VIDA NOVA

Colin Brown

Filosofia e Fé Cristã



FILOSOFIA & FÉ CRISTÃ

Um Esboço Histórico
desde a Idade Média
até o Presente.

COLIN BROWN

edições
VIDA NOVA

Copyright © 1968 Inter-Varsity Press
Título do original: *Philosophy & The Christian Faith – A Historical Sketch the Middle Ages to the Present Day*

1ª edição: 1983
Reimpressões: 1985, 1989
2ª edição: 1999

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486, São Paulo-SP
04602-970

Proibida a reprodução por quaisquer
meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos,
fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados, etc.), a não ser em citações breves
com indicação de fonte.

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

ISBN 85-275-0100-7

Tradução • GORDON CHOWN
Revisão • JÚLIO PAULO T. ZABATIERO
Capa • EDMILSON F. BIZERRA

CONTEÚDO

Introdução 9
1 A Filosofia Medieval 13
I As Raízes do Pensamento Medieval 13
Agostinho e a igreja primitiva 13
A filosofia grega 15
II A Metafísica 16
III Anselmo e o Argumento Ontológico 17
IV Tomás Aquino 19
As Cinco Vias 21
A doutrina da analogia 23
V A Relevância da Filosofia Medieval 24
Duas abordagens à verdade na religião 24
A relevância histórica de Aquino 25
2 Da Reforma até a Era do Iluminismo 31
I O Berço do Pensamento Moderno 31
II Os Reformadores e Seus Sucessores 33
Lutero 33
A Reforma fora da Alemanha 33
A Filosofia e os Reformadores 34
III O Racionalismo 37
Descartes 38
Espinosa 40
Leibniz 41
Pascal 42
IV O Empirismo 44
Locke 44
Berkeley 46
Hume 47
V Os Deístas Ingleses e Seus Oponentes 51
O reavivamento da teologia natural 51
O deísmo cético 53
Respostas ao Deísmo 54
VI O Iluminismo e o Ceticismo no Continente Europeu 56
Rousseau 56
Voltaire 57
Lessing 58
Kant 61

O Fermento do Século XIX 77
Schleiermacher 78
Vida e Obras 78
A abordagem de Schleiermacher 79
Comentário 80
Hegel e o Idealismo 82
O Idealismo 83
Hegel 84
O progresso do Idealismo 86
Kierkegaard 87
Vida e Obras 87
A Verdade e o Cristianismo 88
O Ateísmo e o Agnosticismo 91
Feuerbach 91
Marx e o Materialismo Dialético 92
Nietzsche 93
Comte e o Positivismo 95
Mill e o Utilitarismo 96
Peirce, James e o Pragmatismo 97
Darwin e a evolução 98
Tendências na Teologia 100
A teologia liberal 101
Reações católicas 105
A erudição conservadora 107

A Filosofia e a Fé no Século Vinte 115
O Positivismo Lógico e a Análise Lingüística 116
O Positivismo Lógico 116
A reação 118
A linguagem religiosa 119
O Existencialismo 122
Pano de fundo e caráter 122
Bultmann 125
Tillich 128
O Novo Radicalismo 133
O reavivamento do radicalismo 133
Bonhoeffer 134
Honest to God 137
A escola da Morte de Deus 142
O Espectro mais Amplo 144
A Filosofia Secular Britânica: Wittgenstein, Moore e Russell 144
O Humanismo 146
Três Pensadores independentes: Otto, Buber e Teilhard de Chardin 148
O Neo-Tomismo 155
A Filosofia e a Teologia Reformada 156
Cornelius Van Til 156
Karl Barth 159
Francis Schaeffer 164

5. Pós-escrito: O Cristão e a Filosofia 183
I Lições do Passado 183
O caráter incompleto dos sistemas filosóficos 183
Os Perigos de aliar a fé cristã por demais estreitamente com um sistema filosófico específico 184
A teologia natural 185
A revelação e a história 188
II O Valor e a Tarefa da Filosofia da Religião Cristã 193
O valor da filosofia 193
A tarefa da filosofia da religião 194
Uma Nota sobre Livros 197
Apêndice: **O Marxismo e a Fé Cristã**, por Richard Julius Sturz 207

INTRODUÇÃO

O relacionamento entre a filosofia e a fé cristã não poderia, por nenhum esforço da imaginação, ser descrito como um casamento ideal. Nem é ideal, nem, a rigor, um casamento. Há muitos cristãos que consideram o interesse pela filosofia como um flerte dúbio e perigoso. E talvez a maioria dos filósofos profissionais hoje tenha dúvidas sérias quanto à respeitabilidade de fazer a corte à crença religiosa. Ficamos com uma ligação tênue, sustentada por encontros esporádicos e dolorosos. Quando as duas partes se encontram, o resultado parece ser, por demais freqüentemente, ou uma série de acusações amargas da parte dos filósofos, ou uma série de fracas tentativas da parte dos crentes no sentido de remendar as coisas de modo negligente. E mesmo quando estes últimos conseguem convencer alguns dos filósofos, muitas vezes parece que o fazem ao preço de transigir com a fé.

Na realidade, no decurso de todas as eras, amigos bem-intencionados de ambos os lados têm advertido contra qualquer união. Na igreja primitiva, havia aqueles como Justino Mártir (c. 100 - c. de 165)[1] e Clemente de Alexandria (c. de 150 - c. de 215)[2] que asseguravam seus leitores que muitos pagãos tinham sido levados à religião verdadeira através da filosofia, e que a filosofia era para os gregos aquilo que o Antigo Testamento era para os judeus. Tais sugestões, no entanto, foram varridas por escritores como Tertuliano (c. de 160 - c. de 220)[3] que rejeitaram seus argumentos, indicaram que a filosofia freqüentemente era a raiz da heresia, e que a sabedoria mundana sem a fé nunca poderia trazer os homens a um conhecimento de Cristo.

À primeira vista, talvez pareça que Tertuliano tivesse o Novo Testamento do lado dele. O apóstolo Paulo advertiu seus leitores colossenses: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo."[4] À igreja em Corinto indicou que "visto como, na sabedoria, aprouve a Deus salvar aos que crêem, pela loucura da pregação"[5] Cristo é, não somente nossa santificação e redenção, mas também nossa sabedoria.[6] Se voltamos ao Antigo Testamento, não conseguimos achar filosofia no sentido normal do termo. Falta, igualmente, no ensino de Jesus.

Além disto, seria fácil multiplicar exemplos de recriminação dos filósofos. Veremos uma suficiência destes exemplos no decurso do livro. A partir de tudo isto podemos ser tentados a tirar a conclusão de que a história da filosofia da religião é a história deste

padrão que se repete, de protestos, acusações e contra-acusações. Embora variem os detalhes dos argumentos, o padrão global permanece sendo quase igual. E, se houver qualquer conclusão que se possa tirar, seria de que este tipo de discussão não leva a lugar algum.

Procurar safar-se do debate, no entanto, não é tão fácil assim. Nem o crente nem o filósofo descrente pode fazer assim sem atrair sobre si a acusação do obscurantismo intelectual. A filosofia é uma disciplina intelectual que se ocupa com a natureza da realidade e as investigações dos princípios gerais do conhecimento e da existência. Embora o apóstolo Paulo rejeite filosofias estranhas, deve ser reconhecido que a fé cristã inevitavelmente levanta perguntas filosóficas que sondam a base em que faz suas reivindicações. Por que cremos em Deus? Como sabemos? Quais são a natureza e a situação lógica de declarações religiosas? Como o cristianismo se compara com outras formas de crença e teorias acerca do mundo? Do outro lado, se a filosofia se preocupa com a realidade e a verdade, não pode virar as costas às questões religiosas. Nenhum buscador genuíno da verdade será desanimado pelo barulho e fúria da oposição. A longo prazo, o que conta não é o volume do barulho feito pelos diferentes partidos, mas se as idéias correspondem à realidade.

O alvo deste livro é fazer um levantamento dos principais pensadores e movimentos intelectuais do pensamento ocidental nestes últimos mil anos, tendo em vista uma demonstração de como afetam a crença cristã. Foi escrito do ponto de vista de quem está profundamente comprometido com a fé cristã. Mas não tem sido minha intenção, em primeira instância, participar da polêmica e da apologética. Não procurei construir um trabuco que abatesse a totalidade da oposição com um só tiro. Os trabucos são instrumentos reconhecidamente ineficazes, especialmente quando o alvo requer uma pontaria perfeita. Ao invés disto, procurei analisar para o estudante e o leitor geral os fatores principais que têm produzido o atual clima intelectual. Inevitavelmente, semelhante empreendimento compartilhará dalgum aspecto do caráter de um *Quem é Quem*. Este é intencional. Diferentemente do original daquela obra, no entanto, não me refreei de comentar as fortalezas e fraquezas, segundo o meu modo de ver, da respectiva pessoa ou movimento.

Embora existam numerosas histórias da filosofia secular, estudos pormenorizados de uma ou outra personalidade ou movimento, e algumas introduções valiosas aos problemas da teologia filosófica, há séria falta de livros que procuram oferecer uma visão geral da história da filosofia até ao dia presente e do seu relacionamento com o cristianismo. E mesmo aqueles que abrangem parte deste campo parecem estranhamente inconscientes da Reforma e da teologia bíblica, e da relevância destas à filosofia da religião. Esta obra é uma tentativa no sentido de preencher esta lacuna.

As dificuldades de semelhante empreendimento são óbvias demais. Precisa evitar ser demasiadamente técnico para o leitor geral que acaba de aventurar-se na matéria. Deve, no entanto, ser suficientemente detalhado para ter utilidade para o estudante que está enfrentando dificuldades genuínas e que procura diretrizes positivas. Todas as disciplinas acadêmicas têm seu próprio jargão, e a filosofia é pior do que muitas. Além disto, num panorama geral como este, o tratamento deve ser altamente seletivo e breve. Se o leitor geral deve dalguma maneira ter orientação, a obra inevitavelmente tem de seguir aquilo que já foi alcunhado de padrão próximo-filósofo-por favor.

Mesmo assim, para a maioria de nós, semelhante padrão não deixa de ter algum valor. Quer gostemos, quer não, não podemos deixar de formar algumas impressões globais, e algumas informações e orientações são melhores do que nenhuma. Nem todas as pessoas têm acesso a bibliotecas grandes, o tempo livre para ir lendo aos poucos a totalidade da

história da filosofia ocidental, nem sequer, logo de início, o conhecimento técnico para decidir o que está procurando e para saber onde achá-lo. Muitas pessoas ouviram falar de nomes tais como Kant, Hume, Aquino, Kierkegaard, e constantemente encontram termos tais quais empirismo, racionalismo, existencialismo e positivismo lógico, e elas querem saber qual o significado deles e como afetam o cristianismo. É para tais pessoas que este livro foi escrito. Espera-se que sirva de andaime — que dê ao leitor acesso a uma área de trabalho que doutra forma talvez lhe fosse inacessível. Uma vez chegado ali, e capacitado para trabalhar por conta própria, pode jogar fora o andaime.

O que tenho procurado fazer é escolher uma seleção daqueles pensadores e movimentos que *ou* têm tido algo de importante para dizer, *ou*, bem ou mal, têm exercido uma influência que ainda hoje se sente. (Às vezes os dois coincidem, às vezes, não). Em cada caso, baseei meu relato na minha própria leitura e pesquisa. Este fato muitas vezes me obrigou a deixar os trilhos bem pisados dos manuais mais antigos e a incluir matéria que às vezes é negligenciada, e a oferecer interpretações que diferem das familiares. Para ajudar o leitor geral que deseja achar um itinerário, e para o estudante que talvez se ocupe somente com certas seções deste relato, não hesitei em atribuir rótulos a todas as seções e sub-seções principais deste relato.

No meu emprego de fontes, o seguinte plano me pareceu melhor. Onde quer que seja possível, o leitor é referido a fontes primárias do autor em epígrafe. Nem sempre são as melhores edições ou traduções críticas. Parecia mais importante referir o leitor à edição mais fácil de obter e de ler, de modo que pudesse seguir o pensamento por si mesmo, ao invés de recomendar-lhe uma obra que talvez seja acessível somente nas profundezas de uma biblioteca universitária. De modo geral, referências cruzadas a discussões eruditas têm sido reduzidas ao mínimo. Como todo autor, tenho uma dívida enorme para com estas fontes. Agi assim, porém, para não tornar mais difícil uma matéria que já apresenta suficientes dificuldades para o não-especialista. Mesmo assim, procurei remediar esta deficiência na *Nota Sobre Livros* bem no fim deste panorama.

As histórias da filosofia não são normalmente projetadas para serem lidas do começo ao fim, na cama, e esta não tem necessariamente a finalidade de ser lida consecutivamente. A atenção é concentrada em quatro fases principais. Uma olhada nas páginas do índice informará o leitor o que foi incluído em cada fase. A ênfase principal recai em interpretações diferentes da filosofia e da fé cristã desde a Reforma até ao dia presente. O capítulo I, no entanto, contém um breve esboço da filosofia medieval. Este foi deliberadamente limitado ao arcabouço mínimo por causa de razões de espaço e porque a maioria dos leitores naturalmente tem mais interesse no pensamento mais recente. Foi incluído, não obstante, parcialmente porque a filosofia medieval é importante por direito próprio, parcialmente porque estabelece o padrão para grande parte do pensamento posterior, e parcialmente porque o pensamento medieval ainda tem algum valor hoje. Quer queiramos, quer não, cada geração é afetada por aquilo que houve antes. Uma das coisas mais interessantes no estudo da história da filosofia é a descoberta de quantas idéias que vêm vestidas de modernas já foram testadas (e respondidas) há muitas gerações.

Resta-me agradecer aos muitos amigos que fizeram comentários sobre este manuscrito e que deram seu precioso tempo à discussão de vários tópicos, especialmente os docentes e a diretoria da Tyndale Press e meu colega em Tyndale Hall, o Rev. A.C. Thiselton. Gostaria de agradecer ao Editor do *Church of England Newspaper* pela permissão de fazer uso da matéria que originalmente escrevi numa crítica literária de *Objections to Humanism* que veio a lume pela primeira vez nas suas colunas; bem como ao Editor do *Theological Students' Fellowship Bulletin* pela permissão de fazer uso de matéria que foi

publicada ali pela primeira vez, acerca de Paul Tillich e as tendências da teologia do século XIX. Alguns dos tópicos levantados ao discutir Karl Barth também aparecem no meu estudo mais pormenorizado *Karl Barth and the Christian Message.*

---

1. *Apology,* 5, 46.
2. *Stromateis,* i. 5, 20.
3. *On the Proscription of Heretics,* vii
4. Colossenses 2:8
5. 1 Coríntios 1:21
6. 1 Coríntios 1:30

1.

A FILOSOFIA MEDIEVAL

A filosofia não começou na Idade Média, mas a Idade Média é um bom ponto onde começar um relato da filosofia e da fé cristã. Entre outras coisas, uma e outra começaram a se levar a sério como nunca antes! Nos primeiros séculos da igreja, os pensadores individuais tinham alternadamente flertado com a filosofia, ou a tinham denunciado.[1] Na Idade Média, dificilmente havia qualquer pensador importante que não levasse a sério a filosofia. Para o bem ou para o mal (e, por vezes demais, era o último) as idéias filosóficas entraram no fluxo sangüíneo da teologia medieval e esta, por sua vez, afetou a vida e o pensamento do cristianismo em eras posteriores.

Não é exagero dizer que um pensador tal como Tomás de Aquino tem mais influência agora, através dos seus escritos e do seu impacto sobre o catolicismo em geral, do que tinha durante a sua vida. A diferença entre a teologia reformada e a teologia católica é devida, não em pequena medida, à atitude diferente que cada uma adota diante da filosofia.[2]

Muitas das perguntas formuladas e respondidas pelos pensadores medievais haveriam de determinar o percurso do pensamento europeu durante os séculos vindouros. Algumas delas ainda estão conosco hoje. Deus existe? Como sabemos? Qual prova temos? Neste capítulo olharemos algumas das várias respostas que foram dadas a estas perguntas na Idade Média. Mas, em primeiro lugar, procuraremos obter uma vista geral do período como um todo e examinaremos algumas das suas personalidades destacadas.

I AS RAÍZES DO PENSAMENTO MEDIEVAL

Agostinho e a igreja primitiva

Segundo algumas estimativas, a Idade Média começou cerca do século X d.C. Num sentido mais lato, no entanto, a Idade Média abrange os mil anos desde o século V até o século XV. Tem raízes na igreja primitiva e se estende até a era da Renascença e da Reforma.

Na igreja primitiva, havia um tipo de relacionamento de amor e ódio com a filosofia secular. O pai eclesiástico Justino Mártir (morreu c. de 165), que falava grego, tinha sido um estudioso da filosofia por muito tempo antes de tornar-se cristão. Mesmo então, continuou usando o pálio, o manto do filósofo, proclamando que a fé cristã era "a única filosofia fidedigna e proveitosa"[3]. Argumentou que o Logos (Palavra ou Razão) divino já

iluminara pensadores tais quais Sócrates para enxergarem os erros do paganismo[4]. A conclusão lógica de semelhante iluminação era o cristianismo. O escritor latino Tertuliano (c. de 160 - c. de 220), do outro lado, denunciou a filosofia como raiz de toda heresia,[5] e insistia que a sabedoria deste mundo, era vã. Os pais alexandrinos Clemente (c. de 150 - c. de 215)[6] e Orígenes (c. 185-254) foram além de Justino no seu respeito para com a filosofia clássica. Orígenes empregava idéias platônicas para reinterpretar a gama total do ensino cristão sobre Deus, Cristo e a salvação.[7]

Enquanto estes debates estavam sendo levados a efeito num nível mais ou menos intelectual, batalhas estavam sendo travadas no nível do homem da rua, primeiramente com o gnosticismo e depois com o maniqueísmo. Dizia-se que o gnosticismo foi a aguda helenização do cristianismo, i.é., que era uma forma de cristianismo pervertida por idéias filosóficas gregas estranhas.[8] A erudição mais recente, no entanto, está inclinada a ver nele uma confusão de idéias religiosas, tiradas, geralmente, do judaísmo, das idéias do oriente próximo, da filosofia popular e do cristianismo.[9] Era o equivalente, na igreja primitiva, de seitas tais como as Testemunhas de Jeová e a Teosofia. O gnosticismo começou a ser ultrapassado pelo maniqueísmo no século III. Seu fundador foi Mani (c. de 215-275), e seus ensinos se baseavam num suposto combate primevo entre a luz e as trevas. As curas oferecidas por tais seitas, para os males do mundo e a salvação da alma, dependiam principalmente do escape desta última da prisão que é o corpo. Tudo quanto era material era mau; somente o espiritual era bom. O remédio deveria ser achado numa variedade de soluções, desde a posse de senhas e de conhecimento até o ascetismo e o vegetarianismo.

O pensador mais destacado deste período inicial foi Agostinho (354-430), o piedoso Bispo de Hipona na África do Norte. Agostinho não foi sempre um cristão. Nos seus anos anteriores, cometera mais pecados do que a maioria dos homens. Além disto, tinha sido diletante em mais filosofias do que a maioria. Não foi, porém, a filosofia que lhe trouxe a paz com Deus, nem deu um significado à vida para ele. Foi seu encontro com Cristo.[10] Sua conversão — que ele mesmo narra nas suas *Confissões,* sua autobiografia, um dos maiores clássicos espirituais de todos os tempos — não somente transformou sua vida, como também reenergizou seu pensar.

Até que ponto o pensamento posterior de Agostinho foi colorido pelas idéias filosóficas do seu tempo ainda é questão de debate entre os estudiosos. Mas foi a Palavra de Deus na Escritura a influência principal sobre ele. A partir da sua conversão, Agostinho dedicou-se a aplicar a Escritura às questões correntes do dia[11].

Com os maniqueus (aos quais antes pertencera) Agostinho debatia o problema do mal. Contra o conceito deles de que havia um princípio maligno eterno que se opunha a Deus, Agostinho argumentava que Deus era o único criador e sustentador de todas as coisas. O mal era uma privação do bem. No caso do homem, o mal surgiu do abuso da liberdade que Deus lhe dera. Com os pelagianos (que argumentavam que o homem podia e devia ficar de bem com Deus pela prática do bem) Agostinho debatia o livre arbítrio. A experiência e a revelação cristã demonstravam que o homem já estava por demais perdido no pecado para poder ajudar-se a si mesmo. Somente Deus poderia deixar o homem de bem consigo mesmo e libertá-lo das conseqüências dos seus próprios pecados. Contra os pagãos, que culpavam a influência "corruptora e debilitadora" do cristianismo pela queda de Roma diante das hordas invasoras do norte, Agostinho escreveu *A Cidade de Deus*. Foi a primeira tentativa de fazer uma filosofia cristã da história. Ali, Agostinho procurou analisar as tendências operantes nos negócios humanos. Via o reino de Deus como o alvo de toda a história.

Freqüentemente tem sido dito que tanto o catolicismo quanto o protestantismo têm sua origem em Agostinho. O primeiro obtém dele (mas não exclusivamente dele) seu alto conceito da igreja e dos sacramentos. O último segue Agostinho na sua visão da soberania de Deus, da perdição do homem no pecado e da graça de Deus que é o meio exclusivo para trazer a salvação ao homem. Assim como ocorre a todos os ditados fáceis, esta declaração acerca de Agostinho simplifica demais. Há, certamente, católicos hoje que compartilham do ponto de vista de Agostinho acerca da salvação e protestantes que não compartilham dele. Seja como for, porém, foi de Agostinho mais do que de qualquer outro teólogo individualmente que o pensamento medieval recebeu seu arcabouço teológico de idéias. Mesmo quando pensadores posteriores alteraram a pintura dentro do quadro, o arcabouço com que começaram foi a teologia da igreja primitiva em geral e a de Agostinho em particular.

A filosofia grega

Uma raiz do pensamento medieval que se esticava para ainda mais longe no tempo passado foi a filosofia grega. Quase quatro séculos antes de Cristo, o filósofo ateniense Platão (427-347 a.C.) tinha ensinado que o mundo que vemos com nossos olhos e tocamos com nosso corpo era, na realidade, apenas um mundo de sombras. Era uma cópia do mundo eterno de Formas espirituais, que a alma pura poderia atingir através da contemplação filosófica.[12] Os pensadores gregos que o seguiram poderiam atacar, modificar ou popularizar o ensino de Platão, mas a influência deste último continuou quase sem redução no decurso dos séculos. Filo (c. de 20 a.C. - c. de 50 d.C.), o pensador judaico de Alexandria, adaptou este ensino ao judaísmo. O platonismo permeava o ensino dos teólogos cristãos de Alexandria, Clemente (c. de 150 - c. de 215) e Orígenes (c. de 185-254).

No século III d.C., Plotino (c. de 205-269) desenvolveu o que veio a ser conhecido como o neo-platonismo. Era uma crença no Ser Último que subjaz toda a experiência. Neste Ser, é vencida toda a distinção entre o pensamento e a realidade. O Ser Último é conhecido por um método de abstração — ao dizer aquilo com que *não* tem semelhança. Mediante este Caminho de Negação são removidos todos os não-essenciais. O Ser Último é conhecido através de uma experiência mística profunda e interior.

