

## **OUTRAS CRENÇAS, OUTRAS CONSCIÊNCIAS**

### **– A ERA DO “CISNE NEGRO”?**

TERESA TOLDY

Universidade Fernando Pessoa

*A lógica do Cisne Negro  
torna aquilo que não sabemos mais relevante  
do que aquilo que sabemos.*

(Taleb: 2007)

#### **RESUMO**

No seu livro intitulado “O Cisne Negro: O Impacto do altamente improvável”, Nassim Nicholas Taleb (2007), professor de “Ciências da Incerteza” na Universidade de Massachusetts, chama a atenção para a fragilidade do conhecimento humano moderno, baseado em observações associadas à ideia de uma regularidade construída sobre a repetição. Ora, basta o surgimento de um fenómeno raro, com impacto extremo e previsibilidade retrospectiva, para que as teorias se alterem. E, no entanto, na perspectiva de Taleb, a ciência (entendida aqui como um conhecimento com uma epistemologia própria) tende a ignorar o fenómeno ou a relegá-lo para o plano do “extraordinário”, da “exceção que confirma a regra”. Foi assim que, no seu dizer, foi preciso descobrir um cisne negro na Austrália (também poderia ter sido em Portugal!) para que se reconhecesse que os cisnes não são todos brancos. O cisne negro representa, no livro de Taleb, o fenómeno “desmancha-prazeres” das teorias: “uma única observação pode invalidar uma afirmação geral cuja origem se baseou em séculos de avistamentos de milhões de cisnes brancos” (Taleb, 2008: 15). “A lógica do cisne negro torna aquilo que não sabemos mais relevante do que aquilo que sabemos”, ou, dito de outra forma: expõe a “nossa cegueira relativamente à aleatoriedade” (idem: 17).

Esta comunicação, que se concebe como um olhar sócio-antropológico sobre novas formas de crença, pretende equacionar os “cisnes brancos” dos cânones do religioso, mas também da secularização, à luz de relatos de outras experiências e de novas formas de religiosidade. Adoptando uma atitude “agnóstica” face às mesmas, isto é, uma postura que nem as confirma como uma realidade em si, nem as infirma, aceitando, contudo, plenamente, a sua “verdade” para os sujeitos que por elas se deixam inspirar, procurar-se-á traçar um breve perfil dos “cisnes negros” avistados pelos “novos crentes” e das novas formas de racionalidade e de “senso comum” que as mesmas procuram introduzir. Questionar-se-á, por fim, se existirá ou não a tentação de transformar “o cisne negro” numa teoria dos “novos cisnes brancos”. Registe-se desde o início (para que não se criem falsas expectativas!) que este desiderato “pretensioso” se tornará realidade apenas ao nível de uma reflexão que pretende “deitar algumas achas para a fogueira” do debate em torno do tema que nos reúne aqui.

Mas comecemos por nos debruçar sobre a “teoria do cisne negro”, de Taleb...

## CISNES NEGROS – SINAIS DA INCAPACIDADE DE PREVER...

Deverá dizer-se desde o início que a obra reflecte o estilo de divulgação de literatura científica na qual os investigadores norte-americanos (ou radicados nos EUA, como é o caso de Taleb) são exímios. Mas o tom algo lúdico e, por vezes mesmo jocoso, não nos deve enganar: Taleb defende uma teoria interessante e relevante – a teoria da incerteza. Esta, na sua perspectiva, equivale a um acontecimento raro, imprevisível, face ao qual são possíveis duas atitudes: eliminar o extraordinário e centrar a atenção no normal (optando aquele que observa o fenómeno inusitado por estudar o usual e ignorar o raro) ou “analisar os extremos” (Taleb: 23), que desafiam e desarticulam a “platonicidade” (nas palavras do autor) que nos leva a procurar formas puras, bem definidas, em todas as áreas da realidade e do conhecimento, incluindo no que diz respeito às noções sociais (neste caso, no dizer de Taleb, a platonicidade revela-se na construção de utopias). O cisne negro aparece na “dobra platónica” (Taleb: 24), isto é, “na fronteira explosiva, onde a mentalidade platónica entra em contacto com a realidade confusa, em que o desfasamento entre o que sabemos e aquilo que pensamos que sabemos, assume proporções perigosamente elevadas” (ibidem). Ora, do seu ponto de vista, há algo de monstruoso no impulso para nos concentrarmos no que para nós faz sentido, o que o leva a concluir que “para viver no nosso planeta actualmente precisamos de muito mais imaginação que aquela que estamos preparados para ter.” E não só nos falta essa imaginação, como “reprimimos a imaginação dos outros” (idem: 26). Desengane-se, contudo, quem pensar que Taleb se satisfaria com uma infantilização da imaginação ou com versões narcóticas da mesma. No mesmo prólogo em que faz a afirmação supra-citada, acrescenta: “o futuro será crescentemente menos previsível, mesmo quando tanto a natureza humana como as ‘ciências’ sociais parecem conspirar para nos ocultar essa ideia” (Taleb: 27).

