POLKINGHORNE, J.; WELKER, M. (Ed.). **The end of the world and the ends of God: Science and theology on eschatology**. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, p. 222-237, 2000.

THEISSEN, Gerd. **Biblical faith: An evolutionary approach**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

TILLICH, Paul. **The spiritual situation in our technical society**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma teológica**. 2. ed. v.1, parte I. São Paulo: Loyola, 2003.

TOYNBEE, Arnold J. **A humanidade e a mãe terra**: Uma história narrativa do mundo. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

TOWNES, Charles H. **Making waves**: *masters of modern physics*. Melville: American Institute of Physics, 1995.

WEDER, Hans. *Hope and creation*. In: POLKINGHORNE, J.; WELKER, M. (Ed.). **The end of the world and the ends of God**: *Science and theology on eschatology*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, p. 184-203, 2000.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality**. Corrected edition. GRIFFIN, David Ray; SHERBURNE, Donald W. (Ed.). New York: The Free Press, 1978. Paperback edition, 1985.

ZÁK, Lubomir. **Kenosis de Deus e mistério da Igreja na teologia de Pavel A. Florenskij**. Texto oferecido para os alunos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR (2011), na disciplina Seminário Temático II: Fenomenologia do evento Cristo e do mistério da Igreja na mística oriental. Traduzido para a língua portuguesa pelo Prof. Marcio Luiz Fernandes. O original em italiano está disponível em: <http://www.passionisti.org/JoomlaOLD/sito/lasapienzadellacroce/2006/1/013-038.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2013.

ANEXO A – PROCESSO E REALIDADE

Apesar de estar na forma de anexo, o texto de Whitehead deve ser considerado como parte integrante e imprescindível deste trabalho. Ele dá consistência para a utilização da filosofia do processo como embasamento para a teologia do processo, por se tratar esta de uma teologia filosófica, conforme seus desenvolvedores. A parte 3.3 da dissertação foi dividida em três tópicos que apresentam o que este pesquisador entendeu como essenciais para o entendimento da filosofia do processo, mas sem hesitação fica aqui registrado que só uma leitura completa de *Processo e Realidade*, irá oferecer toda a riqueza de conteúdo dessa obra. Esse fato em si, justifica a presença aqui da tradução para a língua portuguesa do livro ***Process and Reality*** de Alfred North Whitehead. Edição corrigida. Editada por David Ray Griffin e Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978. Edição em brochura, 1985. Tradução de Sergio Danilas, 409 p.