Além das várias formas do platonismo, o pensamento medieval foi também profundamente influenciado por Aristóteles (384-322 a.C.), sendo que muitas das suas obras foram traduzidas para o Latim no século XII. Platão acreditava num mundo de Idéias ou Formas espirituais que tinham relacionamento entre si, sobre as quais havia a Forma do Bem. Este era o mundo real. Aristóteles acreditava, por contraste, que as idéias existiam somente à medida em que eram expressadas nos objetos individuais. Além disso, ele se interessava pelos tipos diferentes de *causas* que produziam as coisas.[13] Para o mundo como um todo, Aristóteles acreditava que havia uma Causa Prima que é o Motor Imovido de todas as coisas.[14] Aristóteles também tinha profundo interesse pela ética e pela lógica, e seus escritos sobre os dois assuntos influenciaram profundamente a posteridade.

O platonismo infiltrou-se na igreja medieval mediante sua influência sobre teólogos individuais e através de neo-platonistas tais como o Pseudo-Dionísio.[15] O corpo principal dos escritos de Aristóteles não se tornou geralmente disponível aos estudiosos até o fim do século XII. No Interim, porém, algumas das idéias de Aristóteles foram absorvidas e transmitidas pelo estadista-filósofo Boécio (c. de 480 - c. de 524), do século VI. Boécio no auge do seu poder, foi acusado de traição e executado. Enquanto estava na prisão,

escreveu sua obra mais famosa, *Do Consolo da Filosofia*, que descreve como a alma pode subir acima da adversidade e atingir uma visão de Deus através da contemplação filosófica. Em séculos posteriores, veio a ser um manual clássico da filosofia. Talvez mais relevante, no entanto, foi seu plano (apenas parcialmente cumprido) de traduzir para o Latim as obras de Platão e Aristóteles, seus comentários filosóficos e obras originais sobre a lógica. Estas obras não somente ajudaram a conservar a cultura da antigüidade clássica; também ajudaram a formular o vocabulário e perguntas filosóficas da Idade Média ainda futura.

Um dos fatos menos importantes da história, ainda conservados vivos pelos historiadores e os curiosos, é o fato de que *Do Consolo da Filosofia* foi traduzido para o idioma anglo-saxônico pelo rei Alfredo. Isto, pelo menos, demonstra que a Idade Média não era de completo obscurantismo conforme às vezes popularmente se imagina. Mesmo assim, permanece o fato de que o colapso do Império Romano antigo foi acompanhado por um declínio da atividade intelectual. Quando esta última foi revivificada no século XI, seguiu os caminhos demarcados por homens tais como Agostinho e Boécio. Seu alvo era a busca da verdade última. Os mapas que empregava ao longo do caminho eram fusões daqueles que tinham sido desenhados antes pelos teólogos da igreja e pelos filósofos do mundo antigo.

II. A METAFÍSICA

As generalizações são, notoriamente, enganadoras. Mas se uma delas puder ser permitida a esta altura, é que o pensamento da Idade Média posterior caracterizava-se pelo interesse pela metafísica ao invés de pela física. De modo geral, as grandes mentes da Idade Média não se interessavam pelo universo físico por amor a ele mesmo: estavam interessadas pela realidade que, segundo acreditavam, subjazia a ele. Não se preocupavam demasiadamente com as questões científicas a respeito dos fenômenos naturais. O que atraía seu interesse era o relacionamento entre o natural e o sobrenatural.

Este fato revelava-se de muitas maneiras. Uma era o interesse escolástico pelas questões teológicas com um matiz filosófico. O escolasticismo — o termo emprega-se com referência àquelas escolas de pensamento medievais que se preocupavam com a definição e sistematização do modo cristão de entender a realidade — preocupava-se, acima de tudo, com os relacionamentos entre Deus e o mundo. Escolásticos diferentes tinham abordagens diferentes. Não havia um sistema único com aceitação geral. Mas, quer olhemos para Anselmo, quer para Aquino (o que faremos, dentro em breve), compartilham do mesmo interesse em fazer perguntas de qualidade última e em relacionar a crença cristã com o pensamento racional.

Outro modo de o interesse medieval pela metafísica revelar-se foi nos debates interminâveis acerca da natureza das coisas, e seu modo de relacionar-se umas com as outras. Quando falamos acerca da *bondade*, ou até mesmo talvez acerca da cor *verde*, há uma coisa tal que seja *bondade*, ou a *verdidão* (um *universal*, no jargão técnico) que existe além de coisas particulares, e acima delas? Ou a *bondade* e a *verdidão* existem somente em objetos específicos? Se for assim, quer dizer que, quando empregamos tais termos, não passa de um modo de falar? Talvez até mesmo queira dizer que boa parte da nossa linguagem de todos os dias seja questão de conveniência, e que, na realidade, não há entidades reais que correspondam a muitas das nossas palavras que parecem tão sólidas, respeitáveis e significantes?

Os pensadores medievais diferiam muito entre si quanto às respostas que davam. Os *realistas*[16] seguiam a Platão em sustentar que os *universais* eram reais. As coisas que vemos e tocamos realmente são cópias de arquétipos eternos que, dalguma maneira, as trouxe à existência. Os *nominalistas*[17] adotaram o ponto de vista oposto. Rejeitavam totalmente a idéia de *universais*. Acreditavam que não existia a *bondade* ou a *verdidão* à parte das coisas boas ou verdes, e que todas as tais palavras gerais e abstratas eram meramente um modo de falar. Os *conceptualistas*[18] seguiam o caminho do meio. Adotavam o ponto de vista de Aristóteles, de que os *universais* pertencem, de fato, ao âmbito do pensamento; mas também representam alguma coisa que realmente existe e que dá unidade à diversidade do mundo da nossa experiência. É um ponto de vista nem tão forçado nem tão cético como o dos seus rivais, e que coincidia mais com o bom-senso.

Debates acerca de tais questões foram se alastrando pelos séculos afora. Fizeram muita coisa para dar à filosofia medieval sua reputação, não inteiramente merecida, de obscuras minúcias em excesso. Na realidade, tais debates não estão totalmente removidos das preocupações da filosofia lingüística dos nossos próprios dias. O relacionamento entre o pensamento e a linguagem, de um lado, e seus objetos, do outro lado, era, e continua sendo, um estudo importante que vale a pena. Mesmo assim, é justa a queixa contra boa parte da filosofia medieval que, a despeito da sua alegada preocupação com a verdade eterna, negligenciava as verdades centrais da revelação. Esta acusação não se aplica totalmente, conforme demonstra prontamente uma leitura em primeira mão de Anselmo e partes de Aquino. Há, mesmo assim, muita coisa na queixa que é desagradavelmente verdadeira.

O pensamento medieval era uma mistura curiosa da fé cristã e da filosofia pagã. A igreja tinha o monopólio da erudição, e a maioria dos filósofos medievais era de clérigos. Eram amadores no sentido de serem não-profissionais, e no sentido de a praticarem por amor a ela. A igreja tinha herdado do seu passado, as suas Escrituras, e escritores tais como Agostinho. A partir deles, aprendia e ensinava as doutrinas de Deus, da criação e da salvação. Herdou também, no entanto, boa dose de filosofia grega. E muitas das suas melhores mentes se ocupavam em atualizar a igreja e produzir uma síntese das duas. Argumentos e conceitos gregos eram usados para defender idéias cristãs, e *vice-versa*. Não é nada mais do que natural que o resultado freqüentemente fosse uma confusão. É difícil distinguir qual foi a conseqüência mais desastrosa: a distorção da doutrina cristã que teve idéias não-cristãs impingidas sobre ela, ou o fato de que, quando tais idéias foram atacadas por críticos posteriores, estes acreditavam que tinham liqüidado o próprio cristianismo.

O pensamento grego deixou sua marca não somente no conteúdo como também na forma de boa parte dos escritos medievais. Ao passo que Agostinho era direto, pessoal e bíblico, os escritos posteriores medievais eram freqüentemente lógicos, porém formais, eficientes, porém totalmente áridos. Este fato é aplicável, em vários graus, aos dois pensadores medievais que mais contam na teologia filosófica de hoje, Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino.

III. ANSELMO E O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

De certas maneiras Anselmo (c. de 1033-1109) pode ser considerado parte da conquista da Inglaterra pelos normandos. Italiano de nascimento, finalmente veio a ser Abade de Bec na Normândia e Arcebispo de Cantuária. Na história do pensamento, no entanto, Anselmo é lembrado principalmente por causa de duas coisas. Uma é sua obra importante

sobre a expiação, *Por Que Deus Se Tornou Homem*, na qual procurou demonstrar a lógica da expiação. Com base naquilo que sabemos pelas Escrituras acerca do caráter de Deus e do pecado do homem, pôs-se a demonstrar a necessidade interior de por que Cristo veio e morreu.

A outra coisa pela qual Anselmo é lembrado é seu argumento ontológico.[19] Aqui, procurou desenvolver uma demonstração lógica da existência de Deus. Descreve Deus como sendo *Aquilo que é maior do que qualquer coisa em que se pode pensar*. Usualmente pensa-se no seu argumento como sendo uma tentativa de deduzir a existência de Deus a partir desta *idéia* do ser mais perfeito. Não pode ser negado que as pessoas têm mesmo semelhantes idéias na mente, acerca de um ser perfeito. Como, pois, tal idéia poderia ter chegado ali se não existisse tal ser? Se fosse meramente uma idéia da mente e não existisse realmente, não seria o ser o mais perfeito. Ser destituído, pois, da qualidade da existência significaria que o ser não era perfeito.

Colocar o argumento desta maneira é, sem dúvida, simplificá-lo demasiadamente. A maioria dos modos de declará-lo, no entanto, dá a impressão de um truque de prestidigitação. A alguma altura da explicação, o ouvinte sente que está sendo regalado com pouco mais do que um jogo de palavras. Mesmo assim, o argumento tem fascinado algumas das maiores inteligências da história. Algumas, tal como Descartes[20] e Leibnitz,[21] o reformularam e o adaptaram para ajustar-se às suas próprias filosofias. Outros, tais como Aquino e Kant,[22] têm procurado refutá-lo. Nos seus próprios dias, outro monge, Gaunilo de Marmoutiers na França, escreveu uma resposta chamada *Em Prol do Bobo*. Nela, argumentou que poderia imaginar as ilhas mais perfeitas, mas isto não significaria que existiam. Anselmo ficou assim motivado para elaborar ainda mais o seu argumento.

O debate não morreu de modo algum, até mesmo hoje. A maioria dos filósofos britânicos porém, está disposta (com razão, na minha opinião) a descartar o argumento, conforme é declarado, por duas razões. De um lado, meramente definir uma coisa não quer dizer que existe. As definições não nos contam nada acerca da realidade, a não ser que sejam confirmadas pela observação. O argumento, portanto, cai por terra por este motivo, se *Aquilo que é maior do que qualquer coisa em que se pode pensar* for meramente a definição de uma idéia. Do outro lado, para fazer funcionar o argumento, a existência tem que ser tratada como uma qualidade. A existência, porém, não é uma qualidade que um objeto pode possuir ou não, lado a lado com outras, mas mesmo assim, ainda continuar a estar ali. Um objeto ou existe, ou não está ali de modo algum. Este fato é bem ressaltado pela comparação célebre, feita por G.E. Moore, entre as duas frases: "Alguns tigres mansos não rugem" e "Alguns tigres mansos não existem". A última frase é um contrasenso. Mas, a fim de inculcar sua lição, o argumento tem de tratar a existência como qualidade que transforma a *idéia* do ser mais perfeito em realidade.[23]

Se porém, estas objeções afundam o argumento conforme é comumente entendido, ainda é possível que deixem incólume o argumento de Anselmo propriamente dito. Karl Barth, pois, argumentou num comentário brilhante sobre a obra de Anselmo, linha por linha, que a intenção de Anselmo não era comprovar a existência de Deus somente através da razão, sem qualquer apelo à experiência e à revelação cristã. Seu argumento visava demonstrar que não podemos racionalmente negar o Deus vivo uma vez que saibamos quem Ele é — o ser mais perfeito.[24]

Segundo as interpretações usuais, Anselmo estava se permitindo um pouco de teologia natural. Estava procurando comprovar a existência de Deus sem apelar à fé e doutrina cristãs. Estava procurando algum terreno comum onde tanto o crente e o descrente poderiam ficar de pé, na esperança de conquistar este último, convencendo-se que a crença em

Deus não era uma ilusão. Era uma linha de abordagem procurada de diferentes maneiras por muitos dos contemporâneos e muitos outros no decurso dos séculos. Sua atitude é: Comprove primeiro, e depois poderá crer. Adota um tipo de processo de dois passos na apologética. O primeiro passo é empregar a filosofia para lançar os alicerces; o segundo passo é introduzir a fé cristã com base nos argumentos filosóficos. A dificuldade é que, se falhar o primeiro passo, o segundo passo é deixado pendurado a esmo, e ficamos com dúvidas quanto à existência de bons motivos para dar este passo.

Neste estudo, teremos motivos para olhar repetidas vezes esta visão geral da filosofia. Já sugerimos que, no caso das interpretações usuais do argumento ontológico, não é realmente convincente. Teremos, também, motivo para perguntar se semelhante linha de abordagem geralmente é convincente ou certa em qualquer tempo, e se não há, porventura, outras maneiras, que sejam mais válidas, de considerar a filosofia e a fé cristã.

Se for correta a interpretação que Barth deu de Anselmo, então Anselmo estava procurando fazer exatamente isto. Sua obra não era uma peça de teologia natural, de modo algum. O objeto do exercício não era descobrir provas racionais e objetivas para as coisas que acreditamos pela fé. Deus é conhecido na experiência mediante o encontro pessoal. O alvo da filosofia é entender em profundidade a natureza desta experiência.

A abordagem geral de Anselmo é resumida numa frase célebre que imediatamente precede seu argumento ontológico: *Credo ut intelligam* ("Creio a fim de que entenda").[25] Não se trata de comprovar primeiro e então crer. Não podemos acreditar em verdades teológicas por razões não-teológicas. Pelo contrário, é somente quando encontramos pela fé o Deus vivo que temos condições de entender a verdade da fé cristã. A tarefa da teologia filosófica é examinar as implicações deste fato. Assim faz, para o benefício tanto do crente quanto do descrente, para capacitá-los a ver como estão as coisas. Nem é uma alternativa à fé, nem um atalho até ela. É mais como uma tentativa de deixar a fé avaliar a sua posição.

É claro que a última palavra ainda não foi dita a respeito de Anselmo. É possível que a interpretação que Barth fez do argumento ontológico requeira modificação ou até mesmo rejeição completa. Mas isto, por si só, não excluiria o conceito da filosofia e da fé que acaba de ser esboçado. Pois esta abordagem básica à verdade foi compartilhada pelos reformadores, pelos puritanos e pelos evangélicos de modo geral, até aos dias de hoje. No decurso deste estudo, argumentaremos que esta abordagem era adotada na Bíblia. Mas não foi compartilhada por Tomás Aquino e pela grande hoste de pensadores católicos que o seguiu.

IV. TOMÁS DE AQUINO

As obras de Anselmo foram relativamente poucas em número e de reduzido volume. O caso de Tomás de Aquino é diferente. Tudo que dizia respeito a ele era grande. Nos seus dias de estudante, seu corpo avantajado mereceu-lhe a alcunha de "boi mudo". Nos anos posteriores, seus escritos volumosos, maciços no escopo bem como no peso, ganharam para ele o título de *Doutor Angélico*. Sua influência foi tão profunda que, em tempos mais recentes, tem sido chamado o *Doutor Geral* da Igreja Católica.

Como Anselmo, Aquino era um italiano. Viveu, porém, uns bons cem anos mais tarde. Nasceu em 1225, e morreu em 1274. A despeito dos esforços da família para dissuadí-lo — esforços estes que chegaram ao ponto de aprisioná-lo no castelo da família — Tomás entrou na ordem dominicana. Estudou teologia e filosofia com Alberto Magno e ensinou por certo tempo juntamente com ele em Colônia. O restante da sua vida foi dedicado ao

estudo, escrever, e a ensinar em vários centros de erudição na Europa. Era uma vida dedicada à defesa e propagação intelectuais da fé, conforme ele a entedia.

Suas duas obras principais são duas enormes *Sumas,* ou compêndios de teologia e filosofia. *A Suma contra os Gentios* foi projetada para ser manual para os missionários. A *Suma Teológica* (cuja mais recente edição crítica alcança sessenta volumes[26]) tem sido descrita como "a realização máxima da sistematização teológica medieval e a base aceita da teologia católica romana moderna".[27] Outro escritor a chamou de lago para onde fluíram muitas correntes, e do qual foram tiradas muitas correntes, mas que não é uma nascente.[28]

Estes vereditos são justos. A *Suma Teológica* dificilmente tem rival quanto ao tamanho, eficiência e apresentação sistemática. A obra inteira é dividida em questões que, por sua vez, são subdivididas em artigos. Cada um destes começa com uma declaração das possíveis objeções ao argumento que Aquino vai fazer. Segue-se, depois, uma declaração da autoridade ou evidência sobre a qual Aquino vai basear seu argumento. É somente a esta altura que começa a dar sua resposta. Finalmente, oferece certo número de argumentos menores que visam eliminar o restante das objeções.

A originalidade de Aquino, porém, não se acha tanto em quaisquer introspecções novas dele próprio como na sua capacidade de produzir uma síntese brilhante do pensamento prévio. Seu pensamento é uma liga formada pelo ensino da Bíblia, as tradições da igreja e a filosofia, especialmente a de Aristóteles, que tinha sido recentemente redescoberta (a este, refere-se de modo oblíquo porém regular, como *o filósofo*). Como tal, possui muita força. Mas também tem as fraquezas de uma liga. Pois há momentos em que os elementos constituintes não se misturam realmente, e quando um ou outro deles revela não ser suficientemente durável.

Assim como ocorre com a maioria dos pensadores que examinaremos, muitos volumes foram escritos acerca do homem e de aspectos diferentes do seu pensamento. Para nossos propósitos do momento, porém, teremos que ficar satisfeitos em apenas selecionar dois ítens do seu ensino que têm aplicação às discussões da atualidade. Um deles diz respeito às suas provas da existência de Deus. O outro é a sua doutrina da analogia. O primeiro é interessante não somente por si mesmo, mas também porque tipifica uma abordagem básica da teologia católica. O segundo é interessante por causa da sua relevância aos debates contemporâneos acerca da posição e do significado da linguagem religiosa. Embora o primeiro pareça (pelo menos a este autor) um passo falso, o segundo é sugestivo e importante.

As Cinco Vias

As provas de Aquino quanto à existência de Deus são conhecidas como as Cinco Vias.[29] Incluem os argumentos que mais tarde vieram a ser conhecidos como o Argumento Cosmológico e o Argumento Teleológico (aquele procura uma causa última do cosmos, e este um projetista último). Muitas vezes tem sido debatido se estes cinco modos diferentes de procurar comprovar a existência de Deus realmente são cinco provas diferentes, ou se não são variações de um argumento básico (ou mais). Não podemos entrar agora numa discussão exaustiva. Nada mais podemos fazer senão procurar dar alguma idéia do modo segundo o qual funcionava a mente de Tomás.

Seu ponto de partida era a convicção de que a existência de Deus não era evidente aos homens por si mesma. Exigia provas[30]. As provas eram possíveis porque Deus era o criador do mundo. E assim como uma causa pode ser conhecida pelo menos parcialmente

pelos seus efeitos, assim também a Causa Prima do Universo poderia ser conhecida a partir da ordem criada.[31] Recebendo sua deixa a partir da idéia pré-cristã de um Motor Imóvel, e daquilo que entendia ser o que o apóstolo Paulo queria dizer em Romanos 1:20, [32], Aquino acreditava que a pessoa podia argumentar a partir das coisas que observamos no mundo, até remontar a um motor primeiro, uma causa prima ou grande projetista por detrás dele. Em cada caso, o decurso do argumento segue o mesmo padrão básico. Cada evento forçosamente tem uma causa. Nada causa (nem sequer, quanto a isto, move-se ou projeta-se) a si mesmo. Se remontamos suficientemente para trás, devemos reconhecer alguma causa prima, motor primeiro, ou grande projetista de todas as coisas. Senão, nem sequer teriam chegado a existir. E é isto que queremos dizer quando falamos em Deus.

Tais argumentos são atraentes e plausíveis. Parecem oferecer provas objetivas da existência de Deus sem ser necessário apelar para a mera fé e testemunho cristão. Com uma inspeção mais detalhada, no entanto, certas falhas e lacunas tornam-se visíveis. A menor delas é a objeção de que, no caso do Motor Imóvel, o argumento depende demasiadamente de uma cosmovisão ultrapassada, pré-científica e aristoteliana.[33] Bem à parte da objeção de Kant, de que contém implicitamente o argumento ontológico insustentável, [34] há o problema de demonstrar que a primeira causa é a mesma coisa que o motor primeiro e o grande projetista (providência), e que os dois são o mesmo que o Deus cristão.

Logicamente, não temos o direito de atribuir a uma causa quaisquer capacidades a não ser aquelas que são necessárias para produzir o respectivo efeito. [35] Isto é: quando procuramos, como procuram estes argumentos, chegar às causas meramente ao olhar os efeitos, não podemos dizer que vários efeitos diferentes foram produzidos pela mesma causa. Se (pelos propósitos do argumento) reconhecemos que existe uma causa prima, a prova de si mesma não dá o direito de dizer que ela ou ele é o projetista (providência). O criador e o projetista não são necessariamente idênticos. Além disto, os argumentos por si só não fornecem este elo de prova que faltava, a não ser (conforme suspeitam algumas pessoas) que realmente sejam formas disfarçadas do mesmo argumento. Neste caso, porém, não temos quatro ou cinco provas diferentes, mas uma só.

A ironia nisto é que quanto mais temos "provas" deste tipo, tanto mais é intensificada a dificuldade. Chega ao seu clímax quando procuramos identificar os diferentes "deuses" dos diferentes argumentos alegadamente atingidos mediante a razão, com o Deus em que os cristãos acreditam mediante a fé. É verdade que a fé cristã em Deus como Criador significa que ele é a causa prima e projetista do universo. Mas este é um artigo de fé baseado numa consciência de Deus em contraste com nós mesmos — não uma dedução racional a ser feita por aqueles que são capazes de seguir certos argumentos. Noutras palavras, alegar que comprovamos o Deus da fé cristã mediante o uso destes argumentos é obra enganadora de prestidigitação. Para seu efeito, depende a ambigüidade da palavra *Deus*. O mero emprego da palavra não significa que comprovamos o Deus da fé cristã. O argumento emprega a palavra em dois sentidos que não são necessariamente os mesmos. Em poucas palavras, há uma lacuna entre os "deuses" dos diferentes argumentos e o Deus da fé cristã. Alguns atravessam a brecha com um pulo de fé. Outros atravessam de mau jeito, levados pelo impulso do seu próprio entusiasmo. Mas quanto ao oferecer *provas racionais* do Deus Triúno da fé cristã, voltamos à estaca zero.

Esta, porém, não é a única dificuldade, de modo algum. A conclusão do argumento (que deve haver uma causa não causada ou um projetista não projetado, etc.) nega uma das premissas iniciais do argumento (de que nada pode causar ou projetar a si mesmo). Mesmo se aceitássemos o argumento de Tomás de que o processo inteiro nunca teria começado sem alguma causa prima, é inevitável a conclusão de que esta causa é hipoté-

tica. Está perdida além do alcance da mente humana, nas brumas da infinidade. Não podemos saber como é realmente. Está oculta da vista, atrás das miríades de causas secundárias entre si mesma e nossa experiência do mundo real. É uma hipótese no sentido mais rigoroso do termo. Em si mesma, é desconhecida. É postulada para explicar certas situações. Está muito afastada do Deus que os cristãos alegam conhecer e adorar como seu Pai celeste.