De facto, do que a obra de Taleb trata é de questões que se situam na área da filosofia das ciências ou do conhecimento, desde o conhecimento produzido nas ciências sociais, ao conhecimento das ciências experimentais. O autor identifica, então, as “enfermidades” da mente humana nessas diversas áreas, começando pela história, à qual atribui uma patologia que designa como o “trio da opacidade” (Taleb: 37) e que consiste: “a. (n)a ilusão da compreensão ou como todos pensam que sabem o que se passa num mundo que cada vez é mais complexo (ou aleatório) do que aquilo que julgam”; b. “(n)a distorção retrospectiva ou como apenas podemos avaliar questões depois de o facto ocorrer, como se as observássemos através de um espelho retrovisor (...)”; “c. (n)a sobreavaliação da informação factual e na falha das pessoas cultas e que constituem referências no plano intelectual, em particular quando criam categorias – quando ‘platonificam’” (ibidem). Ora, do ponto de vista de Taleb, este trio é revelador do desejo de eliminação da incerteza. Este desejo, por sua vez, conduz-nos a uma percepção errada da realidade: muitos dos acontecimentos históricos que constituíram viragens relevantes eram completamente inesperados, do ponto de vista do autor (ainda que os exemplos dados não sejam apodícticos: sabe-se hoje que o 11 de Setembro não constituiu uma surpresa total, isto é, que existiam informações de que haveria ataques terroristas, apesar de continuar a ser possível dizer que os alvos constituíram, de facto, uma surpresa. Tenho, contudo, noção de que Taleb consideraria esta afirmação reveladora de um raciocínio tipo “retrovisor”).

O desejo de eliminação da incerteza manifesta-se igualmente naquilo que Taleb designa como o pensamento típico do “mediocristão” (que não tem nada a ver com uma alusão ao cristianismo – “mediocristan” poderia traduzir-se por “mediocracia”, embora impossibilitasse o contraponto com o termo “extremistão”, criado pelo autor para designar a posição contrária!). O pensamento “mediocristão” é aquele cuja “lei suprema” é a seguinte: “Quando a amostra é grande, nenhum dado individual alterará significativamente o agregado ou o total” (Taleb: 66). Ora, do ponto de vista de Taleb, “no extremistão, as desigualdades são de tal ordem que uma única observação pode ter um impacto desproporcionado no agregado ou no total” (idem: 67). Parece, pois, óbvio que “a actividade do Cisne Negro” (idem: 69) se situe no extremistão. E esta exige uma mentalidade diferente, que nos permita evitar o erro da confirmação, a falácia narrativa, a cegueira perante os cisnes negros e a entrada no túnel de uma lista de cisnes negros demasiado específica. Aprofundemos, então, um pouco mais estes aspectos-chave da renovação da mentalidade, necessária para atender e fazer face aos fenómenos do extremistão, isto é, aos cisnes negros.

### **A) O “ERRO DA CONFIRMAÇÃO”**

Taleb identifica este erro com o centramento em segmentos da realidade que são seleccionados para a compreensão da mesma, generalizados e extrapolados para a interpretação dos elementos não conhecidos. Ao erro típico daquilo que o autor considera ser um “empirismo ingénuo” (Taleb: 94) contrapõe-se o “empirismo negativo” (idem: 95). Enquanto o primeiro se baseia na tendência para procurar dados que confirmam a nossa versão e visão de acontecimentos passados, aos quais chamamos “evidências”, o segundo consiste em reconhecer, antes de mais, que “um conjunto de factos corroborativos não constitui necessariamente uma prova” (ibidem), isto é, que nos podemos aproximar da verdade através de “dados negativos, não através da verificação” (ibidem). Assim, por exemplo, segundo Taleb, se vemos alguém matar, podemos saber que é criminoso, mas, se não vemos uma pessoa matar, não podemos garantir que ela é inocente. O empirismo negativo dirá que “mil dias não podem provar que temos razão, mas um dia pode provar que não a temos” (ibidem).