Ao fazer estas considerações, procurei avaliar tais argumentos para nós hoje. A história subseqüente da filosofia demonstra que tais provas têm sido, alternadamente, benvindas e negligenciadas, propostas e refutadas, bem até os nosso dias. Nalguns capítulos posteriores notaremos alguns dos debates mais destacados. Mas, antes de as deixarmos por enquanto, deve ser notado que há um mundo de diferença entre o valor de um argumento e a validez de qualquer formulação específica dele. Um ponto de vista pode ser válido, ao passo que o argumento que o declara pode ser inútil. É um dos riscos profissionais do filósofo, este de fazer um trabalho magnífico de abater alguma coisa, e então descobrir que apenas acertou numa nuvem.

Os argumentos tradicionais em prol da existência de Deus me parecem ser exatamente uma nuvem assim. Os filósofos os abatem a tiros e voltam para casa, pensando que acabaram com a fé cristã de uma vez por todas. A veracidade da fé cristã não depende deles. Mesmo assim, estão procurando inculcar uma lição importante.

Não podemos escapar do fato de estarmos no mundo, e de o mundo ser uma máquina, organismo ou como queiramos chamá-lo, altamente complexo. Estes fatos levantam perguntas mesmo, e os pensadores medievais tinham razão em fazê-las. Quando o homem moderno perde-se na tecnologia e fica tão preocupado com aspectos do mundo físico que não enxerga outra coisa, é uma forma de obscurantismo intelectual e de escapismo. Para empregar um antigo símile bíblico, é coar o mosquito e engolir o camelo

Seja o que for que digamos acerca da evolução, ou das dificuldades em detectar um propósito amoroso em boa parte da experiência humana, permanece o fato impressionante de que vivemos neste mundo complexo que não foi feito por nós. Em última análise, enfrentamos a escolha como devemos entendê-lo. Devemos considerá-lo como puro acaso, e acreditar que tudo acontece a esmo, sem pé nem cabeça[36] Neste caso, devemos dizer que as observações do cientista natural realmente dizem respeito a coisas que, em última análise, são irracionais. Ou não poderá haver alguma força racional e criadora, ou algumas delas, que opera em e através dos fenômenos naturais, mas que não depende deles para a sua própria existência? O mundo não faz melhor sentido — bem como nosso pensamento acerca dele e nosso comportamento dentro dele — se pressupomos o conceito bíblico de Deus como seu autor e sustentador? Talvez queiramos mais tempo e evidência antes de tomar nossa decisão. Mas não podemos continuar a adiar a pergunta sem incorrer na acusação do escapismo intelectual. E, mais importante, passar pela vida adiando a consideração acerca das perguntas derradeiras é perder a totalidade da razão de ser da vida humana.

A doutrina da analogia

O ensino de Aquino acerca da analogia[37] é especialmente relevante à luz dos debates acirrados acerca do significado e natureza da linguagem — especialmente a linguagem religiosa, metafísica e moral — que têm rugido na filosofia britânica no decurso dos últimos vinte e cinco anos. Tem sido uma queixa comum dos filósofos agnósticos que, porque não podiam atribuir ao texto de declarações religiosas o mesmo significado que

achavam na linguagem secular, as expressões religiosas ou não tinham sentido, ou eram expressões disfarçadas de fé naquilo que a gente quer que seja a verdade.

Examinaremos esta questão mais de perto no capítulo 4. No ínterim, vale a pena notar que já no século XIII Tomás de Aquino estava bem consciente do problema. Indicou que, quando fazemos declarações acerca de Deus, estamos empregando a linguagem de um modo algo especial. Nossas palavras não têm um sentido nem *unívoco* nem *equívoco*. No primeiro caso, nossas palavras significariam a mesma coisa, seja qual fosse o modo de as usarmos. Quando, porém, os cristãos falam de Cristo como Cordeiro de Deus, não estão pensando num animal lanoso de quatro patas. Quando falam de Deus como Pai deles, não querem dizer que é um ser humano, existindo no tempo e no espaço, que trouxe filhos para o mundo mediante a procriação natural. Do outro lado, os cristãos acreditam que não estão empregando a linguagem de modo *equívoco*, de modo que suas palavras signifiquem uma coisa no nível humano, mas que signifiquem algo inteiramente diferente no nível religioso.

Se as declarações religiosas pertencessem à primeira categoria, estaríamos reduzindo Deus ao nível de ser um objeto ou ser, existente no tempo e no espaço. Se pertencessem à segunda categoria, a linguagem religiosa não teria sentido, porque qualquer coisa que dissermos, nosso significado será bem diferente das nossas palavras. Aquino indicou que as declarações acerca de Deus eram *analógicas*. Noutras palavras, quando chamamos Deus de nosso Pai, Ele nem é totalmente semelhante nem totalmente diferente daquilo que há de melhor nos pais humanos, mas há pontos genuínos de semelhança.

Não podemos entrar aqui em detalhes sobre o modo de Aquino desenvolver e defender sua doutrina. Meramente alegar que a linguagem religiosa é a linguagem da analogia não basta. Precisa ser demonstrado que há uma correspondência genuína entre a linguagem e o seu objeto. Parece que o problema fica mais agudo porque não podemos ficar fora da nossa linguagem e formas de pensamento e ver a Deus diretamente, conforme Ele é em Si mesmo, de modo que pudéssemos testá-las. Tendo dito o que dissemos acerca das impropriedades das velhas provas da existência de Deus, não podemos apelar a elas para estabelecer um relacionamento analógico entre Deus e o mundo.

A vindicação da doutrina da analogia acha-se noutro lugar. Para dizer a verdade, os escritores bíblicos mesmos nos dão mais do que um indício. Chamam a atenção ao fato de que Deus Se revelou em ação, pensamento e palavra. Ao proclamar Jesus como (por exemplo) o Cordeiro de Deus, a Luz do Mundo, ou o Bom Pastor, faziam-no com base em sua experiência. Tendo em vista seu encontro com Ele, tais expressões eram inteiramente apropriadas. O mesmo poderia ser dito acerca dos profetas e escritores do Antigo Testamento, e até mesmo do próprio Jesus. Podiam dizer como era Deus, por causa do seu encontro com Ele. Por causa do relacionamento sem igual entre Jesus e o Pai, Jesus podia dizer como era Deus.

Não se trata, porém, de ter a palavra dos escritores bíblicos, e de então ser informados que devemos pegar ou largar. Os escritores bíblicos acreditavam que aquilo que proclamavam trazia luz e significado para a experiência humana. A mensagem deles era o veículo do encontro com Deus. Aqueles que a recebiam comprovariam a verdade por si mesmos. As palavras de João 8:12 podem ser tomadas como amostra da idéia bíblica da verdade: "Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará nas trevas, pelo contrário, terá a luz da vida." De um lado, é feita uma proclamação — não literal, mas uma que emprega a linguagem da analogia. Do outro lado, a verdade dela pode ser plenamente comprovada somente mediante a verificação experimental na vida.

Tudo isto nos levou a certa distância da exposição da analogia originalmente feita por Aquino. Sua lição principal, porém, é fundamental. Quando falamos acerca de Deus, não

estamos falando a verdade literal. Nossa linguagem tem de ser figurativa ou analógica. Deus, pois, não é mero objeto no tempo e espaço. Irrompe para dentro de nosso mundo: mas está acima dele. Mesmo assim, a experiência cristã testifica do fato que Deus Se revela de uma maneira compreensível aos homens. Embora, nas circunstâncias, a verdade divina tenha de ser refratada e expressa em termos de palavras humanas e imagens finitas, mesmo assim, pode ser expressa em termos significantes.

V. A RELEVÂNCIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL

Duas abordagens à verdade na religião

Num estudo é necessário ser seletivo, e este estudo optou pela concentração em Anselmo e Aquino, tendo em vista as posições e idéias cruciais deles. Não se deve imaginar, porém, que Anselmo e Aquino fossem os dois únicos pensadores importantes, ou que todos concordassem com eles. Na realidade, conforme já vimos, diferiam entre si não somente quanto ao estilo, à apresentação e à ênfase, como também quanto ao ensino básico. Aquino acreditava que a existência de Deus poderia ser comprovada a qualquer homem racional que enfrentasse os fatos da natureza e se dispusesse a tirar as conclusões certas. Com seu lema: "Creio a fim de entender", Anselmo ressaltava a importância do compromisso e da fé como condição prévia ao entendimento das verdades centrais da fé cristã.

Não era que Aquino queria eliminar a fé e reduzir ao mínimo a importância da revelação. No decurso da *Summa* tem muitas coisas a dizer a respeito das duas. Pelo contrário, estava adotando o que antes chamamos de um processo de dois passos em apresentar o argumento em prol do cristianismo.[38] O primeiro passo é empregar argumentos filosóficos para lançar os alicerces; o segundo é procurar completar o trabalho mediante um apelo à doutrina cristã. Poderíamos também chamá-lo do conceito "dois-andares" da filosofia e da fé. O andar térreo é edificado mediante a razão, e o andar superior, mediante a fé. Reconhece que o argumento racional somente pode levar as pessoas até certo ponto, mas que quer asseverar coisas tais como as doutrinas da Trindade, da expiação e da salvação, que aceita com base na fé.

A posição básica de Anselmo era muito diferente. Não se tratava de a fé entrar em ação onde a razão parou. Para apreender a verdade religiosa, a fé e a razão devem ir de mãos dadas. A fé é o ato da dedicação de si mesmo que coloca o homem em relacionamento certo com Deus, o que, por sua vez, o capacita a refletir sobre ele. A razão desempenha seu papel em apreender aquele relacionamento e refletir sobre ele.

Destarte, na Idade Média, dois tipos básicos de teologia começaram a cristalizar-se. De um lado, havia a *teologia natural*, segundo a qual um conhecimento genuíno de Deus e dos Seus relacionamentos com o mundo podia ser atingido mediante a reflexão racional sobre a natureza das coisas sem ser necessário apelar ao ensino cristão. E, do outro lado, havia a *teologia revelada* que se ocupava com aquilo que era desvendado ao homem por Deus através da revelação registrada nas Escrituras. Dentro destas divisões amplas havia várias subdivisões. Havia homens como Anselmo (se for correta nossa interpretação dele) que aceitavam esta mas não aquela. E havia homens como Aquino que aceitavam ambas. Estas duas tendências já estavam em processo de formação em Agostinho e Boécio. E, na realidade, são muito mais antigas ainda. A *teologia revelada* remonta à revelação bíblica, e a *teologia natural* remonta à filosofia grega clássica de Platão e Aristóteles. O fato realmente relevante é que, não somente havia na Idade Média pensadores que tinham consciência das duas abordagens diferentes, como também, desde Aquino, foi aceito em

seções grandes da igreja que a *teologia natural,* com seus argumentos filosóficos seculares, fornecia a base intelectual da fé cristã. A Reforma disputou esta idéia. E até mesmo hoje, quando a *teologia natural* já ficou muito gasta, ainda é considerada por alguns como a única defesa intelectualmente respeitável do cristianismo.

A relevância histórica de Aquino

Nos seus próprios dias, a síntese entre a filosofia e a fé, feita por Aquino, fez com que este fosse considerado inovador até certo ponto. As inovações de uma geração, no entanto, têm o hábito de tornar-se a ortodoxia da geração seguinte. Hoje, sua influência é maior do que nunca. Aquilo que chamamos de abordagem "dois-andares" à filosofia e à fé foi oficialmente endossado pelo Primeiro Concílio Vaticano (1870).[39] Tem-se tornado um aspecto familiar de boa parte da apologética católica. O próprio Aquino veio a ocupar uma posição sem igual no pensamento católico romano. Em 1879, o Papa Leão XIII publicou uma encíclica asseverando o valor permanente do seu ensino, e conclamando os filósofos católicos a tirarem dele a sua inspiração.[40] Nem todos têm feito assim. Mas tão recentemente quanto 1963, numa audiência que recomendava a nova edição da *Summa*, o Papa Paulo VI disse que seu ensino era "um tesouro que pertencia não somente à Ordem Dominicana mas também à Igreja inteira e, na realidade, ao mundo inteiro; não é meramente medieval, mas também é válido para todos os tempos, não menos para os nossos".[41]

Fora da Igreja Católica Romana, a abordagem "dois-andares" tem continuado a avançar mesmo entre aqueles que nunca leram uma palavra de Aquino. Vamos seguir algumas das suas venturas no próximo capítulo, e já vimos algo da sua vulnerabilidade. Por enquanto, é importante notar dois efeitos colaterais relevantes.

O primeiro é que onde uma teologia se baseia parcialmente na revelação cristã e parcialmente nas idéias filosóficas estranhas, o resultado freqüentemente é uma mixórdia mal-orientada. Na melhor das hipóteses, o produto final é uma mistura de idéias que se cancelam mutuamente. Na pior das hipóteses, é dado tanto terreno à filosofia estranha que o resultado dificilmente pode ser reconhecido como o cristianismo. As primeiras fases deste processo podem ser vistas já em Aquino. Existe muita coisa que é valiosa nos seus escritos e que recompensa o estudo cuidadoso, tanto para o protestante quanto para o católico. Do outro lado, o elemento não-cristão no seu ensino tende a neutralizar grande parte daquilo que é bom. Este fato ressalta-se, por exemplo, no seu ensino sobre a salvação. Sua exposição da cruz revela entendimentos penetrantes da mensagem do Novo Testamento.[42] Mas suas idéias não-cristãs levam-no a atribuir ao ensino bíblico idéias contraditórias, tais como: o homem pode granjear mérito com Deus e assim contribuir à sua própria salvação.[43] Reconhecidamente, Aquino toma grande cuidado para qualificar aquilo que diz sobre este assunto. Mesmo assim, a idéia está ali. E não teria estado ali se tivesse sujeitado tais idéias ao critério do Novo Testamento.

Um exemplo talvez ainda mais conspícuo da influência direta do pensamento aristoteliano foi o papel que desempenhou na formulação da transubstanciação que, por sua vez, influenciou a totalidade do pensamento católico acerca da Ceia do Senhor.[44] Era empregada para explicar como, na alegada conversão do pão e do vinho em verdadeiro corpo e sangue de Cristo como sacrifício a Deus pelo pecado, o pão e o vinho ainda retinham sua aparência natural.[45] Ajudou, assim, a impingir sobre a Cristandade ensinamento que não somente era errado em si mesmo, mas, tendo em vista a importância que lhe era atribuída, ensinamento que desviava a atenção das questões centrais da mensagem cristã.

No caso de Aquino, os elementos do cristianismo ainda são claramente reconhecíveis. No caso doutros filósofos, o elemento filosófico recebeu licença de predominar de tal

maneira que o resultado, embora seja alegadamente uma reformulação da fé cristã, tem parca semelhança com o cristianismo do Novo Testamento.

Assim chegamos, finalmente, ao segundo infeliz efeito colateral de adotar a abordagem "dois-andares" à filosofia e à fé. É que quando o cristianismo está tão fortemente ligado a uma filosofia específica, e quando essa filosofia sai da moda ou é revelado que ela é inadequada, então há aqueles que caem no erro de tirar a conclusão de que o próprio cristianismo foi liquidado. Este modo de pensar afeta ambos os lados. A história do pensamento está eivada com as lembranças de homens capazes que gastaram seus dias atirando a esmo. É evidenciado, também, no grande número daqueles que gostariam de ser defensores da fé, sem muito ânimo, e que deixaram de tirar a máscara dos seus críticos. Talvez haja nisto, nalguma parte, uma lição para nós no século XX.

---

1. Ver supra, págs. 9-10, e abaixo, Págs. 13-14.
2. Sobre isto ver abaixo, págs. 23-26, 31 ss., 34-37.
3. *Diálogo,* viii.
4. I *Apologia,* 5, 46.
5. *Da Proscrição de Hereges,* vii.
6. Cf. *Stromateis,* i. 5, 20.
7. Cf. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (OUP, 1886); e J. Daniélou, *Origen* (Sheed and Ward, 1955).
8. O nome deriva da palavra grega *gnōsis* ("conhecimento") e aplica-se a uma variedade de seitas religiosas que alegam ter um conhecimento mais alto da realidade.
9. Cf. R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem: A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy (Mowbray, 1958)* e *Gnosis and the New Testament* (Blackwell, 1968); F. L. Cross (ed.), *The Jung Codex* (Mowbray, 1958); R. M. Grant e D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Fontana, 1960); R. M. Grant, *Gnosticism: An Anthology* (Collins, 1961); e Ugo Bianchi (ed.), *Origins of Gnosticism* (Brill, Leiden, 1967).
10. *Confissões,* vii. 9, 21; viii. 12.
11. Um estudo recente importante é o de Gerald Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies* (SCM Press, 1963). *Augustine of Hippo: A Biography* (Faber, 1967), por Peter Brown, agora é a vida definitiva.
12. Isto é formulado na mais conhecida obra de Platão, *A República,* vi e vii, onde esboça seu conceito do estado ideal (cf. a tradução de H. D. P. Lee, 1955, págs. 265-286).
13. Cf. Aristóteles, *Metafísica,* tr. ing. por John Warrington com introdução por Sir David Ross (Everyman, 1956), págs. 4 ss.
14. Ibid., págs. 333-347.
15. Seus escritos provavelmente datam do século VI. Na idade Média foram tomados por aquilo que pareciam ser: a obra de Dionísio, o convertido de Paulo (cf. At. 17:34).
16. Entre os realistas medievais havia João Scoto Erígena (c. de 810 - c. de 877), Remigius de Auxerre (c. de 841 - c. de 908) e Guilherme de Champeaux (c. de 1070-1121).
17. O termo deriva do Latim *nomen,* um nome. Os universais eram meramente nomes, e não objetos. Roscellinus (morreu c. de 1125), o possível fundador do movimento, levou seu nominalismo ao ponto de negar a doutrina da Trindade. O nominalista posterior, Guilherme de Occam (c. de 1300 - c. de 1349), acreditava que, visto que existiam apenas coisas individuais, a intuição era a única maneira de adquirir o conhecimento. Rejeitou inteiramente a possibilidade de adquirir um conhecimento racional de Deus à parte da fé.
18. Pedro Abelardo (1079-1142) e Tomás Aquino (1225-74) têm sido descritos de modo variado como realistas moderados e conceptualistas.
19. O termo *ontologia* denota aquele ramo da filosofia que se ocupa com o ser. Mas o termo *argumento ontológico* é usualmente empregado para este argumento em prol da necessidade da

existência de Deus, que não depende de fatos observáveis mas, sim, das implicações de certas idéias. A declaração de Anselmo deste argumento aparece no seu *Proslogion,* ii-iv.

20. Descartes, *Meditações,* iii, iv; *Discurso sobre o Método,* iv. Ver abaixo, pág. 39
21. Leibniz, *Monadologia,* xlv. Ver abaixo, pág. 42.
22. Aquino, *Summa Theologiae,* I, Q. 2, art. 1. Ver abaixo, pág. 20 Kant, *Crítica da Razão Pura,* Dialética Transcendental, Livro II, cap. iii. Ver abaixo, págs. 64ss.
23. Em anos recentes, J. N. Findlay procurou inverter o argumento e demonstrar que, visto que Deus não é o ser necessário que esta e as outras provas tradicionais alegam que Ele é, *não pode* existir (cf. "Can God's Existence be Disproved" e os ensaios seguintes em *New Essays in Philosophical Theology,* editado por A. Flew e A. MacIntyre, SCM Press, 1955, pás. 47-75). Mas este também tem a aparência de um truque de prestidigitação. Tudo depende daquilo que queremos dizer com *necessário.* Sobre isto, veja a resposta por G. E. Hughes (ibid., págs. 56-67); a reformulação importante por Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" (reimpressa em *The Existence of God,* editado por John Hick, Macmillan, 1964, págs. 47-70); e o levantamento e crítica deste debate e doutros por Anthony Kenny, "God and Necessity" em *British Analytical Philosophy,* editado por B. Williams e A. Montefiore (Routledge, 1966, págs. 131-151).
24. Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Content of his Theological Scheme,* trad. ing. por Ian W. Robertson (SCM Press, 1960). Barth corretamente indica que os modos tradicionais de declarar o argumento tendem a desconsiderar tanto seu contexto quanto a abordagem de Anselmo de modo geral às questões teológicas. Com Anselmo, não é um caso de comprovar primeiramente para então crer. É somente quando cremos que temos condições de entender seus motivos e relevância. No seu contexto, o argumento ontológico procura responder à pergunta suscitada nos Salmos: como é que o tolo pode dizer no seu coração que não há Deus (Salmos 14:1; 53:1). Segundo Barth, Anselmo está fazendo uma distinção entre uma idéia e aquilo que a idéia representa. O que o tolo nega é a primeira. Não podemos racionalmente negar a segunda, uma vez que entendamos o que Deus realmente é.

    Sobre Barth e Anselmo veja o estudo pelo presente escritor, *Karl Barth and the Christian Message* (Tyndale Press, 1967), págs. 21-22, 29, 90ss. Deve ser acrescentado que a mais recente edição crítica de Anselmo discorda de Barth, embora mais por motivos circunstanciais do que pela interpretação das próprias palavras de Anselmo. Cf. M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion; with A Reply on Behalf of the Fool, by Gaunilo, and The Author's Reply to Gaunilo* (OUP, 1965), págs. 40-46.

    Outro estudo recente é o de Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (Open Court, Lasalle, Illinois, 1965). Hartshorne sustenta que o argumento visa demonstrar que a existência de Deus é logicamente necessária. Mas parece que nem sequer o próprio Anselmo apreciava plenamente seu próprio argumento, e muito menos a grande hoste de pensadores desde então até Hartshorne, aos quais este último passa em revista de modo extensivo. Hartshorne acredita que embora o Deus de Anselmo seja maior do que qualquer coisa fora de Si mesmo, Ele pode ultrapassar a Si mesmo. E, na realidade, assim faz, porque Deus está num processo contínuo no universo e através dele. Anselmo era um filósofo de processo sem o saber!

    As discussões mais importantes de Anselmo em diante foram reimpressas em Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* e John Hick e Arthur C. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God* (ambos de Papermacs, 1968).
25. *Proslogion, i.*
26. Esta é a edição Latim-Inglês publicada sob a editoria geral de Thomas Gilby e T. C. O'Brien (Eyre and Spottiswoode, 1964 -). A obra é freqüentemente referida como a *Summa Theologica* e vários outros nomes. Mas este título não tem justificativa que remonte ao século XIII.
27. *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* ed. F. L. Cross (OUP, 1957), pág. 1352.
28. James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (James Clarke, [1917], 1959), pág. 84.

29. *Summa Theologiae,* I, Q. 2, art. 3.
30. Ibid., I, Q. 2, art. 1.
31. Ibid., I, Q. 2, art. 2.
32. Ibid.
33. E.g. pelo seu modo de falar em tudo como se estivesse em movimento e num estado de transição entre potencialidade e atualidade. Destarte, da madeira, quando queima, diz-se que está realmente quente. É possível que a doutrina pudesse ser reafirmada de tal modo que harmonize com conceitos científicos modernos. Apesar disto, é expressa numa forma que foi emprestada do conceito aristotélico do mundo.
34. Kant argumentava (*Crítica da Razão Pura,* Dialética Transcendental, Livro II, cap. iii) que para converter a *idéia* de uma causa última em *fato* real, o argumento ontológico tinha de ser invocado, quer consciente, quer inconscientemente. Ver abaixo, pág. 65.
35. Esta lição foi bem ensinada pelo cético David Hume no seu *Enquiry Concerning Human Understanding* (1777), xi, 110.
36. Uma crítica clássica do argumento do desígnio ocorre em David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779). Alegava que qualquer universo forçosamente teria a aparência de ter sido projetado por desígnio (Parte viii). Não poderia haver universo algum se todas as partes dele não fossem mutuamente adaptadas até um ponto considerável. Mas isto, como tantas coisas que Hume disse, é uma petição de princípio. Não estamos falando acerca de *qualquer* universo hipotético que não existe, e que de qualquer maneira exige uma mente inteligente independente para conceber dele. Estamos falando acerca de um universo que realmente existe. Permanece a pergunta: este universo com suas estruturas tremendemente complexas e mutuamente independentes poderia ter chegado a existir de modo fortuito?

    Todos nós temos familiaridade com a pergunta de se um grupo de macacos, sendo-lhes fornecidas máquinas de escrever, as matérias necessárias, e uma infinidade de tempo, poderia produzir uma Bíblia. A pergunta aqui é infinitamente multiplicada, pois os macacos têm relativa inteligência, as máquinas de escrever, etc., são ferramentas altamente sofisticadas, e o universo é infinitamente mais complexo do que um exemplar da Bíblia.
37. *Summa Theologiae,* I, Q. 13. Sobre a analogia e mais literatura, ver também, do presente escritor, *Karl Barth and the Christian Message,* págs. 47-54.
38. Ver pág. 19.
39. Cf. *A Constituição Dogmática sobre a Fé Católica,* produzida na sua Terceira Sessão.
40. *Aeterni Patris.*
41. O texto integral é reimpresso no começo de cada volume da nova edição (ver supra, pág. 26, n. 8).
42. *Summa Theologiae,* III, QQ. 46-52. Dizer isto, naturalmente, não é endossar tudo quanto Aquino diz nessas páginas.
43. Ibid., I-II, Q. 114 sobre Mérito; cf. também III, Supp. Q. 25 sobre Indulgências.
44. A palavra "transubstanciação" já estava muito divulgada na segunda metade do século XII, e a doutrina foi oficialmente adotada como parte essencial da doutrina católica pelo Concílio de Latrão (1215). Aquino lhe deu formulação clássica na *Summa,* III, QQ. 73-78. Foi endossada ainda mais pelo Concílio de Trento, Sessão 13, cap. 4 (1551).
45. Fazia uso da distinção aristoteliana entre a *substância* (a matéria essencial de uma coisa) e os *acidentes* (suas qualidades externas, não-essenciais). Na transubstanciação, a *substância* do pão e do vinho é transformada na *substância* íntegra do corpo e do sangue de Cristo, mas os *acidentes* permanecem sendo os do pão e do vinho. A distinção é totalmente artificial e não-científica, além de ser teologicamente enganadora.

DA REFORMA ATÉ A ERA DO ILUMINISMO

2.

DA REFORMA ATÉ A ERA DO ILUMINISMO

I. O BERÇO DO PENSAMENTO MODERNO

O período desde a Reforma até a Era do Iluminismo abrange trezentos anos. Olhando em retrospecto estes anos, agora fica sendo claro que os séculos XVI, XVII e XVIII foram o berço do pensamento moderno. No capítulo anterior vimos como o catolicismo tomou sua forma decisiva a partir da Idade Média. A teologia protestante tomou sua forma da Reforma no século XVI, e o ponto de vista moderno e secular surgiu das filosofias racionais do iluminismo, dos séculos XVII e XVIII.

Não se quer dizer com isto que o século XVIII nada contribuiu à teologia cristã, ou que o pensamento secular posterior apareceu como um raio do céu azul. O Avivamento Evangélico, liderado por homens tais como John Wesley (1703-91) e George Whitefield (1714-70), trouxe nova vida para as igrejas, e deu a milhares de pessoas um conhecimento de Deus na sua experiência pessoal. Mas, como o movimento puritano um século antes, o Reavivamento era essencialmente uma continuação da Reforma. Do outro lado, havia racionalistas ativos na era da Reforma, homens como Fausto Socino (1539-1604) que rejeitaram a doutrina da Trindade a favor do Unitarismo, e que condenavam a doutrina da expiação como sendo imoral e irracional. A própria Reforma devia não pouca coisa àquele renascimento da erudição secular e busca da sabedoria, que floresceu no século quatorze e que é chamado a Renascença.

Mesmo assim, estes trezentos anos são dominados por certas marés do pensamento, que transformaram a situação intelectual naquilo que é hoje. Como todas as marés, tinha enchentes e vazões. Mesmo assim, englobando o período como um só, podemos discernir certos movimentos generalizados.

O primeiro é uma redescoberta de Deus, na ocasião da Reforma. Ele não era nem o objeto de especulação abstrusa, nem um mero artigo do credo da igreja, mas Aquele com quem todos os homens devem entender-se, que entrara nas questões humanas, que falara através das Escrituras, que continuava a falar através delas, e que trata com todos os homens pessoalmente. Esta foi a descoberta básica dos reformadores que trouxe à existên-

cia as Igrejas Reformadas, e que foi o alicerce do movimento puritano e do Avivamento Evangélico nos séculos XVII e XVIII.

Logo depois deste vagalhão, veio outro. Foi o interesse no mundo em geral, e no homem em particular, por amor a eles mesmos. Em certo sentido, isto já começara com a Renascença em meados do século XIV. Achou expressão não somente na literatura, na arquitetura e na pintura,[1] mas também na ascensão da ciência e tecnologia modernas. Noutro sentido, porém, era parcialmente um subproduto da Reforma. Tendo achado Deus em Cristo através da Escritura, os reformadores não tinham interesse na teologia natural medieval. Para muitos, isto significava que podiam parar de olhar para a natureza em busca de provas de uma realidade além dela; podiam estudá-la e apreciá-la por amor a si mesma, como criação de Deus.[2] Mais cedo ou mais tarde, porém, este fato forçosamente haveria de dar vazão a uma nova coletânea de perguntas filosóficas. Na medida em que o tempo foi passando, algumas pessoas vieram a pensar que a ciência poderia explicar tudo em termos de causas naturais. Sobrará qualquer vaga para Deus? No caso positivo, como é que Deus Se encaixa no esquema natural das coisas? No decurso dos séculos XVII e XVIII, respostas diferentes e contraditórias eram dadas a estas perguntas. Alguns filósofos acreditavam em Deus e outros não. Alguns reavivavam as provas medievais da existência de Deus e outros as atacavam. Descartes fez uma reviravolta com a totalidade da abordagem de Aquino. Ao passo que este último usara o mundo para comprovar a Deus, Descartes apelou a Deus para comprovar a existência do mundo. Esta mudança era algo mais do que uma mudança de métodos. Era um sintoma da mudança maior que estava ocorrendo no pensamento europeu, em que Deus era empurrado mais e mais para a periferia e, às vezes, totalmente para fora.

Karl Barth chamou atenção à maneira segundo a qual este processo foi desenvolvido nos dois documentos revolucionários clássicos do século XVIII, a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América em julho de 1776 e a Declaração dos Direitos Humanos e Civis homologada pela Assembléia Nacional Francesa em agosto de 1789.[3] As duas mantêm uma aparência externa de religião, mas em muitos lugares a camada ficou tão gasta que quase não existe. O documento francês fala do *Ser Supremo* no seu preâmbulo, e o americano reconhece de passagem o *Criador*. Nem um nem outro, no entanto, têm muito tempo para Ele. Os dois se ocupam com o homem e com aquilo que parece tão obviamente certo em si mesmo. Acredita-se que são naturais os direitos que asseveram. (Os franceses estavam preocupados com a liberdade, as posses, a segurança e o direito de proteger-se contra a violência; os americanos, com a vida, a liberdade e a busca da felicidade.) Não há questão de obrigações para com Deus a não ser nos termos mais gerais. A lei é a expressão, não da mente de Deus, mas da vontade do povo. Os governos derivam sua autoridade, não do Onipotente, mas, sim, do consentimento daqueles que são governados.

Dentro do limite da presença dalguma pequena parcela de religião aqui, trata-se do calvinismo e do catolicismo, respectivamente, ambos estragados pela negligência. Aos olhos do homem moderno, no entanto, não é uma coisa ruim. O que aconteceu é que o homem ficou sendo mais racional. Descartou crenças que saíram da moda. Se não rejeitou a Deus, pelo menos descartou o ritual e os acessórios das igrejas. Tudo isto faz parte integrante da maturidade alcançada pelo homem, que agora vive uma vida toda sua.

Desde então, o homem avançou bastante. Suas idéias e perguntas seguiram novas curvas e voltas do caminho. Algumas delas têm sido muito castigadas. Por demais freqüentemente, o homem secular tem feito vista grossa diante das verdadeiras razões da fé cristã conforme a Escritura as anuncia, para então queixar-se da falta de evidências. Mesmo assim, permanece a verdade de que, assim como o adulto cresceu depois de ser

criança, assim também o pensamento contemporâneo tem crescido a partir daquele dos séculos anteriores. Nos capítulos posteriores, perguntaremos como aconteceu assim. Neste ínterim, para apreciar o processo, é necessário voltar-nos com mais pormenores aos séculos que ligam a Reforma à Era do Iluminismo, os séculos que são o berço do pensamento moderno.

II. OS REFORMADORES E SEUS SUCESSORES

Lutero

A primeira figura de destaque na Reforma no continente europeu (= A Europa fora da Grã-Bretanha, N. Tr.) foi Martinho Lutero (1483-1546). Durante a maior parte da sua vida foi um catedrático de teologia em Wittenberg, uma universidade que, segundo os padrões do século XVI, tinha a categoria de surgida do nada e bem provinciana. Nos seus dias de estudante, Lutero abandonara o estudo de direito a fim de procurar a paz com Deus por meio de entrar numa ordem agostiniana de monges. Achou esta paz, mas não segundo o modo que pensava. Os modos tradicionais da igreja — o sistema sacramental, a disciplina penitencial, o estudo do escolasticismo medieval — somente faziam com que Deus parecesse mais remoto. O ponto crucial veio através do conselho do seu superior, no sentido de ele estudar e ensinar as Escrituras. Por meio delas, Lutero encontrou Deus, não como estranho, mas como amigo, não como juiz, mas como salvador de todos quantos se voltavam a Ele com fé singela.

Este novo entendimento expressou-se na doutrina da justificação pela fé, que veio a ser a pedra fundamental da Reforma. Foi destacada claramente na Confissão de Augsburgo (Art. IV, 1530) que veio a ser a declaração clássica da posição luterana: "Os homens não podem ser justificados diante de Deus mediante as suas próprias forças, méritos ou obras; pelo contrário, são justificados gratuitamente pela obra de Cristo recebida pela fé, quando acreditam que foram recebidos na graça e que seus pecados são perdoados pela obra de Cristo, que, mediante a Sua própria morte, fez expiação pelos nossos pecados. Deus imputa esta fé como justiça aos olhos dEle. Rm 3 e 4."

Esta descoberta, feita por Lutero entre 1513 e 1516, marcou o início da Reforma no continente europeu. Para Lutero, significava que tudo devia ser examinado de novo à luz da Palavra de Deus na Escritura. Importava não somente em mudanças na sua vida e devoções particulares; importava na reforma da vida, pensamento e culto da igreja toda. De início, Lutero acalentava a esperança ingênua de que as autoridades revelassem simpatia. Mas, seus apelos, em prol da reforma e seus protestos contra as indulgências[4] e outros abusos nas suas *Noventa e Cinco Teses* em 1517, bem como outras obras, somente acabaram entrincheirando-as nas suas posições. Seus escritos foram condenados e ele mesmo foi excomungado e até mesmo submetido à condenação imperial. Mesmo assim, a despeito de enorme oposição, a causa da Reforma avançou de força em força.

A Reforma fora da Alemanha

Sem Lutero, a Reforma teria seguido um curso diferente, mas teria acontecido de qualquer maneira. Noutros lugares, homens com mentes independentes e trabalhando independentemente de Lutero sentiram a mesma chamada de Deus para procurar uma reforma à luz da

Palavra de Deus. Como Lutero, foram freqüentemente acusados de serem rebeldes e inovadores. Como ele, também, suas consciências eram capturadas pela Palavra de Deus.

Na Suíça, a Reforma foi liderada por Zuínglio (1484-1531) em Zurique, e por Calvino (1509-64) em Genebra. Os dois tinham um passado colorido pelo humanismo da Renascença, mas os dois se convenceram que o humanismo, por si só, não bastava. Como Lutero, eram estudiosos. Mas também como ele, acharam-se forçados pelos eventos a serem homens práticos. Uma das coisas mais notáveis no ensino de todos os Reformadores principais era sua unanimidade. Havia diferenças de ênfase, especialmente a respeito da Ceia do Senhor, mas estavam unidos em tomarem a Palavra de Deus na Escritura como seu dado primário para pensar acerca de Deus. Havia, no entanto, um modo segundo o qual Calvino era diferente de Lutero e Zuínglio. Os escritos destes últimos eram, em grande medida ocasionais, produzidos às pressas para satisfazer as necessidades do momento. Calvino também aplicou-se às vezes a este tipo importante porém efêmero de trabalho. Mas além disto, procurou resumir o ensino reformado nas suas *Institutas da Religião Cristã*. Começou a existir como manual pequeno e depois, no decurso dos anos, edições sucessivas aumentaram seu tamanho. A edição final de 1559 ainda não era rival da *Summa Theologiae* de Aquino, quanto ao volume. Sua influência pelos séculos afora, porém, dificilmente seria menor e, como a *Summa,* continua a ser traduzida e reimpressa hoje[5].

Ao passo que no continente europeu a Reforma foi primeiramente doutrinária e depois política, na Inglaterra a ordem era inversa. A ocasião foi o desejo de Henrique VIII de divorciar-se de Catarina de Aragão, que finalmente o levou a tirar a questão das mãos do papa e a colocá-la nas suas próprias. Mas a causa da reforma religiosa foi a mesma que havia no continente. Enquanto Henrique VIII permaneceu no trono, a religião oficial da Inglaterra era virtualmente o catolicismo sem o papa. Mas durante todo este tempo, homens tais como Cranmer, Ridley e Latimer sentiam a vocação para reformar a vida e o pensamento à luz da Palavra de Deus. Para cada um destes três, a fé lhes trouxe o martírio. Foi deixado aos seus sucessores estabelecerem a fé protestante na Inglaterra. A abordagem dos Reformadores pode ser estudada em forma resumida nos Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra (1571)[6] que podem facilmente ser comparados com outras confissões de fé do século XVI.[7] No século seguinte, a declaração clássica foi a Confissão de Fé de Westminster (1646), produzida pelos presbiterianos. Embora estes últimos diferissem dos anglicanos em questões de governo da igreja, sua abordagem à verdade era basicamente a mesma.[8] Este fato também é aplicável aos evangélicos do século XVIII, muitos dos quais (inclusive os metodistas originais) eram anglicanos. O que procuravam não era uma nova abordagem à verdade, mas, sim, uma nova aplicação da verdade, que já tinham na Escritura, à vida contemporânea.

Tudo isto talvez pareça ser muito removido da filosofia contemporânea, ou da clássica, quanto a isto. Há mesmo alguma conexão? E se há, qual é?

A Filosofia e os Reformadores

O último sermão de Lutero em Wittenberg passou para a história como uma invectiva clássica contra a razão, "a Meretriz do Diabo". Mas não é, de modo algum, um ataque isolado contra a filosofia. Aqueles que se deram ao trabalho de examinar alguns dos índices das obras completas de Lutero tiveram pouca dificuldade em achar referências a Aristóteles como "destruidor da sã doutrina", um "mero sofista e tergiversador", um "inventor de fábulas", "o filósofo fedorento", um "bode" e um "pagão cego"[9] A lista poderia facilmente ser estendida. Este tipo de coisa fez com que Lutero tivesse a reputação de ser irra-

cionalista irresponsável. Contribuiu, também, à impressão generalizada que a filosofia e a teologia bíblica pouco têm a ver uma com a outra.

Esta, porém, é apenas metade do quadro. Num momento menos excitado, Lutero refletiu: "Quando eu era monge, desprezavam a Bíblia. Ninguém entendia o Saltério. Acreditavam que a Epístola aos Romanos continha algumas controvérsias acerca de assuntos dos dias de Paulo e que não tinha utilidade para a nossa era. Eram Scotus, Tomás e Aristóteles que deviam ser lidos."[10] As circunstâncias alteraram-se, e o mundo acadêmico tem suas modas como qualquer outra pessoa. Poderíamos colocar no lugar dos nomes de Scotus, etc., os de Sartre, Ayer e Wittgenstein. Mas a situação que Lutero descreve não está completamente removida daquela das universidades ocidentais hoje. A filosofia fez com que a Bíblia fosse irrelevante, e a razão tomou para si o lugar da revelação.

Para um homem do temperamento de Lutero, vivendo naquela época e debaixo de tais pressões, não é surpreendente que se expressasse daquela maneira. Mas, conforme tem demonstrado a pesquisa moderna, Lutero não estava condenando a razão como tal. Ele mesmo a empregava com efeito poderoso. O verdadeiro alvo dos seus ataques era o abuso da razão, situações em que a filosofia tem negado a verdade da fé cristã. A razão tinha seu legítimo lugar na ciência e nas questões de todos os dias. Tinha sua função verdadeira em entender e avaliar aquilo que era colocado diante dela. Mas não era o único critério da verdade.

Para Lutero, havia três luzes que iluminavam a existência humana,[11] Havia a luz da natureza, em que a razão e o bom-senso bastavam para solucionar muitas das questões da vida de todos os dias. Havia a luz da graça mediante a qual a revelação na Escritura dava ao homem um conhecimento de Deus que, doutra forma, não poderia ser atingido. E havia a luz da glória que pertencia ao futuro. Pois muitas questões havia que a Escritura deixou sem resolver. Havia contradições aparentes, tais como a soberania de Deus e a responsabilidade do homem por suas ações, às quais tanto a Escritura e a experiência cristã testificavam, mas que nem a Escritura nem a razão resolviam. Lutero acreditava que a abordagem certa não era deixar estas antinomias se cancelarem mutuamente, mas, sim, sustentar ambas em tensão e deixar a luz da glória resolvê-las.

Neste ínterim, Deus tinha revelado tudo quanto o homem precisava— ou poderia agüentar — saber acerca de Si mesmo em Cristo. "É perigoso", disse ele, "desejar investigar e aprender a pura divindade pela razão humana sem Cristo o mediador, conforme têm feito os sofistas e os monges, além de ensinarem os outros a fazer assim. . . A nós foi dado o Verbo encarnado, que foi colocado na manjedoura e pendurado no Madeiro. Este Verbo é a Sabedoria e o Filho do Pai, e Ele nos declarou qual é a vontade do Pai para conosco. Aquele que deixa este Filho, para seguir seus próprios pensamentos e especulações, é esmagado pela majestade de Deus."[12]

A abordagem de Calvino foi demonstrada de modo menos pitoresco mas mais sistemático do que a de Lutero. Nos essenciais, porém, era a mesma. Os dois podiam falar de um *conhecimento duplo* de Deus.[13] De um lado, há uma consciência geral de Deus que todos os homens possuem. Não é questão das provas escolásticas. É uma consciência profunda e interior de Deus em contraste conosco.[14] Talvez não seja bem definida nem fácil de fixar. Mesmo assim, está ali. Além disto, a glória da ordem criada reflete a glória do próprio Deus.[15] A despeito disto, porém, o homem se afundou tanto no pecado que sua sensibilidade espiritual tornou-se embotada.[16]

Do outro lado, Deus Se revelou através da Escritura não somente como criador mas também como redentor em Cristo.[17] Na Escritura, Deus tinha revelado a Si mesmo de modo especial, de uma maneira que era relevante para todas as eras.

Tudo isto, pois, levanta um sem-número de perguntas importantes. Qual é o relacionamento entre a história e a fé? Qual é a conexão entre os eventos no passado e a experiência religiosa hoje? Qual é exatamente o papel, ou os papéis, desempenhado pelas Escrituras neste encontro entre Deus e o homem? Qual é o sentido quando se diz que a Escritura é a Palavra de Deus? Quais são as conexões entre a palavra escrita e o Verbo que Se fez carne? Em que base temos o direito de dizer que a Escritura é a Palavra de Deus? Em que base ela recebe um lugar normativo na interpretação da experiência e idéias religiosas? Qual é a posição, a natureza e a função da linguagem religiosa? Qual é a conexão entre este tipo de revelação e a revelação na natureza? Quais são a natureza e o escopo dessa revelação? Dá-nos o direito de empreender uma teologia natural? De que maneiras o conceito dos Reformadores da revelação na natureza difere daquele dos pensadores católicos tais como Aquino?

Num esboço geral das tendências da filosofia e da fé que abrange mil anos ou mais, é impossível parar e lidar de modo satisfatório com todas estas perguntas. Procurei examinar algumas delas com mais detalhes num estudo de uma reformulação moderna da abordagem reformada, *Karl Barth and the Christian Message*.[18] Além disto, examinaremos algumas delas mais tarde neste esboço. Minha finalidade aqui não é procurar solucioná-las em cinco minutos, mas, sim, sugerir que são perguntas como estas que se constituem no conteúdo real da filosofia da religião. Os Reformadores não se interessavam pela filosofia por si só. Sua preocupação principal era a reforma da vida, da adoração e da doutrina à luz da Palavra de Deus. Mesmo assim, sua abordagem levanta perguntas filosóficas importantes. Estas exigem atenção cuidadosa por duas razões. De um lado, os críticos do cristianismo e os que querem ser crentes têm direito a uma explicação da base e da natureza da fé cristã. E, do outro lado, uma investigação delas, a longo prazo, somente poderia aprofundar e enriquecer a fé daqueles que já se comprometeram.

Antes de deixar os Reformadores, algumas poucas observações adicionais podem ser feitas. A primeira é para sublinhar aquilo que acaba de ser dito acerca da filosofia da religião. Os manuais britânicos sobre o assunto, do período antes da guerra, virtualmente têm tomado por certo que aquilo que chamamos de abordagem tipo dois andares era a correta.[19] O dever da filosofia da religião era procurar provas objetivas, razões não-cristãs para a fé cristã. Não foi realmente satisfatório. Entre outras coisas, não funcionava realmente.[20] Além disto, negligencia a verdadeira base da fé cristã. A fé cristã deve ficar em pé sozinha, e vindicar-se por si mesmo, ou não vindicar-se de modo algum. Depois da guerra, tem havido uma crença sempre maior entre os filósofos e teólogos de que esta é a abordagem certa. E, de fato, há um verdadeiro paralelo aqui com outros ramos da filosofia. A filosofia da ciência investiga a natureza, as pressuposições e os métodos da pesquisa científica. Não assume o controle da pesquisa propriamente dita. Pelo contrário, ocupa-se com o caráter e a categoria das técnicas e dos resultados daquela pesquisa. Assim acontece com a filosofia da religião. Não se preocupa tanto com o conteúdo da experiência religiosa quanto com sua forma e as perguntas levantadas por ela. O lugar apropriado para começar, portanto, no caso da filosofia da religião cristã não está fora dela, mas dentro dela. Seu dado primário é a experiência cristã de Deus em Cristo.

Assim chegamos à nossa segunda observação: a abordagem à verdade feita pelos Reformadores é essencialmente uma continuação daquela de Anselmo e dos autores da Escritura. É resumida nas palavras de Anselmo: "Creio a fim de que entenda."[21] Sem dedicar-se a Cristo pela fé, o observador não tem realmente condições de dar valor à natureza do cristianismo. Ele pode observar aos outros do lado de fora. Mas ele mesmo não saberá o que é crer. Outra vez, há um paralelo parcial nas ciências naturais. O entendimen-

to segue a experimentação e a experiência, ao invés de antecedê-las. Só que aqui, naturalmente, a experimentação está aberta à demonstração pública, e não há o elemento de dedicação e fé pessoais.