### **B) A “FALÁCIA NARRATIVA”**

Leva-nos a enganarmo-nos com histórias que respondem à nossa necessidade de tornar acontecimentos inesperados e desconhecidos menos inesperados e menos desconhecidos, estabelecendo umnexo eventualmente forçado ou artificial entre eles. A angústia do desconhecido e a perplexidade perante acontecimentos sobre cujo desencadear nos sentimos impotentes, conduz-nos, no dizer de Taleb, à tendência posterior para os enquadrar numa narrativa que permita atribuir-lhes um fio condutor, capaz de reduzir o nível de ansiedade causado pelos mesmos. O autor apresenta como exemplos desta estratégia o romance, a história, o mito ou o conto. Todos eles nos poupam “à complexidade do mundo e protegem-nos da sua aleatoriedade” (Taleb: 111). E acrescenta: “Os mitos atribuem uma ordem à desordem da percepção humana e ao ‘caos da experiência humana’” (ibidem).

## C) A “CEGUEIRA PERANTE OS CISNES NEGROS”

Curiosamente, Taleb considera que a falácia narrativa nos leva, também, uma vez reconhecida a existência de cisnes negros, a associá-los sobretudo ao sensacional e exótico. Assim, podemos dividir os “cisnes negros” em dois grupos: o primeiro é o dos “cisnes negros narrados” (Taleb: 120), isto é, daqueles que estão presentes no nosso discurso. O outro é o dos cisnes negros de que ninguém fala, “porque fogem aos parâmetros tradicionais”. São “aqueles que teríamos vergonha de discutir em público, porque não parecem plausíveis” (ibidem). Como a tendência do pensamento humano, na perspectiva de Taleb, é para aprender através da repetição (cf. Taleb: 121), e os cisnes do segundo grupo fogem aos padrões, os eventos que não se repetem serão preponderantemente ignorados antes da sua ocorrência ou sobrestimados depois de ocorrerem, o que acaba por levar à “platonificação” destes cisnes negros e à cegueira perante novos cisnes negros.

## D) A “DISTORÇÃO SILENCIOSA”

Vale a pena retomar aqui uma história relatada por Taleb, para ilustrar a ideia de que a história nos esconde os cisnes negros: “Há mais de dois mil anos, o orador romano, cultor das belas-letas, pensador, estóico, manipulador-político e (geralmente) um virtuoso cavaleiro, Marcus Tullius Cícero, contou a seguinte história: um certo Diágoras, não crente nos deuses, foi confrontado com umas tábuas de pedra onde haviam sido pintados os retratos de um grupo de adoradores que rezaram e sobreviveram a um naufrágio. O que estava subentendido neste gesto era que as orações protegem os homens do afogamento. Diágoras perguntou: ‘Onde estão os retratos dos homens que rezaram e se afogaram?’ Os adoradores afogados, estando mortos, teriam grande dificuldade em contar a sua experiência a partir do fundo do mar. Isto pode levar o observador incauto a acreditar em milagres” (Taleb: 149). A distorção silenciosa consiste, então, segundo Taleb, num enviesamento que nos leva a não ver a diferença entre aquilo que vemos e aquilo que existe (Taleb: 150). Esta distorção, quando aplicada às nossas tomadas de decisão, leva-nos a ver as consequências óbvias e mais visíveis das nossas opções, mas não as menos óbvias, que podem ser as mais relevantes (cf. Taleb: 161). Quando aplicada à interpretação da existência, pode conduzir a um “enviesamento antropomórfico” (Taleb: 168) que nos leva a considerarmo-nos particularmente ditosos por termos vivido ou sobrevivido a determinado acontecimento ou a uma sucessão de acontecimentos. O problema desta ingenuidade está, do ponto de vista de Taleb, no facto de não vermos senão o jogo a partir do ponto de vista daquele que ganha e não de todos os participantes no jogo:

se olhar para a população de jogadores principiantes tomada como um todo, pode ter praticamente a certeza de que um deles (embora não saiba antecipadamente qual) terá resultados admiráveis por pura sorte. Assim, a partir *do ponto de referência* da coorte inicial, não é nada de especial. Contudo, a partir do ponto de referência daquele que ganha (e que – e isto é crucial – não toma em consideração os perdedores), uma longa sucessão de vitórias parecerá algo demasiado extraordinário para se explicar apenas com a sorte (Taleb: 170).