Encontramos a mesma abordagem no Novo Testamento. Jesus não foi dando Sua mensagem numa bandeja. Para descobrir a sua veracidade, era necessária a dedicação pessoal. É para aqueles que O seguem que Ele dá entendimento.[22] É por meio de seguir a Ele que os homens encontram o Pai.[23]

Finalmente, devemos perguntar se esta abordagem não nos joga num círculo vicioso. Parece que a prova "objetiva" foi excluída. A existência de Deus não é questão da demonstração lógica ou científica, mas da consciência interior. As verdades centrais do evangelho cristão são atingidas somente através do compromisso pessoal. Pode ser dito, como resposta, que o argumento é circular, mas que não é vicioso. Realmente não há nenhum lugar de vigília que capacitaria um homem a ficar fora dele mesmo e da sua experiência, para pronunciar julgamentos. Mas dizer que não há tal prova "objetiva" não significa que não há prova alguma.

Calvino comparou a Escritura com óculos que colocam as coisas no enfoque certo.[24] O valor e o uso dos óculos somente poderiam ser apreciados mediante o emprego deles. Assim é com a Escritura. Seu valor emerge à luz da sua capacidade de interpretar a existência humana e transmitir o conhecimento de Deus. Mudando a imagem, reconhecer a verdade religiosa é como reconhecer cores. Como sabemos que este objeto é amarelo? Poderíamos dizer que é como outras coisas amarelas. Mas como sabemos que estas são amarelas? Em última análise, conhecemos o amarelo por meio de vê-lo. Compreendemo-lo quando o vemos.

Tais analogias são limitadas. Mas, quando falamos acerca de Deus, não podemos fazer outra coisa senão falar com analogias limitadas, pois Deus não é um objeto do tempo e do espaço. Há, do outro lado, um ponto genuíno de comparação. A verdade do cristianismo emerge no ato de vivê-la à altura.[25]

III. O RACIONALISMO

Na liguagem de todos os dias, o "racionalismo" veio a significar a tentativa de julgar tudo à luz da razão. Vinculada com ela, há a suposição de que, quando isto é feito, a razão terá completamente liqüidado o sobrenatural, e que não sobra mais nada além da natureza e dos fatos crus. Mas no sentido mais técnico e filosófico do termo, o racionalismo denota uma abordagem mais específica e certamente menos atéia. Os racionalistas dos séculos XVII e XVIII eram muito diferentes entre si quanto ao modo de desenvolver seus diferentes sistemas. Havia, porém, em comum entre eles uma crença na racionalidade do universo e o poder da razão para entendê-la. Por detrás de toda a maquinária complexa da natureza havia uma mente racional, e esta podia ser conhecida mediante o emprego certo da razão. Tendo os dados certos, era possível desenhar um mapa da realidade, na condição de se fazer as deduções lógicas corretas.

Os reformadores do século XVI eram dominados por uma preocupação com Deus. Tomaram por ponto de partida a ação de Deus em Cristo, conforme é testificada pelas Escrituras. A partir dali, passaram a pensar acerca do mundo. Os racionalistas do século XVII ficaram entusiasmados, não tanto com Deus, mas com o mundo. Muitos deles eram cientistas que tinham feito contribuições à matemática, especialmente à geometria. O ponto de partida deles era a lógica, e suas técnicas eram derivadas da matemática. Não

eram homens sem religião. De qualquer forma, a noção de Deus ocupava um lugar mais ou menos importante no seu pensamento. Mas para eles o problema não era de seu relacionamento pessoal com Aquele a Quem todos os homens têm de prestar contas. Pelo contrário, sua curiosidade era provocada pela estrutura racional do universo. E o ponto de vista que adotaram quanto a esta decidia o papel que atribuíam a Deus no esquema deles.

Descartes

O primeiro dos grandes filósofos racionalistas foi o francês René Descartes (1596-1650). Suas datas revelam-no como contemporâneo de Carlos da Inglaterra e de Oliver Cromwell, de Kepler, de Galileu e de Harvey. Descartes recebeu sua educação, não numa universidade mas sim, num colégio jesuíta. Tal fato, porém, revelou-se não ser detrimental, pois, recebeu uma base melhor na matemática que doutra forma teria obtido na maioria das universidades daquele tempo. Procurando uma vida de lazer, Descartes embarcou numa carreira militar. Serviu em vários exércitos europeus, sempre tomando o cuidado de transferir-se para outro lugar quando surgiam hostilidades. Foi para a Suécia a pedido da rainha Cristina que (conforme observou Bertrand Russell[26]) pensava que, como soberana, tivesse o direito de desperdiçar o tempo de grandes homens. A rainha somente tinha disponível o horário de cinco da manhã para suas aulas diárias, e este fato, juntamente com os rigores do inverno da Escandinávia, encurtou a vida do filósofo.

Parece que Descartes fez um esforço prolongado para manter a aparência de um cavalheiro amador. Diz-se que trabalhava poucas horas por dia e que lia pouco. Era diletante em várias ciências inclusive a medicina. Suas contribuições principais, porém, foram feitas nos campos da geometria e da filosofia. Naquela, inventou a geometria coordenada. Nesta, foi o pioneiro do racionalismo e da dúvida cartesiana. Suas duas obras filosóficas principais foram seu *Discurso sobre Método* (1637) e suas *Meditações*(1641).[27]

No *Discurso*, Descartes registrou seu testemunho intelectual. Relembrou como no inverno de 1619-20, entrou numa estufa[28] e passou o dia em meditação. Quando entrou, sua filosofia era meio-assada. Quando emergiu, estava completa nos essenciais básicos. Como princípio primário, resolveu "nunca aceitar qualquer coisa como verdadeira a não ser que a conhecesse claramente como tal."[29] Seu ideal e seu método modelaram-se na matemática. "As longas correntes," continuou, "de raciocínios simples e fáceis mediante as quais os geometras estão acostumados a chegar às conclusões das suas demonstrações mais difíceis, tinham-me levado a imaginar que todas as coisas, para o conhecimento das quais o homem é competente, têm mútua conexão da mesma forma, e que nada está tão removido de nós que esteja além do nosso alcance, ou tão oculto que não possamos descobrí-lo, posto somente que nos abstenhamos de aceitar o falso como verdadeiro, e sempre conservemos em nossos pensamentos a ordem necessária para a dedução de uma verdade de outra."[30]

E assim nasceram a dúvida e o racionalismo cartesianos. Aquela exclui da consideração filosófica séria tudo acerca do qual possa haver dúvidas. Este parecia colocar nas mãos do filósofo a chave que não somente garantiria o método científico moderno, como também destravaria a totalidade da realidade. Isto porque, embora a confiança na observação e na experiência pudesse revelar-se enganosa, o argumento racional era inabalável.

Tendo isto em mente, dedicou-se a uma sondagem da estrutura do universo. Dando livre curso às suas dúvidas, concedeu a possibilidade de que tudo na sua mente talvez não passasse de sonhos e ilusões. Como, portanto, poderia ter certeza de que o mundo existe? Sua resposta tinha três passos principais. Em primeiro lugar, chegou ao reconhecimento

de que, duvidasse de tudo o mais, havia uma coisa que era impossível de duvidar — o fato de que estava duvidando. Isto, por sua vez, levou-o ao seu célebre axioma: *Cogito ergo sum* ("Penso, logo existo"). O mero fato de que estava tendo dúvidas e, portanto, pensando, significava que decerto existia.[31]

O passo seguinte no argumento era demonstrar que Deus existia. Procurava dar este passo mediante uma combinação entre os argumentos causal e ontológico. De um lado, a idéia de si mesmo como ser finito subentendia a existência de um ser infinito.[32] Do outro lado, a própria idéia de um Ser Perfeito subentendia a existência dEle.[33] O terceiro passo, o último, era fazer a declaração de que, visto que Deus é perfeito, Ele não nos enganaria. Não nos deixaria pensar que nossas idéias claras e nítidas fossem verídicas, se não o fossem. Podemos, portanto, firmar-nos na segurança de que são válidas todas as nossas deduções lógicas acerca da realidade.[34]

Descartes tem sido freqüentemente censurado por seus erros crassos na filosofia. Já questionamos a validez do argumento ontológico. [35] Uma vez que este argumento é desfeito, o sistema inteiro perde seu fundamento. A expressão célebre, *Cogito ergo sum* também tem oferecido aos filósofos bastante exercício em tiro ao alvo. Russell é um dos muitos que indicaram sua natureza falaz.[36] Se Descartes realmente quisesse começar com a *dúvida*, sua premissa inicial deveria ter sido "Existem dúvidas." Não tem o direito de inferir daí a existência de um próprio-eu pessoal, um "eu" com todas as qualidades que tomamos por certas na vida de todos os dias. Este último entra no argumento por contrabando, sem ser notado. Por outro lado, a frase talvez seja, não uma dedução lógica da existência pessoal a partir do mero fato de que há dúvidas, mas, sim, simplesmente tautologia disfarçada, meramente repetindo a mesma coisa em palavras diferentes.[37] Neste caso, a frase é apenas uma reafirmação da sua própria existência.

Mas também é questionável se mesmo um ultra-cético pode honestamente começar com nada mais além da dúvida como seu dado primário. Por mais difícil que seja formular este fato, todos nós temos consciência profunda de não estarmos sozinhos com nossas dúvidas. Vivemos num meio-ambiente, e este meio-ambiente consiste noutras pessoas, noutros objetos, e em Deus. Em resumo: a filosofia cartesiana representa um falso começo.

Descartes às vezes é retratado como sendo o primeiro filósofo moderno. Este conceito não é bem correto. Ao retocar as provas medievais da existência de Deus, estava fazendo uso do legado da Idade Média. Como os filósofos medievais, interessava-se pela metafísica. Até o fim da sua vida, Descartes permaneceu sendo um católico nominal. Há, porém, um sentido em que Descartes representa uma nova saída. Descartes se interessava por Deus, *não por amor a Ele mesmo, mas por amor ao mundo*. Deus é invocado como um tipo de *deus ex machina* para garantir a validade dos nossos pensamentos acerca do mundo. A parte disto, permanece eternamente nos bastidores. Não é surpreendente que, quando surgiram filósofos posteriores que compartilhavam das suposições de Descartes, mas não dos seus métodos, conseguiram dispensar totalmente este "adereço de teatro" indesejável.

Num dos seus momentos mais especulativos, o Arcebispo William Temple certa vez foi tentado a perguntar a si mesmo qual foi o momento mais desastroso na história da Europa. A resposta que lhe ocorreu foi: o dia em que Descartes se encerrou na sua estufa.[38] Ao dizer isto, Temple não estava pensando tanto no conceito que Descartes tinha de Deus, mas, sim, na tendência à qual deu início no pensamento europeu. Epitomizava uma mudança de objeto de preocupação. Simbolizava o recuo para a auto-consciência individual como sendo o único ponto de partida seguro na filosofia. Na realidade, Temple

então passou a classificar Lutero juntamente com Descartes como equivalente espiritual do individualismo filosófico deste último.[39] Mas Lutero e Descartes são colegas impróprios um para o outro. A observação serve meramente para mostrar quão pouco o arcebispo entendia a respeito de Lutero e dos Reformadores. Quando, pois, Lutero foi confrontado pelas autoridades eclesiásticas, tomou posição, não sobre sua consciência individual, mas, sim, sobre a Palavra de Deus, e sua consciência a ela cativa. A autoridade ulterior de Lutero estava fora dele. (E, neste ponto, tem muito mais em comum com os medievais). Mas Temple está em terreno mais seguro quando se pronuncia sobre Descartes. O filósofo francês inaugurou uma tendência que foi seguida por muitos que rejeitavam seu sistema propriamente dito. Estabeleceu a consciência individual como o critério final da verdade.

O próprio Descartes acreditava que tinha firmemente dominado a realidade objetiva com sua doutrina de idéias claras e distintas que permaneciam inabaláveis entre as areias movediças da experiência. Na realidade, nem o *Cogito ergo sum*, nem o argumento ontológico, nem seu método em geral era tão fidedigno, de modo algum, quanto se levara a acreditar. O mero processo de desenvolver pensamentos (por mais lógica que seja a seqüência deles) não os torna verídicos. Pode-se dizer que um pensamento é verdadeiro quando corresponde ao seu objeto. Isto somente pode ser feito por meio de avaliá-lo com a experiência. Mas é precisamente isto que Descartes procurava eliminar na filosofia. Com efeito, Descartes estava forçando uma cunha entre a mente e seus pensamentos, de um lado, e o mundo e a experiência, do outro lado. Esta abordagem foi fortemente resistida (e com razão) pelos empiristas britânicos.[40] Mas na Europa continental, Descartes determinou a tendência a ser seguida. O racionalismo dominou a filosofia da Europa continental, especialmente a da Alemanha, até quase o fim do século XVIII. E até mesmo quando o racionalismo foi finalmente abandonado, houve muitos, até ao dia de hoje, que continuaram a tomar a auto-consciência individual como seu ponto de partida e até mesmo como seu único ponto de referência.

Spinoza

Benedito de (ou Baruque) *Spinoza* (1633-77) nasceu em Amsterdã, de pais judeus. Alguns anos antes do seu nascimento, os Países Baixos proclamaram a liberdade do pensamento e, ao assim fazerem, ficaram sendo um abrigo para todos aqueles que procuravam refúgio da perseguição ou que descobriram que não conseguiam imprimir seus livros noutro lugar. O jovem *Spinoza* fez pleno uso destes direitos. Embora fosse criado como judeu, seu livre pensamento resultou na sua expulsão da sinagoga. Escritos posteriores revelam que ele foi um pioneiro na crítica bíblica.[41] Mas não foi apenas na crítica bíblica que Spinoza ficou sendo famoso. Em 1663 publicou uma exposição de Descartes disposta de forma geométrica, *Renati des Cartes principiorum Philosophiae Pars I et II, More Geometrico Demonstratae per Benedictum de Spinoza*. Foi o único livro seu, publicado durante sua vida, que haveria de conter seu nome no frontispício. Foi seguido em 1670 por um tratado da política e da religião, *Tractatus Theologico-Politicus*. Mas a obra principal da sua vida, que foi publicada postumamente e secretamente no ano da sua morte foi sua *Ética*,[42] ou *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Esta também foi escrita (conforme sugere o título em Latim) numa forma quase geométrica, com definições, axiomas, proposições e provas (às quais Q.E.D. era devidamente acrescentado).

Spinoza tem sido descrito, de vários modos, como um ateu pavoroso e como pessoa inebriada por Deus. Na realidade, era um panteísta. Mas não era o tipo de panteísta da imaginação romântica e poética. O dele era um panteísmo racional, sobriamente calculado

a partir de premissas semelhantes àquelas de Descartes. Como este último, começa com idéias claras e distintas, noções que, segundo pensa ele, são evidentemente verdadeiras em si mesmas. A veracidade delas pode ser percebida meramente ao declará-las corretamente. Sua idéia básica é a da Substância que define como "aquilo que existe por si mesmo, e que é concebido por si mesmo; ou seja, algo cuja concepção não exige qualquer outra coisa para sua formação"[43] Diz-se que esta idéia é verdadeira pela sua evidência interna. "Se alguém disser, portanto, que tem uma idéia clara e distinta, ou seja, verdadeira, da Substância, e mesmo assim, duvida que semelhante Substância existe, é como aquele que diz que tem uma idéia verdadeira e que, mesmo assim, pensa que ela talvez seja falsa."[44] A partir daqui, passa a argumentar que há uma só Substância,[45] e que esta Substância pode ser considerada ou como sendo Deus *ou* como sendo a natureza. Pois, "Tudo quanto existe, está em Deus, e sem Deus nada pode existir, nem se pode conceber dele."[46]

No seu sentido literal, esta última proposição poderia ser entendida num sentido teístico cristão.[47] Mas Spinoza logo deixa claro que ele não pensa assim. Deus, pois, não existe fora da natureza, mas, sim, dentro dela. "Deus é a causa imanente e não transiente de todas as coisas."[48] Quer digamos "Deus", quer digamos "natureza", estamos realmente falando acerca da mesma coisa. A diferença realmente é de ênfase. Falar em Deus chama a atenção à causa; falar na natureza indica o produto acabado, por assim dizer.

O ensino de Spinoza foi desenvolvido com detalhes consideráveis. No decurso do seu argumento negava a totalidade do livre arbítrio,[49] e também negava que Deus pudesse amar aos homens de modo pessoal.[50] O sistema inteiro é tão impessoal e mecânico quanto um teorema.Mas, a despeito da sua forma que parece rigorosa, o argumento está longe de ser estanque. À parte das falhas no seu desenvolvimento, o sistema inteiro falha porque Spinoza não conseguiu estabelecer a validade das suas definições e procedimentos.

Apesar disto, Spinoza continuou a fascinar os pensadores da Europa continental até mesmo quando romperam com sua filosofia específica. A idéia de um sistema que abrangia a tudo, juntando Deus e o homem, e explicando tudo em termos de uma única realidade espiritual, deslumbrava os idealistas do século XIX, assim como a Lorelei fascinava com bruxarias os navegantes no baixo Reno. Enfeitiçados pela perspectiva, precipitavam-se para a frente sem prestar atenção às rochas mal escondidas debaixo da torrente de idéias. Pouco importava se o sistema podia ser harmonizado com o cristianismo histórico e com a religião, conforme realmente eram experimentados e praticados. Tanto pior para o cristianismo histórico. Onde os fatos podiam ser encaixados, tanto melhor. Mas, senão, o sistema podia dispensar os fatos. Até hoje, a brilhante perspectiva não perdeu totalmente seus encantos. Em *Honest to God*, John Robinson ecoou de novo o louvor melancólico que Tillich dirigiu à idéia de Spinoza, de que Deus existe, não sobre e acima das coisas, mas dentro delas como "o fundamento criador de todos os objetos naturais".[51] Mas mais será dito acerca disto posteriormente neste livro.[52]

Leibniz

Descartes era um católico nominal, e Spinoza um judeu livre-pensador. Um filósofo protestante eminente que devia muita coisa aos dois foi G.W. Leibniz (1646-1716). Leibniz foi um gênio universal. Compartilha com Newton a honra de ter descoberto o cálculo infinitesimal. Sua obra original sobre a lógica simbólica, que ficou perdida durante séculos, foi trazida de novo a lume em nosso século. Inventou uma máquina de calcular (o que lhe mereceu uma cadeira na "Royal Society"). A Academia da Prússia foi, em grande medida,

criação dele. Correspondia com muitas das mentes mais eminentes da Europa, e se encontrava com elas. Além de ser um filósofo, também era um diplomata eminente. Leibniz escreveu muita coisa, mas aquilo que mais se aproximou de uma explicação sistemática da sua filosofia foi sua breve *Monadologia* (escrita em 1714 e publicada em 1720).[53]

Segundo Leibniz, o universo é feito de um número infinito de *mônadas* ou "substâncias simples" sem "partes" e sem "janelas pelas quais alguma coisa pudesse entrar ou sair".[54] São indivisíveis e sempre ativas. Cada mônada espelha a totalidade da existência. As mônadas formam uma série ascendente, desde a inferior, que é quase nada, até à superior, que é Deus. Por meio do argumento ontológico, Leibniz deduziu a existência de Deus, ou do *Ser Necessário,* ou "a substância simples original, da qual todas as mônadas, criadas e derivadas, são produzidas."[55] A obra conclui com uma visão do universo em que tudo funcionava como um mecanismo perfeito, onde "os pecados levam seu castigo consigo segundo a ordem da natureza, e em virtude da estrutura mecânica das próprias coisas e, da mesma maneira, as ações nobres atrairão suas recompensas por meios que são mecânicos no que diz respeito aos corpos, embora isto não possa e nem deva acontecer imediatamente."[56]

Elaborar mais e aquilatar um pensador tal como Leibniz nos levaria muito além do escopo deste esboço. Quando morreu, Leibniz não gozava do favor dos seus patrocinadores. Mas sua influência penetrou até sua posteridade mais imediata através de ensinadores tais como C. Wolff (1679-1754), embora fosse numa forma diluída e impura. Graças a tais homens, o racionalismo veio a ser a ortodoxia filosófica nas universidades alemãs no século XVIII.

Hoje, o racionalismo está desacreditado, seja do ponto de vista da filosofia, seja do ponto de vista da teologia cristã. E, em última análise, pela mesma razão. Pois é impossível construir mapas da realidade começando com meros conceitos e definições *a priori,* sem ver se as teorias estão de acordo com a experiência. Na esfera da filosofia, isto significa que os racionalistas estavam no caminho errado nos seus esforços para fornecer uma compreensão metafísica da ordem natural. Mas teologicamente também, estavam no caminho errado. O deus dos racionalistas era uma abstração hipotética, um *deus ex machina,* invocado para fazer funcionar o sistema, mas não Aquele que era achado pessoalmente na história e na experiência presente. Sua existência, além disto, era baseada em argumentos que, segundo já vimos, são dúbios. Não é surpreendente, portanto, que, quando os pensadores posteriores rejeitaram a abordagem racionalista e subverteram as antigas provas da existência de Deus, sentiram que tinham acabado totalmente com Deus e com a religião, e que não havia alternativa ao agnosticismo ou ao franco ateísmo.

Pascal

Antes de deixarmos o racionalismo, é importante ressaltar que nem todos os cientistas e pensadores da Europa continental eram racionalistas. Blaise Pascal (1623-62) era um contemporâneo de Descartes, um pouco mais jovem. Como este último, era cientista, matemático e católico. Sua abordagem à religião, no entanto, era muito diferente.

Em 1646 Pascal teve contato com o jansenismo, um movimento católico que ressaltava fortemente, de modo augustiniano, que o homem carecia da graça divina; estes ensinos logo haveriam de ser condenados pelo Papa Inocêncio X em 1653. E pouco depois, veio a associar-se estreitamente com o centro jansenista no convento de Port-Royal, Paris.

Por algum tempo, continuou suas atividades científicas e desfrutava da sociedade de Paris. Mas em novembro de 1654 houve a "conversão definitiva" de Pascal, quando, então, descobriu "o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó, e não o dos filósofos e cientistas". Entre 1656 e 1657, publicou suas *Cartas Provinciais,* nas quais defendia o jansenismo contra seus oponentes jesuítas, obra esta que foi imediatamente colocada no *Index* de livros proibidos. A obra principal de Pascal foi *Pensées*. O Plano de Pascal era escrever uma apologia, dirigida aos livres-pensadores dos seus dias que eram indiferentes às reivindicações do cristianismo. A obra nunca foi completada. Pascal não chegou além de anotar seus pensamentos desconexos em papéis avulsos que grampeou juntos. O título de *Pensées* ou *Pensamentos* descreve seu caráter, mas dá pouca idéia da sua fortaleza e agudez.

As vezes, Pascal está defendendo uma causa, como quando reflete sobre o cumprimento da profecia e eventos na religião bíblica. Mas freqüentemente olha profundamente no coração humano, e desafia o homem a considerar sua situação real, como quando escreve: "Nada é mais intolerável ao homem do que um estado de completo repouso, sem desejos, sem trabalho, sem diversões, sem ocupações. Em tal estado, torna-se consciente de ser nada, de ser abandonado, de ser inadequado, do seu vazio, da sua dependência, da sua futilidade. Imediatamente brota da profundeza da sua alma a canseira, o desânimo, a miséria, o exaspero, a frustração, o desespero."[59] O esporte, o prazer, o entretenimento e o convívio são procurados tão freqüentemente não porque trazem prazer, mas porque fazem com que as pessoas não fiquem pensando em si mesmas.[60]

Pascal tinha profunda consciência da verdadeira natureza da religião. Seu Deus não era o Deus do argumento racionalista que é mera hipótese, invocada para tornar viáveis outras hipóteses. Deus não é conhecido desta maneira, mediante a razão. "O coração tem suas razões que a razão desconhece. . . É o coração, e não a razão, que tem consciência de Deus. A fé é isto: Deus é percebido intuitivamente pelo coração, não pela razão."[61] Para trazer alguns homens ao ponto da fé, Pascal sabia que era necessário lembrar-lhes dos riscos calculados que estavam em jogo. Daí sua aposta célebre, [62] em que desafiava os homens a apostarem sua vida sobre a possibilidade de ser verdadeiro o cristianismo. Não podemos ver a Deus. Não podemos comprovar a veracidade do evangelho ao ponto de excluir todas as possíveis dúvidas. Somente podemos descobrir a veracidade do cristianismo por meio de apostar nele nossa vida inteira.

Em oposição direta aos racionalistas, Pascal indica que, "As provas metafísicas da existência de Deus estão tão remotas dos modos de os homens raciocinarem, e tão complexas, que produzem pouco impacto; e mesmo se ajudassem algumas pessoas, o efeito duraria apenas uns poucos momentos, enquanto acompanhavam a própria demonstração, mas, uma hora mais tarde, temeriam que tivessem feito um engano. O que ganhavam por meio da sua curiosidade seria perdido por meio do orgulho (Sto. Agostinho, *Sermões,* CXLI). Isso é o resultado de um conhecimento de Deus atingido sem Jesus Cristo,. . . E de modo contrário, os que chegaram a conhecer a Deus através de um mediador têm consciência do seu próprio estado indigno."[63]

Às vezes, o ensino de Pascal é classificado como voluntarismo sendo que a implicação é que dá mais valor à vontade do que ao intelecto. É até mesmo falsamente representado como um tipo de lavagem cerebral que a pessoa aplica a si mesma, em que a vontade de crer recebe licença de banir todas as considerações intelectuais. Mas isto é uma caricatura. Deixa de mencionar que a aposta foi dirigida aos homens esportistas do seu tempo, lembrando-lhes que há um jogo maior, feito com chances infinitamente mais importantes. Não leva em conta que Pascal dedicou muita energia ao argumento racional.[64] Ao mesmo

tempo, reconhecia, "Quão vasta é a diferença entre conhecer a Deus e amar a Ele!"[65] Reconhecia que a verdade do cristianismo jazia num nível mais profundo do que os argumentos.[66] Estava, na realidade, procurando chamar sua época de volta à mesma religião bíblica que os Reformadores pregavam cem anos antes. Era, porém, uma voz que clamava no deserto. Embora seja reconhecido hoje como um dos pensadores mais profundos dos seus dias, também é tratado como sendo um tipo de disparidade, fora da correnteza principal do desenvolvimento intelectual.

IV. O EMPIRISMO

O racionalismo era, em grande medida, um movimento da Europa continental. Na Grã-Bretanha, o movimento que os filósofos hoje consideram a mais relevante entre as tendências filosóficas daquela era foi o empirismo.[67] Como o racionalismo, o termo denota, não tanto uma escola de pensamento bem-definida quanto uma linha geral de abordagem. Em especial, os empiristas do século XVIII preocupavam-se principalmente com os problemas do conhecimento. Em contraste com os racionalistas que procuravam erigir sistemas filosóficos por meio de raciocinar com base em verdades alegadamente evidentes em si mesmas, os empiristas ressaltavam o papel que a experiência desempenhava no conhecimento. Argumentavam que não temos idéia alguma senão aquelas que derivam da experiência que vem a nós através dos sentidos. Declarações (a não ser aquelas da lógica pura) somente podem ser conhecidas como sendo verdadeiras ou falsas por meio de testá-las na experiência.

Não seria bem verdadeira a definição do empirismo como movimento inglês. Os três representantes principais no século XVIII eram, na realidade, um inglês, um irlandês e um escocês: Locke, Berkeley e Hume. Nem seria correto estigmatizar o movimento como sendo inflexivelmente agnóstico. Embora Hume fosse um cético, os escritos teológicos de Locke mostram que era um homem de fé cristã sincera, e Berkeley era um bispo anglicano. Mesmo assim, pensa-se geralmente que o movimento fez uma contribuição considerável ao avanço geral do agnosticismo moderno. Quando, pois, Hume levou as técnicas empiristas até suas conclusões lógicas, não deixou alternativa alguma ao ceticismo.

Locke

John Locke (1632-1704) era filho de um pequeno proprietário de terras no interior, que também era advogado. Foi para a universidade de Oxford quando o puritanismo estava nos seus dias áureos, e o vice-chanceler da Universidade era o grande John Owen. Entre outras coisas, Locke estudou medicina, e acabou ganhando seu doutorado nesta matéria. John Locke também era uma figura semi-pública. Mas nos últimos anos da dinastia real dos Stuart, achou mais prudente morar na Holanda, e não voltou senão depois da Gloriosa Revolução de 1688. Enquanto estava na Holanda teve tempo e tranqüilidade para completar seu tratado filosófico importantíssimo, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), e sua primeira *Letter on Toleration* (1689). Publicou subseqüentemente outras cartas sobre a mesma matéria, e tratados sobre a educação e o governo civil. *The Reasonableness of Christianity* (1695) foi seguido pelas obras póstumas *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* (1705-7) e *A Discourse on Miracles* (1706).[68]

Hoje, Locke é principalmente lembrado por ser o pioneiro da abordagem empirista ao conhecimento. Em Oxford, ficou impressionado com a leitura de Descartes, mas sua própria abordagem foi seguindo uma direção bem diferente. Rejeitou a idéia racionalista de que a mente tinha carimbadas sobre ela, desde o nascimento, certas noções primárias, evidentes por si mesmas.[69] Pelo contrário, retratava a mente como sendo uma peça em

branco que recebia de fora as suas impressões. "Suponhamos, portanto," escreveu na sua retórica característica do século XVII, "que a mente é, por assim dizer, um papel branco, isento de caracteres, sem quaisquer *idéias*; como vem a ser suprida? De onde obtém aquela vasta quantidade que a imaginação ativa e ilimitada do homem pintou sobre ela, com uma variedade quase infinita? De onde todas as matérias da razão e do conhecimento? Respondo a isto com uma só palavra: da *experiência;* nela, todo o nosso conhecimento é fundamentado e a partir dela, em última análise, a própria mente deriva. Nossa observação empregada em questões de *objetos externos e sensíveis, ou nas operações internas da nossa mente, percebidas por nós mesmos, e sobre as quais nós mesmos refletimos, é aquilo que fornece ao nosso entendimento matérias para pensar*. Estes dois grupos de questões são as fontes de todo o conhecimento, de onde emanam todas as *idéias* que temos, ou podemos naturalmente ter.[70] Noutras palavras, o que conhecemos são ou *idéias* (impressões na mente de *"amarelo, branco, calor, frio, macio, duro, amargo, doce,* e todas aquelas qualidades que chamamos de sensíveis")[71] ou as *reflexões* da própria mente sobre elas[72]. A partir daí, Locke tirou a conclusão que a mente humana "não tem outro objetivo imediato senão suas próprias *idéias*"[73] e de que "o conhecimento é a percepção da concordância ou discordância de duas *Idéias*".[74]

Ao argumentar assim, Locke estava adiantado naquilo que às vezes é chemada a teoria representativa do conhecimento. A própria mente não tem conhecimento direto do mundo externo, porque nunca tem a capacidade de passar por cima dos sentidos e ficar fora deles. Aquilo que a mente percebe são os dados que os sentidos transmitem a ela, para então trabalhar com eles e interpretá-los. Antes de questionarmos a validade desta abordagem e voltarmos nossa atenção ao modo segundo o qual foi desenvolvida por empiristas posteriores, vale a pena fazer uma pausa para ver como Locke defendia o cristianismo contra os céticos dos seus dias.

Locke fazia uma distinção entre a fé e a razão. Definia esta última como sendo "a descoberta da certeza ou probabilidade das proposições ou verdades às quais a mente chega por meio da dedução feita de tais *idéias,* que obteve por meio das suas faculdades naturais, *viz,* pela sensação ou pela reflexão. A *fé,* por outro lado, é o assentimento dado a qualquer proposição não calculada assim pelas deduções da razão, mas, sim, por causa de o proponente merecer crédito, como proveniente de Deus através dalgum modo extraordinário da comunicação. A este modo de os homens descobrirem as verdades chamamos de *Revelação.*"[75]

Uma ou duas páginas antes, Locke tinha feito a distinção adicional entre aquilo que é de acordo com a razão, aquilo que está acima da razão, e aquilo que é contrário à razão. "1. *De acordo com a razão,* são as proposições cuja veracidade podemos descobrir, por examinarmos e seguirmos até a origem *idéias* que temos a partir da *sensação* e da *reflexão;* e por dedução natural acharmos verdadeiras ou prováveis. 2. *Acima da razão,* estão as proposições cuja veracidade ou probabilidade não podemos derivar mediante a razão, a partir daqueles princípios. 3. *Contrárias à razão,* são as proposições que são inconsistentes com, ou irreconciliáveis com, nossas *idéias* claras e distintas. Destarte, a existência de um Deus único está de acordo com a razão; a existência de mais de um Deus, contrária à razão; a ressurreição dos mortos, acima da razão."[76]

Os pensadores talvez discordem quanto àquilo que deve ser colocado em cada compartimento. Eu mesmo desejaria qualificar mais aquilo que quero dizer com "razão" e "ser razoável". Uma idéia é razoável quando se pode comprovar sua veracidade de antemão. Também pode ser chamado razoável se é justificado pela experiência. Pode ser que

contenha implicações que não foram sondadas ou que somos incapazes de examinar no momento. Mesmo assim, se a observação e a experiência justificarem a conclusão, pode ser dito que esta é racional. É neste sentido que eu concordaria com Locke que a existência de Deus está em conformidade com a razão. Há porém, muitos aspectos da fé cristã que, conforme indica Locke, estão acima da razão. O método de Locke era aceitar tais coisas pela autoridade daquilo em que podia acreditar mediante a razão.

> A razão é a *revelação* natural, mediante a qual o Pai da luz, e Fonte de todo o conhecimento, comunica à humanidade aquela porção da verdade que colocou dentro do alcance das faculdades naturais; a *revelação é a razão* natural estendida por um novo grupo de descobertas comunicadas imediatamente por DEUS, cuja veracidade é garantida pela razão por causa do testemunho e provas que elas dão quanto a terem vindo da parte de DEUS.[77]

Para Locke, os milagres do cristianismo não eram (conforme parecem ser para muitos que gostariam de ser apologistas do cristianismo hoje) algo pelo qual se pede desculpas. Depois de a sua credibilidade ter sido devidamente examinada os milagres são evidências em prol da fé cristã. "Onde o milagre é admitido, a doutrina não pode ser rejeitada; acompanha a certeza de uma atestação divina dada àquele que aceita o milagre, e não podemos questionar a sua veracidade."[78] Voltaremos a esta questão na ocasião de discutirmos Hume.[79]

Berkeley

George Berkeley (1685-1753) nasceu na Irlanda. Tornou-se membro do Conselho do Trinity College, Dublin, com vinte e dois anos de idade, e Deão de Derry em 1724. Quatro anos mais tarde, fez uma tentativa fracassada de estabelecer um colégio missionário nas Bermudas para a evangelização das Américas. Subseqüentemente veio a ser Bispo de Cloyne. Quase toda sua obra filosófica foi completada até à idade de vinte e oito anos. Suas obras principais incluem *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), e *Alciphron or the Minute Philosopher* (1732).

É o destino de Berkeley ser lembrado principalmente por levar adiante a abordagem de Locke. Aceitou a teoria representativa da percepção, mas deu-lhe um jeito novo. Concordou que aquilo que realmente percebemos não é o mundo externo das coisas materiais, mas, sim, idéias ou percepções. A partir daí, passou a argumentar que as coisas existem à medida em que são percebidas. Mas isto não significa que os objetos simplesmente cessam de existir quando não há ninguém por perto para percebê-los. Pois sempre são percebidos pela mente infinita, Deus.

A posição de Berkeley é caricaturizada pelos famosos versos no estilo folclórico por Ronald Knox:

> Havia um jovem que dizia, "Deus:
> Deves achar deveras estranho
> Se alguém achar que esta árvore
> Continua a existir
> Quando não há ninguém no quintal."
>
> RESPOSTA
>
> Prezado Jovem:
>
> Estranho a sua estranheza:

Eu sempre estou presente no quintal.
E por isso a árvore
Continuará a existir
Pois é observada por mim.
DEUS

O próprio **Berkeley** colocou o caso em linguagem mais sóbria "A mesa em que escrevo, digo eu, existe, ou seja: eu a vejo e toco nela; e se eu estivesse fora do meu escritório, diria que existia, e com isto quereria dizer que se eu estivesse no meu escritório, poderia percebê-la, ou que algum outro espírito realmente a percebe."[80] Para Berkeley, existir significava ou ser percebido (no caso de objetos) ou perceber (no caso de pessoas, inclusive Deus).

Assim, com um só ousado golpe de mestre, Berkeley engenhosamente negara a existência da matéria e comprovara a existência de Deus. Era uma novidade, e brilhante. Mas era uma tese carregada de dificuldades. Berkeley não deixou claro (nem poderia deixar claro) se os objetos percebidos por nossas mentes finitas eram os mesmos que aqueles que a Mente Infinita percebia. Tornou ocos os objetos da nossa percepção. Nada havia por detrás deles. Nem ficou claro como vieram a estar ali já de começo. Violava as pressuposições do nosso comportamento quotidiano, que dalguma maneira ou outra a matéria existe e que a realidade não é imaterial. A conclusão lógica do conceito representativo do conhecimento é o solipsismo; que o único conhecimento possível é aquele acerca de si mesmo e das suas percepções. Não podemos, pois, ficar fora de nós mesmos e dos dados fornecidos por nossos sentidos. Não temos meios de demonstrar que objetos ou pessoas têm qualquer existência fora das nossas próprias mentes.

A esta altura teria sido mais sábio, conforme sugeriu E.L. Mascall,[81] se os filósofos tivessem parado para indagarem a si mesmos se este conceito do conhecimento estava no caminho certo. É realmente verdade que o que percebemos não são objetos mas, sim, meramente sensações dentro de nós que nos fizeram tirar apressadamente a conclusão de que os objetos realmente existem fora de nós? Não seria mais razoável tratar os dados dos nossos sentidos, não como tipo de fim em si mesmo mas, sim, um tipo de meio mediante o qual a mente capta uma realidade inteligível? Contrastando sua abordagem com a dos empiristas, Mascall escreve: "Ora, contra esta pressuposição quero adiantar o ponto de vista, que tem antecedentes muito reputáveis embora sua existência tenha sido passada por cima pela maioria dos filósofos modernos, que o elemento intelectual não-sensório na percepção não consiste simplesmente de inferência, mas, sim, de apreensão. De acordo com este ponto de vista, não há (normalmente, de qualquer maneira, pois não estamos nos ocupando neste momento com a experiência mística) nenhuma percepção sem sensação, mas o objeto sensível (o objeto dos sentidos ou o dado dos sentidos, ou, conforme diriam os escolásticos, a espécie sensível) não é o término da perceção, não o *objectum quod*, para empregar outra frase escolástica, mas, sim, o *objectum quo*, através do qual o intelecto capta, numa atividade direta porém mediana, a realidade inteligível extra-mental, que é a *coisa verdadeira*.[82] Mas, segundo parece, nem Berkeley desenvolveu seu empirismo na direção do imaterialismo e do idealismo. David Hume foi levado por ele ao ceticismo radical.

Hume

David Hume (1711-76) foi uma mistura estranha. Um contemporâneo pensava que parecia mais um "vereador comedor de carne de tartaruga do que um filósofo refinado." Num obituário que escreveu para si mesmo, descreveu-se como "homem de disposição branda,

que controla seus nervos, de disposição mental aberta, sociável e bem-humorado, capaz de formar afetos, mas pouco suscetível de inimizade, e de grande moderação em todas as minhas paixões. Até mesmo meu amor à fama literária, minha paixão dominante, nunca chegou a amargar minha disposição, a despeito das minhas freqüentes decepções." Sem dúvida, ele tinha condições melhores para julgar do que nós no dia de hoje.

Nasceu em Edimburgo e entrou na universidade daquela cidade com doze anos de idade, e deixou-a dois ou três anos mais tarde. Desfrutou de uma carreira diversificada, que incluiu a tutela de um lunático, a posição de secretário de um general, e o cargo de bibliotecário em Edimburgo. Por algum tempo, fez parte da embaixada britânica na França, e ficou sendo figura familiar no cenário parisiense. Ao voltar para Londres, trouxe consigo Jean-Jacques Rousseau, que lhe recompensou com acusações de que estava pretendendo matá-lo.

Durante sua vida, Hume foi mais estimado como historiador do que como filósofo. Segundo Bertrand Russell, a *History of England* de Hume, em muitos volumes, era dedicada a comprovar a superioridade dos "Tories" aos "Whigs" e dos escoceses aos ingleses.[83] O seu *Treatise of Human Nature* (1739-40)[84] revelou-se uma grande decepção ao autor. Hume tinha esperado que despertaria controvérsia. Ao invés disto, "saiu natimorto do prelo." Esta obra foi seguida pelas obras famosas *Enquiry concerning Human Understanding* (1751), *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1752),[85] *Dialogues Concerning Natural Religion* (escrita antes de 1752, mas publicada postumamente em 1779) e *The Natural History of Religion* (1757).[86]

Talvez a chave a Hume seja seu ceticismo. Empregava a razão até aos limites para demonstrar as limitações da razão. Levou adiante a teoria representativa do conhecimento até às últimas conseqüências. Para ele, isto significava que você nem poderia comprovar a existência das coisas fora de si mesmo, nem sequer dentro de si mesmo. Para ele, a "idéia de uma substância. . . não é nada senão uma coletânea de idéias simples, que são unidas pela imaginação, e que têm um nome específico atribuído a elas, mediante o qual podemos relembrar, ou a nós mesmos ou a outros, aquela coletânea".[87] Percebemos os dados dos nossos sentidos, mas não podemos saber que há qualquer coisa além. A idéia do próprio-eu humano era especialmente elusiva. "Da minha parte, quando entro mais intimamente naquilo que chamo de *eu mesmo*, sempre tropeço numa ou outra percepção específica, do calor ou do frio, da luz ou da sombra, do amor ou do ódio, da dor ou do prazer. Nunca posso em qualquer tempo apanhar a *mim mesmo* em flagrante sem uma percepção, e nunca posso observar qualquer coisa senão a percepção."[88]

Isto talvez pareça esmagador para o leitor não-filosófico que sempre toma por certo que há uma coisa que ele mesmo é e que é mais para ele do que seu corpo. Hume, porém, tem em reserva coisas ainda mais explosivas. Seu maior paradoxo, que ele mesmo reconhece francamente que não aceitaria se não o tivesse comprovado, foi sua negação da causalidade.

> Antes de nos reconciliarmos com esta doutrina, quantas vezes devemos repetir a nós mesmos, *que* o conceito simples de qualquer par de objetos ou ações, por mais que estejam relacionados entre si, nunca poderá nos dar qualquer idéia de poder, ou de uma conexão entre si: *que* esta idéia surge de uma repetição da sua união: *que* a repetição nem descobre nem causa qualquer coisa nos objetos, mas, sim, tem influência somente sobre a mente, por aquela transição costumária que produz: *que* esta transição costumária é, portanto, igual ao poder e à necessidade; e são, conseqüentemente, qualidades de percepções, não de objetos, e são sentidas internamente pela alma, e não percebidas externamente nos corpos?[89]

Noutras palavras, tudo aquilo que, segundo nosso hábito, pensamos em termos de causa e efeito é realmente uma questão de seqüência. Não é alguma coisa que acontece entre os objetos. É realmente um hábito mental.

Hume nunca foi pessoa de se deixar sobrecarregar com uma ansiedade pela consistência. A própria razão de ser de muita coisa que estava dizendo era que a pessoa simplesmente não pode ser racionalmente consistente. Quando se voltava ao argumento cosmológico, aceitava o conceito da causalidade imposto pelo bom senso, mas depois negava que pudesse ter utilidade na prova racional da existência de Deus. Tinha dúvidas, com razão, se era possível "para uma causa ser conhecida somente pelo seu efeito".[90] E, conforme vimos ao discutir Aquino, Hume indicou que não temos o direito de atribuir a uma causa quaisquer capacidades senão aquelas que eram necessárias para produzir o respectivo efeito.[91] Noutras palavras, não temos o direito de dizer que a causa ulterior de uma coisa é a mesma que a doutra coisa. Não temos o direito de dizer que ela é a mesma que o Deus dos cristãos. E não temos o direito de atribuir a uma causa prima (ainda que pudesse ser comprovada tal coisa) atributos morais. Hume estava fazendo uma consideração válida quando disse que a idéia de uma causa prima era "inútil; porque, visto que nosso conhecimento desta causa é derivado inteiramente do decurso da natureza, nunca poderemos, segundo as regras do raciocínio correto, voltar da causa com qualquer nova inferência, ou, fazendo acréscimo ao decurso comum e experimentado da natureza, estabelecer quaisquer princípios novos da conduta e do comportamento".[92] Mas, como também já vimos, ele estava em terreno menos firme quando ridicularizava a noção de desígnio no universo.[93]

Hume também era cético no que dizia respeito aos milagres. Poderíamos ter pensado que a pessoa que negava a racionalidade da causalidade e, desta forma, subvertia a base da lei científica, dificilmente tivesse a presunção de invocar a lei científica como aliada. No seu ataque clássico contra milagres na Seção X da sua *Enquiry,* argumentava que os milagres contradiziam as leis da natureza, sendo, portanto, improváveis. A crença deve ser proporcionada pela evidência. Cem ocorrências do acontecimento contrário criavam a pressuposição de que o caso isolado estava dalguma forma errado. Concluiu: "O milagre é uma violação das leis da natureza e, já que a experiência firme e inalterável estabeleceu estas leis, a prova contra o milagre, pela própria natureza dos fatos, é tão integral quanto qualquer argumento tirado da experiência que é possível de imaginar."[94]

Voltando-se (de modo um pouco generalizado) às evidências em prol dos milagres, Hume as pronunciou fracas. Havia uma falta geral de testemunhas discernentes e competentes com bom-senso suficiente para não serem logradas pela fraude.[95] Além disto, devemos levar em conta a notória propensidade da natureza humana para exagerar, a qual forçosamente abala nossa confiança em muitas das histórias.[96] Devemos perguntar, também, por que os milagres não acontecem em nossos próprios dias.[97] Finalmente, devemos lembrar-nos de que todas as religiões alegam milagres, mas nem todos eles podem ser verdadeiros.[98] Destarte, nunca se pode apelar a milagres como o fundamento de uma religião.[99] Nunca podem ser usados para estabelecer a fé. Somente aqueles que já têm fé suficiente podem aceitá-los sem suspeitas.[100]

Hume ainda não tinha acabado seu ataque contra a religião. Em *The Natural History of Religion* voltou a pegar em armas para atacar o ponto de vista de que a religião original da humanidade era um monoteísmo racional e moral. Hume não tinha mais conhecimento da antropologia do que seus oponentes. O que fez foi sugerir um tipo de hipótese evolucionária. Por meio de fazer uso do seu conhecimento dos clássicos, argumentava que os deuses e deusas do politeísmo (que eram simplesmente seres humanos aumentados) eram

progressivamente creditados com diferentes atributos até que finalmente fossem ajuntados num só, e creditados com a infinidade. Lado a lado com este processo havia um aumento de fanatismo. Quanto mais único e sem igual Deus ficou sendo, tanto mais intolerantes ficavam Seus devotos (sejam maometanos, sejam cristãos).