Do ponto de vista do nosso autor, esta aleatoriedade da realidade “enfraquece” a noção do “por causa”, muitas vezes proposta pelos cientistas. E tira uma conclusão algo angustiante:

Temos de aceitar a natureza difusa do conhecimento ‘por causa’, por muito enjoados que isso nos deixe (e provoca, de facto, enjoos remover a ilusão analgésica da causalidade). Repito que somos animais que procuram explicações, com tendência para achar que tudo possui uma causa identificável e que agarram na mais evidente como sendo *a* explicação. Contudo, poderá não existir nenhum *por causa* visível; pelo contrário, frequentemente não existe nada, nem mesmo o espectro de uma possível explicação. (Taleb: 171)

## E) A ENTRADA NO “TÚNEL”

Taleb considera que o ser humano, no seu processo de conhecimento, tem tendência para se concentrar num número limitado de fontes de incerteza bem definidas, como se fizesse uma lista de cisnes negros demasiado específica (em detrimento de outros cisnes negros ainda menos prováveis) (cf. 86). Essa atitude corresponde àquilo que ele designa de “falácia lúdica” ou de “incerteza do marrão” (Taleb: 181) e que caracteriza a “domesticação da incerteza”, associando-a ao jogo: o cálculo das probabilidades corresponderia à versão académica da falácia lúdica, versão essa que Taleb zurze, por considerar que, “na vida real não se conhecem as probabilidades, é preciso descobri-las, e as fontes de incerteza não estão definidas à partida” (ibidem).

Não nos interessará aqui (melhor, não teremos espaço nem tempo) aprofundar todos os aspectos da teoria do “cisne negro” – seria interessante explorar a parte do livro de Taleb dedicada aos “antídotos” contra, isto é, às formas de tentar reagir ao seu aparecimento. Gostaria, contudo, de retomar o penúltimo capítulo do livro, intitulado “A incerteza do falso” e dedicado ao que o autor considera ser “uma ramificação da falácia lúdica”: “a falácia lúdica *redux*” (Taleb: 361). Sei que, ao mencionar esta teoria, no contexto deste colóquio, corro o risco de “abrir a caixa de Pandora”. Por isso, limitar-me-ei a apresentar a teoria de Taleb, procurando aplicá-la, depois, a novas formas de crença, em relação às quais gostaria de deixar algumas questões em aberto. O autor é particularmente crítico face às tentativas de aplicação da lógica da física, nomeadamente, da física quântica, aos fenómenos políticos e sociais. Numa passagem particularmente corrosiva, Taleb pergunta-se:

Alguém pode explicar-me porque deveria preocupar-me com partículas subatómicas que, de qualquer forma, convergem para uma gaussiana? As pessoas não têm como prever quanto tempo permanecerão felizes com os objectos recentemente adquiridos, quanto tempo durarão os seus casamentos, como irão revelar-se os seus novos empregos e, no entanto, referem as partículas subatómicas como ‘limites à previsão’. Ignoram um mamute espedado à frente deles em favor de algo que nem um microscópio lhes permitiria ver (Taleb: 363).

Quase no fim da obra, Taleb deixa clara a sua convicção de que o seu pensamento se alicerça na “crença de que não é possível passar dos livros para os problemas” e que é necessário “passar dos problemas para os livros” (Taleb: 365), embora reconheça que esta atitude será fatal para muitos intelectuais de carreira... É que, na sua perspectiva, um académico não deveria ser uma ferramenta da biblioteca para construir outra biblioteca”... (ibidem). E cita Popper, a este propósito, dizendo que, para este, os problemas filosóficos estão sempre enraizados fora da filosofia,

são-lhe exteriores (cf. idem: 366). Poder-se-ia dizer que o discurso epistemológico de Taleb, inspirado (no seu dizer) por Popper, desemboca numa ética do pensamento: “o meu antídoto para o Cisne Negro é justamente não deixar vulgarizar o meu pensamento. Mas para além de evitar ser um tolo, esta atitude deverá também estar em conformidade com um certo protocolo relativo ao modo de agir – não na forma de pensar, mas na forma de converter o conhecimento em acções e descobrir qual o valor do saber” (Taleb: 367).

## **À PROCURA DE CISNES NEGROS DAS E NAS CRENÇAS?**

Que relação terá a teoria do “Cisne Negro” com o tema que nos ocupa aqui: “outras crenças, outras consciências”? Antes de mais, será necessário recorrer à teoria com parcimónia e sem precipitações. Seria demasiado fácil identificar novas formas de crença ou novas experiências feitas por seres humanos com “cisnes negros” (pense-se, por exemplo, nos fenómenos relatados por indivíduos que afirmam ter sido abduzidos). Falta a essas experiências uma característica óbvia dos fenómenos “cisne negro”: estes não contemplam experiências intransmissíveis ou fenómenos não amplamente constatados (o resultado da lotaria, a perda de um avião, uma ruptura familiar inesperada, um atentado não são experiências inefáveis, de confirmação ambígua ou “por provar”). Além disso, será difícil comprovar o cariz radicalmente novo de experiências religiosas frequentemente sincréticas, portanto, constituídas por “reciclagens” de elementos de religiões ou formas de religiosidade já existentes (pense-se, por exemplo, num certo “exótico kitsch” constituído por importações a-críticas de formas e símbolos religiosos do Extremo Oriente, associadas a interpretações de uma ciência supostamente “alternativa”, à venda nas livrarias de grandes superfícies).

De que nos servirá, então, a teoria do “Cisne Negro”? Penso que nos poderá ser útil para questionar alguns “vícios epistemológicos” em contexto científico e académico (para utilizar a linguagem de Taleb!). Retomemos, então, alguns dos pontos nevrálgicos da teoria do autor.

### **A) “AQUILO QUE NÃO SABEMOS É MAIS RELEVANTE DO QUE AQUILO QUE SABEMOS”**

Interessante que Taleb não só considera que há mais coisas que não sabemos do que coisas que sabemos. Também considera que as que não sabemos são mais relevantes, porque é de lá que vêm os “cisnes negros”. Seria pertinente aplicar este raciocínio não só à ciência (que já vive bastante dele, pelo menos, da consciência de que a necessidade de avançar na investigação se deve ao vasto mundo para conhecer), mas também à teologia, abrindo-a, nomeadamente, à descoberta da relevância de novas experiências religiosas, com novas linguagens, abrindo-a à abordagem antropológica: para descrever a consciência religiosa interessará mais o discurso normativo daquilo que “a religião é” ou a multiplicidade de formas como as pessoas a vivem e a predisposição para o surgimento de formas nunca vistas? O mais curioso de todas estas movimentações de redescoberta e revivalismo religioso está, provavelmente, no facto de todas, ainda que de formas

diferentes, desmentirem claramente a tese da “morte de Deus”, ou, se quisermos, de uma forma mais lata, da “morte da religião” nas culturas ocidentais. Mas tal não significa que as “categorias platonizantes” que utilizamos para interpretar o religioso e o secular sejam completamente adequadas para compreender as dinâmicas pós-modernas da religião – podemos estar a utilizá-las “ao espelho retrovisor”.

Por outro lado, a compreensão de que o que está para lá do que conhecemos é muito mais e mais relevante do que aquilo que conhecemos não deverá ceder à tentação de identificar como “cisnes negros” todas as formas exóticas de expressão religiosa *tout court*, como já mencionei, ou todas as reinterpretções das tradições religiosas, como se, subitamente, houvesse um sentido para além do sentido, que tivesse permanecido oculto e se revelasse agora, que as instituições religiosas teriam ocultado aos simples fiéis por diversos motivos: desde o desejo de esconderem as fraquezas dos representantes das religiões, até ao intuito de ocultarem práticas menos recomendáveis (ou simplesmente “humanas”) dos fundadores: pense-se, a título de mero exemplo, no êxito do livro de Dan Brown, “Código da Vinci”, que, retomando de forma classificada por Umberto Eco como “digna de um alfarrabista”, textos apócrifos e lendas medievais relacionadas com Maria Madalena e Jesus Cristo, fez todo um enredo para “provar” que Jesus Cristo teria tido uma vida afectivo-sexual como qualquer mortal, deixando sucessão. Outros escritores, com fôlego e verve diferentes, exploram interpretações subjectivas ou literalistas dos textos sagrados, retirando deles significados que, na sua perspectiva, provarão os efeitos nefastos das religiões, desde a sua origem, ao seu percurso na história, chegando à actualidade.

“Aquilo que não sabemos é mais relevante do que aquilo que sabemos”: coloca-se-me uma outra pergunta ainda. Quererá isto dizer que tudo quanto sabemos se torna irrelevante quando o “cisne negro” aparece ou quererá dizer também que continua em aberto a possibilidade de reequacionar o que sabemos à luz do desvelamento de algo que não sabíamos? E esta questão surge-me, novamente, quando novas formas de expressão religiosa ou novos conhecimentos científicos (mais adiante explicarei por que motivo, nesta frase, menciono tanto experiências religiosas como conhecimentos científicos!) assumem a pretensão de revogação de todo o conhecimento anterior, ou de todas as formas de consciência existentes anteriormente. Parece-me que o apelo àquilo que outros autores considerarão a “revisão crítica do raciocínio moderno” não significará, automaticamente, a renúncia à racionalidade, como se a objectividade “tivesse peste”, para utilizar as palavras de Marvin Harris (1974: 209), que prossegue a sua crítica, num tom obviamente irónico, dizendo, a propósito dos movimentos que designa como a “Consciência III”: “A finalidade é exprimir a consciência, demonstrar a consciência, alterar a consciência, aumentar a consciência, ampliar a consciência, tudo menos objectivar a consciência” (ibidem).