Comentando Hume de modo geral, Bertrand Russell observa que "a filosofia de Hume, seja verdadeira, seja falsa, representa a falência da razoabilidade do século XVIII."[101] Subverte todo o pensamento racional, embora Hume, depois de assim ter feito, passou a empregar a razão para ridicularizar outros. De acordo com as premissas dele, ele não tem o direito de dizer que o fogo aquece, nem que a água refrigera. Talvez se trate de uma questão da crença, mas não da razão. Para quem é cético acerca da causalidade, não pode haver base racional para fazer um pronunciamento acerca de coisa alguma.

O próprio Hume tinha seus métodos particulares para tratar das suas dúvidas. Citando as palavras dele mesmo: "Muito felizmente acontece que, visto que a razão é incapaz de dissipar estas nuvens, a própria Natureza basta para este propósito, e me cura desta melancolia e delírio filosófico, ou por meio de relaxar esta tendência mental, ou por meio dalguma distração e viva impressão dos meus sentidos, que oblitera todas estas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso, e me divirto com meus amigos e quando, depois de três ou quatro horas de entretenimento, quero voltar a estas especulações, parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não sinto no meu coração o ânimo de adentrar nelas mais profundamente."[102]

Sem dúvida Hume tinha razão em dizer: "Nada há entre qualquer objeto, considerado por si mesmo, que pode nos fornecer uma razão para tirar uma conclusão além dele."[103] Mas quando (por exemplo) temos encontrado o fogo tantas vezes, sendo que nos queima cada vez que tocamos nele, temos o direito racional de dizer mais do que simplesmente que a queimadura segue o contato com o fogo. O fogo realmente causa a queimadura.

Hume dá a impressão de ser franco ao ponto de aplacar os ânimos quando reconhece que "A natureza sempre é forte demais para o princípio."[104] No seu sentido literal é uma advertência salutar tanto aos edificadores de sistemas quanto aos destruidores de sistemas no sentido de não terem certeza arrogante nas suas afirmações globais nem nas suas negações globais. Mas a observação de Hume aqui é uma alegação implícita de que sua abordagem (por difícil que seja) é a única que é válida. Na realidade, o ceticismo de Hume está sujeito à suspeita em quase todos os pontos principais.

Já sugerimos que há uma alternativa melhor à teoria representativa da percepção, cuja conclusão lógica é o solipsismo.[105] Quando Hume protestou que nunca poderia observar a si mesmo, estava pressupondo que o próprio-eu fosse um objeto que pudesse ser observado da mesma maneira que se percebe os objetos materiais. Mas, na realidade, denunciou seu segredo mediante o uso repetido da palavra "eu". O fato de que ele é um *sujeito* consciente, capaz da reflexão introspectiva deveria ter-lhe levado a acautelar-se contra uma negação arbitrária do próprio-eu.

No seu tratamento de milagres, Hume tinha razão em insistir que a crença deva ser proporcional à evidência. O problema não é que Hume era demasiado empírico; não era suficientemente empírico. À primeira vista, seu ensaio é muito plausível. Mas sua técnica é mais um caso de demolição através do blefe e da insinuação do que um caso de argumento exato. Certamente, deve-se prestar atenção às suas advertências contra a credulidade. Mesmo assim, devemos guardar-nos da mesma forma contra uma aceitação acrítica da linha de raciocínio de Hume. Não devemos deixar passar desapercebido que Hume habitualmente evita a discussão de qualquer caso de prova, como, por exemplo, a ressurreição de Jesus, com a qual o cristianismo fica em pé ou cai. Ao invés disto, fala em

termos gerais, sempre aumentando a impressão de que nenhuma pessoa inteligente com respeito-próprio poderia levar os milagres a sério.

Ao fazer assim, Hume começou uma tendência que virtualmente se estabeleceu como ortodoxia intelectual, e assim alivia as pessoas da necessidade de pensar por si mesmas acerca dos milagres. Locke tinha argumentado que os milagres fornecem evidências para a fé. Hume inverteu o processo. Os milagres são tão prepósteros que somente aqueles que já têm fé podem aceitá-los.[106] Esta linha de pensamento tem sido aceita não somente pelos agnósticos como também por muitos alegados defensores da fé cristã até ao dia de hoje. Mas não era o ponto de vista dos primeiros cristãos, que estariam de acordo com Locke quanto a isto.[107] Ao tratar de um alegado milagre como a ressurreição de Jesus, o que é necessário não é generalizações mas, sim, um exame concreto das evidências históricas e das teorias alternativas. Se abordarmos o assunto com idéias preconcebidas (conforme Hume virtualmente confessa ao inculcar a lição que os milagres violam as leis da natureza), então nenhuma quantidade de evidências históricas prevalecerá. Se, porém, estivermos dispostos a levar a sério as evidências, o resultado será muito diferente.[108]

Os milagres, no entanto, não são o único ítem a respeito de que muitos pensadores aceitaram as deixas de Hume. Meramente faz parte integrante da sua aversão ao sobrenatural, da sua insistência desafiadora de que nossos pensamentos não devessem desgarrar além do âmbito físico. David Hume quase ficou sendo o santo padroeiro dos filósofos agnósticos contemporâneos. Numa das suas passagens mais violentas, que veio a ser uma das prediletas entre os empiristas modernos, perguntou: "Quando passamos pelas bibliotecas, persuadidos por estes *princípios,* quanta devastação devemos fazer? Se tomarmos na mão qualquer volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo; perguntemos: *Contém qualquer raciocínio abstrato a respeito da quantidade ou do número?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental a respeito de questões de fatos e de existência?* Não. Entregue-o às chamas, portanto: pois nada mais pode conter senão sofismas e ilusões."[109] O jovem A.J. Ayer já via nestas palavras um esboço do programa do Positivismo Lógico.[110] Mas quanto a isto, teremos mais para dizer daqui a pouco.[111] Basta dizer por enquanto que Hume é importante, não tanto por causa de quaisquer conclusões às quais tenha chegado, mas, sim, por causa da sua relevância histórica como patriarca do ceticismo moderno.

V. OS DEÍSTAS INGLESES E SEUS OPONENTES

O pessimismo semi-melancólico, semi-jubiloso de Hume acerca das limitações do pensamento humano não era compartilhado pela maioria dos seus contemporâneos. Conforme o próprio Hume estava dolorosamente consciente, seus escritos filosóficos não receberam a aclamação desejada. Embora seja atualmente considerado a mente filosófica britânica mais destacada da sua era, Hume atraiu menos atenção nos seus dias do que muitos que já há muito tempo foram esquecidos. E se para muitos estudantes o empirismo era *a* filosofia do século XVIII, não era assim para a maioria daqueles que viviam naquela era. Entre as várias filosofias que clamavam por atenção (e realmente a obtiveram) havia o Deísmo.

O reavivamento da teologia natural

Quando o termo Deísmo é usado em conversa comum hoje, veio a denotar o tipo de pensamento que crê num Deus mas O trata como um proprietário que habita noutro país.

No princípio, Deus fez o mundo, e o colocou em andamento. Mas agora o deixou por conta própria, funcionando por si mesmo quase como um brinquedo de corda. Deus existe. Mas é remoto demais para Se envolver pessoalmente nos eventos da vida diária da Sua criação.

O Deísmo dos séculos XVII e XVIII era muito diferente, pelo menos nos seus primórdios. Nas mãos de um homem tal como Lord Herbert de Cherbury (1583-1648), a quem usualmente se credita a criação do Deísmo, era mais como um reavivamento da teologia natural de Tomás de Aquino. De qualquer maneira, adotava aquilo que antes chamamos a abordagem "dois-andares" à teologia.[112] Na sua obra principal *On Truth* (publicada em Latim em Paris em 1624), Lord Herbert argumentou que certas *noções comuns* estavam impressas na mente humana pela mão de Deus. São independentes de credos e revelações específicos e, como tais, formam a base de toda a religião verdadeira. Incluíam a crença de que Deus existe, de que é um dever adorá-lo, que a prática da virtude e da piedade fazem parte importante da religião, que o pecado é maligno e deve ser expiado pelo arrependimento, e que haverá recompensas e castigos depois de morte[113]. Estas idéias têm uma categoria comparável com as idéias claras e distintas de Descartes e Spinoza.[114] Mas, diferentemente deste último, Lord Herbert procurou relacioná-las com a experiência cristã da revelação.[115]

Idéias semelhantes logo haveriam de ser reecoadas (embora em tons diferentes) pelos platonistas de Cambridge. Estes últimos eram um grupo pequeno, porém, não destituído de influência, de teólogos anglicanos que floresciam aproximadamente entre 1633 e 1688. Os mais importantes entre eles foram Benjamin Whichcote (1609-83), N. Culverwel (1618-51), John Smith (1618-52), Ralph Cudworth (1617-88) e Henry More (1614-87). Deviam suas idéias ao platonismo, aos neo-platonistas e a Descartes. A razão humana era a dádiva de Deus. Capacitava os homens a julgar a verdade tanto da religião natural quanto da religião revelada. Os platonistas de Cambridge combinavam um desgosto para com o fanatismo e o calvinismo com um entusiasmo por Platão. Para eles, o Deus do calvinismo era altamente arbitrário. O Deus deles era essencialmente racional. Ser um bom cristão era compartilhar da racionalidade de Deus; é a mesmíssima coisa, fazer aquilo que a Razão do caso requer; e aquilo que o próprio Deus ordena; A Razão é o Governador Divino da Vida do Homem; é a própria Voz de Deus."[116] Nem todos os membros do grupo estavam dispostos a irem tão longe. O gênio distinto do grupo, no entanto, era determinado por um interesse comum na contemplação filosófica e uma desconfiança da religião fanática, revelada.

Uma confiança altaneira nos poderes da razão foi compartilhada também pelo cientista mais eminente daqueles dias, Sir Isaac Newton (1642-1727). Newton foi um acadêmico de Cambridge, Chefe da Casa da Moeda e Presidente da "Royal Society" desde 1703 até sua morte. Entre suas realizações científicas há a formulação da lei da gravidade, a descoberta do cálculo diferencial (segundo parece, simultaneamente, porém independentemente de Leibniz), e a primeira análise correta da luz branca. Para Newton, a reflexão racional sobre os fenômenos levava à conclusão de que "há um ser, incorpóreo, vivo, inteligente, onipresente".[117] Esta convicção foi demonstrada na sua obra *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (escrita em Latim em 1686-87). Dependia principalmente da ordem admirável do universo.

Este interesse pela teologia natural continuou pela totalidade do século XVIII. Era compartilhado por muitos que tinham pouca coisa em comum com o Deísmo propriamente dito. E continuou muito tempo depois do Deísmo e o empirismo terem tido um jato súbito de fogo e depois se apagarem. Um dos expositores mais célebres da teologia natural nos seus próprios dias e por algum tempo depois foi o Arcebispo Paley. William Paley (1743-

1805) foi um Conselheiro do Christ's College, Cambridge, e um preletor popular de matemática. Depois dalguns poucos anos numa paróquia no interior do norte, veio a ser Arcediago de Carlisle. Dizia-se que foram somente os conceitos latitudinários da sua juventude que lhe barraram o caminho a ainda maior promoção eclesiástica.

Mais tarde na sua vida, Paley escreveu várias obras que se estabeleceram como manuais de teologia. *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) foi imediatamente adotado em Cambridge. A obra célebre *View of the Evidences of Christianity* foi publicada pela primeira vez em 1794. Um Prebendário da Catedral de Lichfiel equipou-a com um questionário apropriado para composições e testes em cada página. O último livro de Paley foi *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearences of Nature* (1802). Já em 1820 tinha passado por vinte edições.

Hoje, o nome de Paley aparece em debates da teologia filosófica como um tipo de piada de mau gosto. Este estudo já questionou as provas tradicionais da existência divina. Mas com toda a justiça deve ser dito que os escritos de Paley encaixam grande dose de pensamento profundo. *Evidences* examina francamente a evidência histórica e *Natural Theology* amontoa os dados científicos a partir da natureza que indicam uma mente criadora como seu autor. Paley não era nenhum tolo. E ainda que seus argumentos não sejam tão conclusivos quanto ele mesmo insistia, não podemos honestamente desprezá-los sem mais nem menos.

O Deísmo Cético

No caso de Lord Herbert, dos platonistas de Cambridge e de Sir Isaac Newton, a teologia natural visava apoiar a religião cristã. O produto final talvez tenha sido pouco ortodoxo nalguns aspectos, mas era reconhecidamente cristão na sua intenção. No decurso do tempo, porém, uma nota diferente e discordante haveria de fazer-se ouvir. A religião natural, ao invés de ser um esteio para a fé cristã, veio a ser uma alternativa racional à religião irracional, revelada. Este foi o tema de John Toland (1670-1722) cuja principal reivindicação à fama foi sua obra *Christianity Not Mysterious, Showing that there is Nothing in the Gospel contrary to Reason nor above it, and that no Christian Doctrine can properly be called a Mystery* (1696). Um historiador recente descreveu Toland como sendo um irlandês com dons fáceis que "passou pela maioria das etapas do pensamento desde o romanismo até o panteísmo. Sua obra mais célebre devia sua fama menos a seus méritos intrínsecos do que à sua notável capacidade de cristalizar pontos de vista que já estavam na ascendente."[118] A obra foi condenada pelo Parlamento da Irlanda, e a Convocação de Cantuária foi impedida de processá-lo por um mero detalhe técnico. Escritos subseqüentes opunham-se ainda mais abertamente ao cristianismo ortodoxo. Sua obra *Tetradymus* (1720) continha uma explicação natural dos milagres bíblicos. E no mesmo ano, Toland publicou seu *Pantheisticon*, um tipo de liturgia pagã, que imitava o culto cristão mas que propagava um credo panteísta.

A religião natural haveria de receber sua declaração mais autoritativa mediante os escritos de Mathew Tindal (1655-1733). Este estudioso de Oxford já tinha passado os setenta anos quando publicou a obra que veio a ser conhecida como "a Bíblia do deísmo," *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730). Não é sem relevância que o título foi tirado de um sermão do ortodoxo Thomas Sherlock. Declarações semelhantes abundavam nas declarações dos teólogos eruditos daqueles dias. Mas ao passo que Sherlock e seus colegas passaram a tirar inferências

semelhantes àquelas de Locke,[119] Tindal inverteu o argumento. O evangelho, insistia ele, não deve ser levado a ensinar qualquer coisa além do alcance da razão e da natureza. Visto que o cristianismo ortodoxo e a religião racional não coincidem, Tindal propôs o alijamento de certas doutrinas dispensáveis daquele. No começo da lista haviam as doutrinas da Queda e da culpa original,[120] e a expiação.[121] A verdadeira religião consistia na moderação e em agir de acordo com a natureza da pessoa.[122]

Enquanto Toland estava fazendo sua romaria do romanismo para o panteísmo, e Tindal estava cozinhando lenta e silenciosamente sua religião natural, havia outros que empregavam o deísmo como trampolim de onde lançavam ataques contra a veracidade da Bíblia. Os deístas estavam entre os pioneiros da crítica bíblica radical. Em *The Scheme of Literal Prophecy* (1727) Anthony Collins (1676-1729) argumentou que o livro de Daniel deve ter uma data avançada. Três anos antes, o mesmo escritor tinha publicado *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion* que provocou nada menos de que trinta e cinco respostas no intervalo entre as duas obras. Nesta obra, alegara que profecias do Antigo Testamento não se adaptam realmente a Cristo, e que a interpretação delas, dada no Novo Testamento, é forçada. Um tipo de seqüela à obra de Collins foi escrita por Thomas Woolston (1670-1733) nos seus seis *Discourses on the Miracles of our Saviour* (publicados entre 1727 e 1729). Cada um dos tratados foi ironicamente dedicado a um bispo da igreja estabelecida, e o argumento regularmente tomou a forma de uma discussão entre um amigo imaginário e um rabino culto. De forma igualmente regular, este último leva a melhor na discussão. Muitos dos eventos da vida de Jesus são patentemente absurdos se forem interpretados literalmente. O inferno, Satanás e o diabo são realmente estados mentais. Quinze milagres dos evangelhos são invalidados por meio de explicação. Mas o clímax vem no *Discourse* final, onde a ressurreição de Jesus é retratada com um gigantesco ato de fraude, cometido pelos discípulos que, na realidade, furtaram o corpo de Jesus.

Respostas ao Deísmo

Diferentemente de muitos filósofos de poltrona, Woolston foi um mártir das suas crenças. Em 1729 foi processado por blasfêmia pelo ministro do Supremo Tribunal, na Câmara Municipal, e sentenciado a um ano de prisão e uma multa de cem libras. Não tendo como pagar a multa, passou o restante dos seus dias na prisão. Havia, no entanto, outros que responderam de modo menos violento e mais eficaz. Entre eles havia Thomas Sherlock (1678-1761), Bispo de Bangor (e mais tarde de Salisbury e Londres). Sherlock era um tipo de C.S. Lewis do século XVIII. Seu livro *Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* (1729) passou por muitas edições tanto na Inglaterra quanto na Europa continental. O livro reabre o caso de Woolston na forma de uma discussão particular entre juristas das Faculdades de Direito. Seu argumento é escrutinizado ponto após ponto. Os motivos e a plausibilidade das ações dos participantes principais são sujeitados a um interrogatório escrupuloso. É tirada a conclusão de que os discípulos, o que quer que fossem, estavam testificando sinceramente da sua experiência. A tentativa de evitar a realidade da ressurreição de Jesus forçosamente ou tem de desconsiderar a evidência ou invalidá-la por meio de explicações que levantam mais dificuldades do que solucionam. À parte disto, não se pode deixar desapercebidas as reivindicações do testemunho cristão no decurso das eras à experiência presente de Cristo.

Entre aqueles que sentiam que uma resposta filosófica ao deísmo era necessário está Joseph Butler (1692-1752) que foi sucessivamente Bispo de Bristol (1738) e de Durham (1750). Hoje, Butler é lembrado por seus admiradores por sua *Analogy of Religion* (1736)[123]

escrita no meio dos seus deveres numa paróquia do norte, e por seus detratores por seu tratamento pouco cortês de João Wesley como um fanático. Mandou-o embora pela razão de que alegar ter revelações e dons extraordinários do Espírito Santo era "uma coisa muito horrível". Wesley, porém, permaneceu ali, dizendo que seu dever aqui na terra era fazer o bem sempre onde podia e naquela ocasião pensava que pudesse fazer mais bem na diocese do bispo. Talvez os dois homens estivessem falando com sentidos diferentes as suas palavras.[124] Há indicações de que a fé pessoal do bispo era, afinal das contas, mais próxima daquela de Wesley do que este diálogo sugere.[125] Mas pelo menos tipifica duas atitudes para com o cristianismo que dois dos seus aderentes tinham em comum e, de modo correspondente, duas atitudes para com o deísmo.

O título integral da *magnum opus* de Butler indica seu escopo *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*. Na sua introdução, reconhecia que seu argumento não podia ser comprovado além de todas as dúvidas. Mas "a probabilidade é o próprio guia da vida."[126] E, nesta base, seu livro foi uma tentativa de mostrar que havia uma semelhança real entre as crenças do cristianismo e as operações da natureza e da providência e que, portanto, havia um só Autor de ambas.[127] Em certo sentido, o livro foi, assim, a pedra de cobertura do conceito "dois andares" da filosofia e da fé.[128] De outro lado, tomava por certa a existência de Deus.[129] e, assim, para nós hoje, toma a questão crucial por provada. Embora o livro não mencionasse os deístas, há aqueles que sustentam que contribuiu para a queda deles mais do que qualquer obra isolada. (Pode ser acrescentado que há aqueles hoje que vêem em Butler orientação para nos mostrar o caminho fora do presente pântano filosófico e teológico). [130] Mas o deísmo já tinha ultrapassado seu clímax. Ficou sendo o papel de Hume bater um prego no caixão com sua *Natural History of Religion*[131] ao indicar que os silvícolas não são deístas iluminados. Até então, o deísmo já estava morto. Nunca tinha sido um movimento popular. Foi tornado supérfluo pela nova consciência acerca do Deus vivo, que voltara a lume com o Avivamento Evangélico.

Uma rápida leitura da *Analogy* de Butler mostra que foi um homem de convicções cristãs sinceras.[132] Por demais freqüentemente, porém, parecem estranguladas sob o peso de argumentos abstratos e verbosidade pedântica. Dois anos depois de a obra ter sido publicada, João Wesley se converteu. Já tinha sido um clérigo da Igreja da Inglaterra. Ao mesmo tempo, tinha prounda consciência do seu pecado e de estar bem longe de Deus. Em 24 de maio de 1738 achou a paz com Deus. Foi num encontro que freqüentou com certa relutância, onde alguém estava lendo o Prefácio de Lutero à Epístola aos Romanos. "Cerca de quinze minutos antes das nove", escreveu ele mais tarde, "enquanto ele estava descrevendo a mudança que Deus opera no coração mediante a fé em Cristo, senti meu coração estranhamente aquecido. Sentia que realmente confiava em Cristo, em Cristo somente, para a salvação e uma certeza me foi dada de que Ele removera meus pecados e me salvara da lei do pecado e da morte."[133]

Como no caso de Lutero, assim também com Wesley e os muitos que tiveram experiências semelhantes de Deus no Reavivamento Evangélico, isto significava que a totalidade da vida devia ser vista à luz desta experiência continua. A orientação para a vida era a Palavra de Deus. A filosofia foi deixada de lado. Havia coisas mais importantes a serem feitas. Sem dúvida, isto era verdade. Mesmo assim, foi uma pena que ninguém no Avivamento Evangélico procurou desenvolver as implicações filosóficas da sua fé (uma exceção notável foi Jonathan Edwards (1703-58) nos Estados Unidos). Neste ínterim, os oponentes do cristianismo não estavam inativos, especialmente na Europa continental,

onde pensadores seculares avidamente devoravam traduções dos deístas e onde o deísmo logo entrou na corrente sangüínea da filosofia.

VI. O ILUMINISMO E O CETICISMO NA EUROPA CONTINENTAL

Na Europa continental, o racionalismo era a nova filosofia do século XVII e a filosofia ortodoxa do século XVIII. Mas mesmo então, mentes pesquisadoras estavam questionando seus métodos e resultados e procurando conceitos da realidade que fossem diferentes, embora não menos racionais. Nesta seção, mencionaremos quatro: Rousseau, Voltaire, Lessing e Kant. Os dois primeiros eram franceses, os dois últimos, alemães. A seus próprios modos, todos os quatro estavam procurando conceitos iluminados do conhecimento, conduta e religião humanos. Todos os quatro rejeitaram a religião tradicional. Todos os quatro avançaram firmemente ao longo do itinerário traçado pelos deístas ingleses.

Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712-78) era homem de muitas capacidades. Foi, sucessivamente, um protestante, um católico e um deísta (segundo seu próprio estilo). No decurso da sua vida inquieta, elaborou um novo sistema de notação musical, escreveu uma ópera que foi encenada diante de Luís XV e experimentou sua capacidade como educador, teorista político, novelista e homem de letras. Fez e rompeu numerosas amizades com pessoas famosas e com as não-tão-famosas. Para muitos, era um enigma, e continua sendo. Era um dos expositores mais eloqüentes da dignidade do homem, mas seus relacionamentos pessoais eram pateticamente sórdidos. Suas teorias educacionais receberam bastante aplausos em anos recentes e, mesmo assim, Rousseau deixou seus próprios cinco filhos ilegítimos num hospital para enjeitados.