## **B) O “ERRO DA CONFIRMAÇÃO” ASSOCIADO À “FALÁCIA NARRATIVA”**

Este erro identificado, como vimos, com a tendência para compor narrativas de interpretação retrospectiva, a partir de elementos já conhecidos da realidade, ou a partir de uma selecção dos novos elementos, de forma a conseguir “reconstituir o puzzle”, que também pode estar associado a uma selecção dos “cisnes negros” narrados, para “esconder”, ou ignorar os “cisnes negros que

temos vergonha de discutir em público”, tanto poderá constituir uma tentação da ciência, de todas as ciências, apostadas num discurso e numa prática centradas no modelo do “mediocristão”, que recusa a relevância dos fenómenos extremos e dissonantes para a interpretação e a “descrição média” da realidade, eliminando-os das amostras, pode ter o seu contraponto na recomposição narrativa existente nos relatos de conversão ou de revelações, “novas” e “velhas”. Nesta matéria, recorro como uma ilustração possível deste tipo de raciocínio a esmagadora maioria dos relatos que analisei num outro texto (Toldy, 2009) no qual os indivíduos procuravam explicar os fenómenos alegadamente ovniológicos que tinham presenciado ou em que haviam sido envolvidos como fazendo parte de um plano estabelecido por mentes superiores (identificadas por alguns com entes divinos também) para revelar uma mensagem. Cito, em concreto, uma passagem de um testemunho no qual a pessoa implicada escreve:

Um dia, numa das minhas crises existenciais fiz-me constantemente a pergunta: ‘onde é que eu erre, o que é que fiz de errado?’ Por mais voltas que desse à cabeça, não encontrava resposta. Eu até era boa pessoa, não tinha grandes pecadilhos. Então tomei uma decisão muito importante. Fosse o que fosse, estava tudo perdoado, as minhas falhas humanas e a quem me tivesse magoado. A partir daquele dia, o meu passado não existiria, porque ele de facto não existia, estava morto. Eu despir-me-ia completamente do meu ego, ele nunca mais teria oportunidade de ser ouvido. Partiria completamente do zero como uma criança, na mais pura inocência. E é este perdão que me leva a um grande avanço espiritual. Eu estava a libertar-me de todas as condicionantes que a sociedade me tinha imposto. O meu coração estava livre. (Toldy, 2009: 244-245)

### **C) OS SENTIMENTOS “RELIGIOSOS” ACALMAM A ANGÚSTIA DO CISNE NEGRO?**

A pergunta pelo papel alienante ou emancipatório da religião tem séculos, como sabemos, e continua a animar debates actuais, diria mesmo, readquiriu pertinência sobretudo a partir dos anos noventa, quando grandes movimentos sociais estiveram associados a convicções religiosas (basta pensarmos no movimento sindicalista “Solidariedade”, na Polónia). De facto, seria mais correcto dizer que a falácia da universalidade da secularização da sociedade (coisa diferente da secularização do Estado, como é óbvio) se manifestou desde os anos setenta, nas teologias políticas e da libertação. Actualmente, assistimos à reentrada da religião no debate cultural e político, em grande parte, na sequência do 11 de Setembro e de todas as formas de fundamentalismos (islâmico e cristão) que ele manifestou e desencadeou. Mas, paralelamente a este recrudescimento das religiões “instituídas”, assiste-se, também, como já mencionado, ao recrudescimento de crenças religiosas alternativas, nas quais “o desejo de tocar o transcendente” se traduz em visões, sensações e sentidos que parecem pretender, simultaneamente, trazer o corpo para uma interpretação espiritualista da religião e, por outro lado, transcender as maleitas do corpo, através de práticas de exorcização dos limites que continuam a sinalizar a caducidade inquietante do ser humano.

Contudo, penso poder falar-se ainda de uma outra movimentação de redefinição e reconfiguração do religioso: aquela que está patente em formas de conciliação, articulação e, eventualmente, “transmigração” da ciência e da religião, num processo de polinização cruzada. Gostaria de

distinguir aqui dois tipos destas novas formas de “religiosidade”: aquelas que associam manifestações de seres extra-terrestres (em descrições com um aparato linguístico científico) a novas formas de messianismo, por um lado, e aquelas que se apresentam na reinterpretação científica da religião, por outro. Este último aspecto merecerá atenção numa secção à parte, com a qual desejo encerrar, colocando algumas questões.

Começemos, então, pelas reconfigurações do messianismo, agora com o aparato científico associado à ovniologia e aos relatos de experiências de contacto e de abdução. Como disse atrás, estas não correspondem a fenómenos tipo “cisne negro”, dada a dificuldade existente até agora em reunir consenso na comunidade científica em torno da sua veracidade objectiva (não gostaria de contestar a veracidade que elas têm para os sujeitos que as vivenciam, obviamente). Se menciono aqui estas experiências é porque me parece que elas se situam numa tensão entre “o erro da confirmação” e a “falácia narrativa”, isto é, são rejeitadas liminarmente por uma ciência ocupada em conservar intactos os cânones estabelecidos, mas são resgatadas por uma narrativa que procura dar um sentido (numa lógica de olhar pelo retrovisor) a uma sequência de fenómenos que poderão ser aleatórios.

Desse ponto de vista, podemos considerar que as narrativas de abduções, avistamentos e contactos, ao serem interpretadas, concretamente, em chave religiosa (nos testemunhos que analisei no texto a que já fiz referência, a descrição das experiências é frequentemente equiparada a uma revelação do sentido do Universo, produzindo uma grande tranquilização nos indivíduos que a recebem) podem constituir uma forma de reduzir a angústia causada pela incerteza de se estar perante um cisne negro ou não (incerteza resultante da concomitância do inesperado, característica dos cisnes negros, e do inefável ou não comprovado por outros, que nega o perfil de cisne negro a esses acontecimentos). Se tivesse (e soubesse!) de os interpretar psicanaliticamente, era provável que pudesse dizer que talvez a sua colocação numa chave narrativa, e de tipo científico, seja uma forma de tentar negar o cisne negro, isto é, de tentar enquadrar o inesperado e, em alguns casos, provavelmente, o grotesco, o terrível, numa chave simultaneamente redentora e “contemporânea”, isto é, científica, como se estivéssemos perante um “messianismo científico”, ou um messias proveniente de um contexto científico mais avançado do que o nosso.

## **D) A CIÊNCIA LEGITIMADORA DA RELIGIÃO?**

Gostaria, por fim, de fazer referência às versões, diria, “eruditas” de interpretação científica da religião. Alguns autores estabelecem a relação entre as suas convicções científicas e as convicções éticas ou teológicas a partir da física e da química quântica, que consideram desestabilizadora, corrosiva, para a compreensão do universo como algo mecânico, fechado, previsível, baseado em leis imutáveis. Tomemos o exemplo da obra – interessantíssima – de Lothar Schäfer (Professor de química e de física na Universidade do Arkansas). Na obra “In Search of Divine Reality” [orig. 1997] (traduzida para português com o título “Em busca da realidade divina: A Ciência como fonte de Inspiração” [2003], na colecção sob os auspícios do CTEC), mais concretamente, no Epílogo e Sinopse, com o sugestivo título: “Acerca dos fundamentos da metafísica no subtrato de aparência mental da realidade física”, Schäfer afirma que “a base do mundo material é

não-material”, visto que “as propriedades das coisas são determinadas por ondas quânticas – amplitudes de probabilidades que transportam relações numéricas, mas são desprovidas de massa e de energia”, de tal forma que a realidade tem uma aparência “ondulatória”, isto é, os átomos que constituem a matéria não têm forma, embora as coisas que eles constituem a tenham e “as partes constituintes da matéria, as partículas elementares, não sejam reais no mesmo sentido que as coisas reais que constituem” (Schäfer: 151). Deixadas a si próprias, as partículas “existem num mundo de possibilidades”, isto é, “quando não são observadas” estão “nenhures” (ibidem). Ora, na perspectiva da física quântica, tal significa que a ordem visível se baseia no caos e que são os princípios mentais (“relações numéricas, formas matemáticas, princípios de simetria”) que organizam o universo: existe, pois, uma mente ordenadora. No dizer de Schäfer, “abriu-se uma janela para o mundo das ideias de Platão” (idem: 152), um mundo aberto, e não fechado, como o da ciência mecanicista.

Schäfer dá um passo em frente e argumenta:

que o universo seja de aparência mental e não comunique com a mente humana – o órgão a que está aparentado – não é provável. Efectivamente, uma das faculdades mais fascinantes da mente humana é a sua capacidade de ser inspirada por fontes desconhecidas – como se fosse sensível a sinais de origem misteriosa (ibidem).

Do seu ponto de vista, a base do conhecimento é tripla. As suas premissas são “a experiência da realidade, o emprego da razão, e a confiança em certos princípios não-rationais e não-empíricos – o pressuposto da permanência e da identidade, da factualidade, da causalidade e da indução” (Schäfer: 153). E estes princípios têm origem num “programa de sistema da mente autoconsciente” (ibidem), de acordo com o qual a mente humana ecoa, Schäfer diz mais: “é uma extensão”, da aparência mental da natureza, participando na sua ordem. A certeza dos princípios epistémicos da mente humana (científica) deriva da sua ligação à “aparência mental da realidade” (ibidem).

Daqui deriva, de acordo com Schäfer, uma nova fundamentação para a ética: destruída a ordem social baseada em mitos e explicações religiosas, emerge uma nova autoridade: “a autoridade da mente” (ibidem). A fundamentação “mentalista” da ética reside, pois, no correspondente, relacionado com as decisões acerca do bem e do mal, dos princípios epistémicos que nos dão o sentido do verdadeiro e do falso e que recebem a sua “certeza” da “mente autoconsciente”. O nosso autor considera que, enquanto estes últimos “estabelecem a certeza da *identidade, permanência, factualidade, causalidade*”, os primeiros estabelecem a certeza da “*responsabilidade, moralidade, honestidade*” (Schäfer: 154). E conclui: “é possível acreditar que a mente é a concretização da potencia universal, uma manifestação da essência do universo, seja qual for o nome que demos a essa essência. Por conseguinte, *uma vida boa, em termos éticos, está em harmonia com a natureza da realidade física*” (Schäfer: 155).

O passo seguinte está no reconhecimento do carácter “animista” deste “pacto entre a mente humana e o substrato de aparência mental do universo” (Schäfer: 146). Aqui, Schäfer refere-se explicitamente ao carácter “consolador” deste “animismo moderno”:

fornece um lar aos desabrigados, recupera o sentido da vida sem sentido. O seu conforto reside na confiança de que não foi sem razão que fomos equipados com uma mente. Eis o ‘*sonho do milénio*’ tornado realidade: já mensagens maravilhosas que esperam pelos que optam por ouvir (Schäfer: 147).

Não “cisnes negros”, mas sim uma mensagem de participação numa ordem cósmica, não “uma lotaria gigante”, mas sim “a realização da *potentia universal*” (Schäfer: 148). Esta “espiritualidade da ciência” explica, inclusivamente, Deus, mais constituiu-o, de novo, numa necessidade. Não numa necessidade para colmatar medos e impotências, mas sim “numa necessidade lógica”, resultante da “natureza transcendente do universo” descoberto pela física quântica.

## QUESTÕES FINAIS

Como dar o salto epistemológico entre a religião e a ciência?

Significará este salto um retrocesso à pré-modernidade, isto é, a uma “indistinção” dos saberes, a uma interpretação unívoca da realidade? Seguir-se-á a uma pan-interpretação teológica da realidade, típica da Idade Média (na qual a teologia era a “rainha de todas as ciências”) e a uma pan-interpretação científica da realidade na qual Deus não foi encontrado na ponta do bisturi, uma outra pan-interpretação na qual a ciência explica a própria religião e o próprio transcendente, à luz da noção de uma “mente que governa uma matéria”, que, surpreendentemente, porque não parece confirmar a regularidade típica da noção de ciência moderna, porque parece poder ter um comportamento arbitrário, “apela” à existência de uma mão que lance os dados?

Pretender-se-á substituir a religião pela física? Ou a física por uma versão física da religião?

Poder-se-á falar da linguagem científica aplicada à religião como mais uma linguagem analógica como qualquer outra linguagem que procure nomear, aproximar de nós, o que é transcendente, a par da estética, por exemplo, ou mesmo da ética?

Estará a interpretação “científica do religioso” a produzir um efeito de retrovisor, isto é, uma falácia narrativa?

Como conciliar a interpretação mentalista da ética com a liberdade humana?

E uma última questão: se conseguirmos encontrar Deus na ponta de um bisturi de um neurocirurgião ou num laboratório de física quântica, será por isso que acreditaremos? É pelo facto de conhecer a neurofisiologia da paixão que me apaixono por alguém? É por conhecer a fisiologia do desejo que desejo?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARRIS, M. (1974). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

SCHÄFER, L. (2003). *Em busca da realidade divina. A Ciência como fonte de Inspiração*. Lisboa: Ésquilo.

TALEB, N. N. (2007). *O Cisne Negro. O impacto do altamente improvável*. Lisboa: Dom Quixote.

TOLDY, T. (2009). “Olha-nos, segue-nos e verás algo nas estrelas”: Apontamentos sobre leituras de “experiências de avistamento” em chave religiosa, in: Fernandes, J. (org.). *De Outros Mundos: Portugueses e extraterrestres no século XX*. Lisboa: Planeta Editora, pp. 225-260.