A carreira literária de Rousseau começou em 1750 com seu *Discourse on the Sciences and the Arts*, um ensaio premiado pela universidade de Dijon, em que propôs a tese de que o progresso corrompe a moral humana. Este tema foi ampliado e elaborado em vários escritos subseqüentes. *Julie, or the New Heloise* (1760) atacou as convenções da sociedade que divorciavam o amor do casamento. Continha, também, uma defesa da religião natural baseada numa interpretação alegadamente não-dogmática dos Evangelhos.

Émile, or On Education (1726)[134] era um romance filosófico . Esboçava um programa ideal da educação, baseado nos instintos naturais, livre das influências corrompidoras da sociedade. O jovem Émile deve ser criado num tipo de quarentena onde as influências nocivas estão convervadas a uma boa distância. Entre estas últimas estão os soldados de chumbo e os sinos das igrejas. São símbolos da sociedade decadente, através dos quais os males da guerra e da religião estabelecida talvez corrompessem os jovens. O próprio Émile deve ser criado no interior sob o olhar vigilante de um tutor que cuidará para que os instintos naturais do jovem sejam, de modo natural, levados na direção certa.

O quarto tomo de *Émile* contém um longo excurso sobre a religião, com o título "O Credo de um Sacerdote da Sabóia". Foi um tipo de *Honest to God* do século XVIII. Rousseau não se opunha à religião por si — somente às encrustações da ortodoxia. Afasta

bruscamente a teologia racional e natural de um lado e a religião revelada do outro lado, e favorece uma religião natural baseada nos sentimentos. O velho sacerdote conclama seus ouvintes a "buscar com honestidade a verdade" e a trazer tudo quanto já lhes foi ensinado "ao tribunal da consciência e da razão".[135] Não são deixados com dúvida alguma quanto ao resultado desejado. Colocar nos milagres qualquer confiança, bem como nos eventos passados, mergulha tudo na incerteza.[136] Deus não é, em última análise, uma questão apropriada para o argumento e o debate. Já é conhecido nas profundezas do nosso ser. É perigoso especular; é muito melhor repousar em Deus.

> Se consegui discernir aqueles atributos dos quais não tenho uma idéia absoluta, é na forma de deduções inevitáveis, e pelo emprego correto da minha razão; mas os afirmo sem entendê-los e, no fundo, esta não é afirmação de modo algum. Digo em vão: Deus é assim, eu o sinto, eu o experimento, mas nem por isto compreendo como Deus pode ser assim.
> Numa palavra: quanto mais me esforço para conjeturar sua essência infinita, tanto menos a compreendo; mas ela existe e isto me basta; quanto menos entendo, tanto mais adoro. Humilho-me, dizendo: "Ser de todos os seres, eu existo porque tu existes; fixar meus pensamentos sobre ti é subir para a fonte da minha existência. O melhor uso que posso fazer da minha razão é resigná-la diante de ti; minha mente se deleita, minha fraqueza se regozija ao sentir-me esmagado pela tua grandeza."[137]

No mesmo ano em que publicou *Émile,* Rousseau também publicou *The Social Contract,*[138] demonstrando sua teoria do estado. As leis do estado não eram questão da determinação divina. Deveriam ser baseadas, não na lei divina, mas na vontade do povo. A única base para uma sociedade é quando seus membros concordam a respeito de um pacto social que combinará a liberdade com o governo justo que vise os interesses da maioria. O ensaio foi uma obra seminal do pensamento moderno secular e democrático, e desempenhou um papel considerável em preparar o caminho para a Revolução Francesa.

As últimas obras principais de Rousseau foram suas *Confessions* (1772)[139] e *The Reveries of the Solitary Stroller* (1778). Em certo sentido, as duas obras se complementavam. A primeira é uma obra maciça e introspectiva de autobiografia, um equivalente secular notável da obra de Agostinho com o mesmo título. A última foi seu testamento espiritual.

Tanto *Émile* quanto *The Social Contract* foram condenados, e Rousseau fugiu da França, embora mais tarde conseguisse voltar. Depois da sua morte, exerceu tremenda influência sobre a literatura e a política da Europa continental. Popularizou a natureza, as coisas naturais e a religião natural de uma maneira muito além das capacidades dos devotos ingleses da religião natural. Seus escritos têm uma qualidade persuasiva, e fazem o leitor sentir que ele não abandona a religião. Realmente, sua abordagem a Deus tem a vantagem sobre a antiga teologia natural pelo fato de levar a sério a experiência de Deus que o homem tem na profundidade da sua consciência ao invés de envolver-se na especulação meramente abstrata.

Na sua abordagem à religião, Rousseau mostrou-se mais moderno de que seus sucessores imediatos. O padrão dele foi o que foi seguido pelos elementos mais radicais no século XIX e pelos ostensivamente "avant garde" hoje [140] Padece, também, das mesmas fraquezas: um conceito tão otimista da natureza humana que chega a ser quase ingênuo, e uma indisposição de levar a sério Cristo e a revelação cristã.

Voltaire

Um contemporâneo de Rousseau que, se for possível, foi ainda mais hostil à igreja foi François-Marie Arouet (1694-1778) que é melhor conhecido por seu pseudônimo, Voltaire.

Sua vida dificilmente foi menos movimentada do que a daquele. Em 1717 foi encarcerado na Bastilha por ridicularizar o Regente. Achou-se na prisão outra vez depois de uma briga e ficou exilado em Londres desde 1726 até 1729. Aqui, veio a ter contato com o deísmo inglês que deixou sua marca profunda no restante do seu pensamento a partir de então. De volta a Paris, foi forçado a fugir outra vez, e passou a maior parte dos quinze anos seguintes em Lorena, no convívio da erudita Mme. du Châtelet. Por algum tempo, foi recebido de volta, tendo Mme. de Pompadour como sua patrocinadora, e foi nomeado historiógrafo da França e eleito à Academia Francesa. Desde 1750 a 1752 serviu como filósofo-poeta na corte de Frederico Magno da Prússia. Em 1755, transferiu-se para Genebra. Desde 1759 até ao fim da sua vida, morou numa estância em Ferney, no lado francês da fronteira. Os pormenores que preenchem estes anos parecem mais um romance do que história real.

Durante cinqüenta anos, Voltaire dominava o palco francês. Escreveu quase sessenta peças, inclusive algumas que subsistem somente como fragmentos ou esboços. Suas tragédias abriram novo terreno na literatura da Europa continental. Entre elas havia Zaire onde o amor foi aceito como um motivo para a ação (algo que era uma novidade dramática no século XVIII). Suas poesias incluem um épico blásfemo acerca de Joana d'Arc, *La Pucelle*. Seus escritos históricos, embora de consideráveis dimensões, não se destacavam. Seus contos, no entanto, tais como *Candide*, exibem a ironia inimitável de Voltaire. A maior obra filosófica de Voltaire foi seu *Philosophical Dictionary*, uma mistura de artigos, a maior parte dos quais escrevera para a *Enciclopédia* de Diderot. Esta última, que visava ser um panorama completo das artes e das ciências daqueles dias, revelou-se uma força intelectual revolucionária de grande monta. Entre 1751 e 1780, surgiram trinta e cinco volumes. Os contribuintes dos artigos incluiram Rousseau e outros anti-católicos, e era um órgão notável para o pensamento livre.

No decurso da sua vida inteira, Voltaire se opôs amargamente à Igreja Católica, contra a qual dirigia seu lema: *Écrasez l'infâme*. Não via nas suas instituições e nos seus representantes nada mais além do engano e da corrupção. Mesmo assim, conservou sua teologia natural. "Sempre ficarei convicto", escreveu numa carta de 1741, "que o relógio comprova o relojoeiro e que o universo comprova um Deus."[141] Voltaire preferia chamar-se um *Teísta*, e sua maior aproximação a uma declaração daquilo que acreditava apareceu naquele verbete no seu *Dicionário*.

> É um teísta verdadeiro aquele que diz a Deus: "Eu Te adoro e Te sirvo" e ao turco, ao chinês, ao hindu e ao russo: "Eu vos amo". . . O teista tem firme persuasão da existência de um Ser supremo tão bom quanto poderoso, que formou todos os seres estendidos, perpetua suas espécies, castiga o crime sem crueldade, e recompensa as ações nobres com Sua liberalidade. O teísta não sabe como Deus castiga, ou como favorece e perdoa, e não é suficientemente impensado para lisonjear-se a si mesmo no sentido de imaginar que sabe como Deus age, mas que Deus age mesmo, e que Ele é justo, ele sabe. As dificuldades que militam contra a idéia da Providência não abalam sua fé, pois são meras dificuldades, e não demonstrações. . . É submisso à Providência e. . . acredita que se estenda a todos os lugares e séculos. . . Fazer o bem é a adoração a ele, e submeter-se a Deus é sua doutrina.[142]

A linha divisória aqui entre o teísmo e o deísmo é dificilmente perceptível. Não importa, porém. Voltaire não tinha qualquer paciência com a definição teológica exata. No seu conceito iluminado da religião, os atos contavam mais do que as palavras. Com ele, a humanidade pesava mais do que a divindade.

Lessing

O nome de Gotthold Ephraim Lessing (1729-81) é um que figura mais freqüentemente nas histórias da literatura alemã do que nas histórias da filosofia.[143] Lessing desempenhou um papel principal na fundação do drama nacional alemão, com peças de teatro tais como *Emilia Galotti* (1772), *Minna von Barnhelm* (1767) e *Natã o Sábio* (1778-79). Ajudou a libertar o drama alemão da imitação servil da tragédia francesa clássica, e introduziu a praxe novel de escrever peças de teatro acerca de pessoas da classe média ao invés dos reis e da nobreza. Mesmo assim, a contribuição que Lessing fez à maré do ceticismo que se avolumava não foi menor daquelas de Rousseau e de Voltaire, embora fosse bem diferente da contribuição destes.

Foi Lessing quem publicou os *Fragmentos* anônimos e póstumos de H.S. Reimarus (1694-1768) e destarte, segundo Albert Schweitzer, colocou em andamento a busca do Jesus histórico, no século XIX.[144] A obra de Reimarus foi originalmente escrita somente para o uso particular. Lessing fez uso do expediente de fingir que acidentalmente achou os fragmentos num manuscrito antigo no decurso dos seus deveres como bibliotecário do Duque de Brunsvique em Wolfenbüttel. A verdadeira identidade do autor foi revelada somente muito tempo depois da morte de Lessing. Reimarus retrata Jesus como um entusiasta fanático que veio à ruína às mãos das autoridades políticas. Depois da Sua morte os discípulos, que perceberam que tinham achado um bom negócio, conservaram-se ocultos por algum tempo, e depois fingiram que Jesus fora ressuscitado dentre os mortos e que subira ao céu. O cristianismo, portanto, era uma fraude gigantesca, e já se fazia mister que fosse desmascarado.

Albert Schweitzer considerava a obra como "talvez a realização mais esplêndida em todo o decurso da investigação histórica da vida de Jesus", após a qual a teologia posterior "parece retrógrada".[145] Reimarus focalizava a atenção na escatologia, na proximidade do reino de Deus na mensagem de Jesus. Esta era a parte essencial. A parte milagrosa e todos os testemunhos à divindade de Cristo podiam ser descontados como ornamentações posteriores. O resultado — o quadro de um homem bom que tinha entusiasmo pela vida, mas cuja mensagem foi distorcida de maneira quase irreconhecível pelos seus seguidores — era curiosamente semelhante às opiniões do próprio Schweitzer.[146] O cristianismo organizado é um erro grave, mas é ainda possível captar alguns dos aspectos que entusiasmaram a Cristo.

Nos seus próprios dias, tanto Reimarus quanto Schweitzer criaram um rebuliço. Mas hoje é impossível compartilhar dos conceitos rosados que este tinha das realizações daquele. Entre outras coisas, dificilmente tinham a novidade que Schweitzer quer atribuir a elas. Leitores inocentes das páginas eulogísticas de Schweitzer dificilmente adivinhariam que Reimarus estava repetindo, em grande medida, os conceitos dos deístas ingleses, conceitos estes que já estavam sendo muito propagados na Europa continental, através das traduções das suas obras. Nem sequer obteriam qualquer impressão equitativa da solidez das respostas, muito menos da resposta de J.S. Semler, que foi um exame maçiço, ponto por ponto, do argumento de Reimarus. Hoje, poucos estudiosos, e talvez nenhum, podem ser achados que estejam dispostos a concordar com as conclusões de Reimarus, e nem com as de Schweitzer, quanto a isto. A obra de Reimarus não era uma peça de investigação histórica cuidadosa. Foi escrita com a pressuposição de que a intervenção do sobrenatural é impossível na história. Não foi, porém, de modo algum, a última obra deste tipo. A história da teologia subseqüente é a história dos debates entre aqueles que queriam descontar o sobrenatural e aqueles que insistiram que o sobrenatural deve ser levado em consideração em qualquer avaliação do cristianismo e dos registros bíblicos.

Lessing publicou o notório *Fragment: On the Intentions of Jesus and his Disciples* em 1778. No rebuliço que se seguiu, procurava não tomar partido, e fazia o que podia para

manter viva a controvérsia sem chegar a registrar por impresso seus próprios pontos de vista. Mas no ano anterior já entrara na luta geral provocada por *Fragments* anteriores, com um panfleto seu, *On the Proof of the Spirit and of Power.*[147] Aqui, procurava flanquear a questão da história por meio de negar sua relevância. Se tivesse vivido nos tempos de Cristo, então o cumprimento das profecias e a realização de milagres teriam tido algum peso para ele. Agora, porém, somente temos *relatos* de tais cumprimentos e tais fenômenos. Não havia maneira agora de demonstrar sua veracidade. Isto levou Lessing ao seu axioma célebre de que *as verdades acidentais da história nunca podem tornar-se a prova das verdades necessárias da razão.*[148]

Parece que Lessing se sentia contente por ter marcado um verdadeiro tento aqui. Na realidade, não estava dizendo qualquer coisa nova. De um lado, estava desenterrando um truísmo um pouco óbvio, de que as declarações históricas não são da mesma ordem de, por exemplo, a declaração de que dois mais dois é igual a quatro. Esta última está evidente em si mesma. Um vez que entendamos o significado da palavra *dois* e das demais palavras na declaração, poderemos perceber sua veracidade. A veracidade das declarações históricas depende da credibilidade da evidência que as sustenta. Do outro lado, ao anunciar este axioma, Lessing não estava fazendo mais do que reiterar o dogma básico do racionalismo da Europa continental a partir de Descartes, que somente idéias evidentes em si mesmas, claras e distintas, podem servir de base para um sistema de pensamento.[149] Portanto, desde que a história não pertence à mesma categoria da matemática, ela não pode fornecer a base para um sistema. Entre as duas havia "uma fossa feia e larga" que Lessing pronunciou-se incapaz de pular[150]. Felizmente, porém, não havia necessidade alguma de tentar fazer o pulo. Pois a verdade da religião não depende dos acidentes da história mas, sim, da veracidade do seu *ensino*[151]. E este pode ser experimentado na vida aqui e agora.

Antes de deixarmos Lessing, vale a pena fazer uma pausa para refletir sobre esta alegação. Entre outras coisas, exemplifica uma tendência na teologia da Europa continental que persistiu desde Lessing no século XVIII até Bultmann em nosso próprio século. Argumenta que, por mais que tenhamos de refugar o cristianismo como história, ainda é possível salvá-lo da lata de lixo ao apelar para seu ensino. No século XIX os liberais que reescreviam a vida de Jesus procuravam fazê-lo ao apelar para o elevado ensino moral de Jesus. Embora Bultmann considere os Evangelhos como produções historicamente dúbias, lavradas em linguagem completamente mitológica, o evangelho ainda se vindica mediante seu ensino existencial,[152] i.é., sua capacidade de iluminar o significado da vida. O próprio Lessing adotava uma combinação entre estas duas idéias. O valor de qualquer religião (cristã ou outra) depende da sua capacidade de transformar a vida mediante o amor. Esta idéia aparece no diálogo apenso, que Lessing chamava *The Testament of John* e também na sua célebre parábola dos três anéis em *Natã o Sábio*.[153] Havia, certa vez, um anel antigo que tinha o poder de transmitir ao seu dono a dádiva de ser amado por Deus e pelos homens. O anel foi passado de geração em geração por muito tempo, até vir a pertencer a um pai que tinha três filhos igualmente queridos a ele. Para resolver este dilema, mandou fazer duas réplicas, e deu um anel para cada filho. Depois da sua morte, todos os três alegavam ser possuidores do anel verdadeiro. Mas, como no caso da religião, o original não pode ser descoberto. A investigação histórica de nada adianta. Um juiz sábio, no entanto, aconselha cada filho a comportar-se como se tivesse o anel verdadeiro, e a comprová-lo mediante atos de amor. Destarte não importará, afinal das contas, quem tinha o original. Os três filhos representam o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Um dia, transcenderão a si mesmos e se unirão numa única religião universal do amor.[154]

Conforme disse Lessing noutro lugar: "A religião não é verdadeira porque os evangelistas e os apóstolos a ensinaram; pelo contrário, ensinaram-na porque era verdadeira. As tradições escritas devem ser interpretadas pela sua veracidade interna, e nenhuma tradição escrita pode dar a religião qualquer verdade interna se não possui nenhuma."[155] O tema de Lessing tem um som altaneiro. Reecoa o refrão de Matthew Tindal.[156] Mas devemos perguntar se é tão verdadeiro quanto parece à primeira vista. Faz a suposição injustificada de que todas as religiões dizem respeito à mesma coisa, e de que todas possuem o poder de levar a efeito a reconciliação entre os homens e Deus. Pressupõe (conforme Lessing e os racionalistas têm feito do começo ao fim) que a história não pode ser de importância decisiva para a religião, que nenhuma pessoa ou evento no tempo pode afetar as questões centrais da religião. Deixa de reconhecer que a evidência histórica tem sua própria compulsão. Deixar de reconhecê-la incorre nas mesmas acusações de obscurantismo intelectual e evasão da evidência que a falta de levar a sério qualquer outro tipo de evidência também acarreta. É lógico que a religião não é verdadeira meramente porque os evangelistas e os apóstolos a ensinaram. Ensinaram-na porque era verdadeira. Mas o que ensinavam não era um tipo de verdade geral igualmente acessível a todos indistintamente. Estavam testificando daquilo que Deus estava dizendo e fazendo, e que tinha feito em Cristo. Lessing falava acerca disto. Até mesmo escreveu aquilo que considerava sua melhor obra teológica sobre o estudo dos Evangelhos.[157] Mas em última análise, a teologia filosófica de Lessing não era uma tentativa no sentido de enfrentar o evento de Cristo, mas, sim, um exercício enorme em tática de evasão, tudo com o propósito de evitar levar a sério aquele evento.

Kant

É questão aberta a debate se Immanuel Kant deve ser colocado no século XVIII ou XIX. Suas datas (1724-1804) o colocam nos dois séculos, da mesma forma como seu pensamento. De certas maneiras, representa o clímax do racionalismo e empirismo do século XVIII. Doutras maneiras, é curiosamente moderno. Kant personifica a confiança no poder da razão para tratar das coisas materiais e na sua incompetência para tratar de qualquer coisa além delas.

Externamente, a vida de Kant correu sem grandes eventos. Nasceu e morreu em Königsberg na Prússia Oriental. Foi filho de um seleiro de descendência escocesa, e foi criado dentro do pietismo. Estudou na Universidade de Königsberg e, à parte de um período como tutor particular, passou quase o restante da sua vida ali. Em 1755 veio a ser um preletor universitário sem salário, e continuou nesse cargo por mais quinze anos. Em 1770, foi eleito catedrático de lógica e de metafísica e, a despeito da sua saúde precária, continuou ativo no seu cargo até um ou dois anos antes da sua morte. Sua vida particular apresenta um quadro curioso e paradoxal. Gostava de livros sobre viagens, mas nunca viajou muito longe. Gostava do convívio com outras pessoas, mas nunca se casou. O padrão da sua vida era rigorosamente regulado.

A idéia do mundo atingindo a maioridade é freqüentemente atribuída a Dietrich Bonhoeffer, como se fosse alguma introspecção brilhante do século XX. Na realidade, remonta a Kant. Em 1784, num artigo para uma revista, Kant perguntou a si mesmo: *O que é o Iluminismo?*[158] A resposta que deu é que o iluminismo ocorre quando o homem emerge da imaturidade que impôs sobre si mesmo — emerge da sua dependência das autoridades externas e da sua relutância em empregar seu próprio entendimento. O lema do iluminismo era: Ouse usar seu próprio entendimento. O lema aplica-se especialmente à religião. Nenhuma geração deve ser obrigada pelos credos e dogmas de gerações passadas. Deixar-se limitar assim é uma transgressão contra a natureza humana, cujo destino acha-se no progresso. Ainda não vivemos numa era iluminada, Kant reconheceu. Mas pelo menos vivemos na era do iluminismo, na era de Frederico Magnol A humanidade está no

processo de chegar à maioridade, e recusa-se a submeter-se às autoridades externas, e julga tudo segundo seu próprio entendimento.

A vida e o pensamento de Kant foram uma série de variações sobre este único tema. Quando escreveu este artigo, já havia publicado sua *Crítica da Razão Pura* (1781),[159] obra esta na qual procurara propor uma abordagem iluminista ao conhecimento humano. Uma dúzia de anos mais tarde, escreveu ao catedrático de teologia de Göttingen, C.F. Stäudlin, acerca de seu grande plano para uma reavaliação iluminista das áreas principais da atividade humana.

> Meu plano há muito concebido, para a reavaliação que me proponho a fazer do campo da filosofia pura, tem como ponto central o tratar de três tarefas: (1) O que posso saber? (Metafísica) (2) O que devo fazer? (Ética) (3) O que posso esperar? (Religião); após as quais, deve seguir: O que é o homem? (Antropologia. . .). Com a obra que acompanha a presente. . . procurei completar a terceira parte do meu plano. Nesta obra, a consciência e o verdadeiro respeito para com a religião cristã, mas também o princípio de uma devida liberdade de pensamento me levaram a não ocultar nada. Pelo contrário, apresentei tudo abertamente, como eu creio ver a possível união desta última com a mais pura razão prática.[160]

A obra em epígrafe era *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793).[161] Foi uma obra que trouxe sobre Kant a censura pessoal do rei da Prússia. Esta, por sua vez, constrangeu Kant a fazer uma declaração ambígua no sentido de que seu propósito não era condenar o cristianismo, mas, sim, recomendá-lo.[162] Mas a razão pela sua recomendação foi um elogio um pouco pelo avesso. Pronunciou a Bíblia o melhor veículo para a instrução do público numa religião verdadeiramente moral.

Neste ínterim, Kant tinha devidamente voltado sua atenção à ética, primeiramente em *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* (1785) e depois na grande obra *Critique of Practical Reason* (1788).[163] Estas obras foram seguidas em 1790 pela *Critique of Judgement*[164] que tratou de questões de estética e propósito no universo. A pesquisa, havia muito esperada, sobre a *Anthropology* (sobre a qual Kant lecionara durante mais de vinte anos) finalmente apareceu em 1798. Já nesta data estava aposentado do magistério.

Num panorama histórico destas proporções, é impossível citar mais do que um esboço mínimo do pensamento de um homem. As dificuldades ficam muitas vezes mais agudas no caso de um pensador da estatura de Kant. Confinaremos nossa atenção, portanto, a quatro aspectos do seu pensamento: (a) o conceito que Kant tinha do conhecimento; (b) sua rejeição das provas tradicionais da existência de Deus, (c) sua abordagem moral a Deus e (d) sua avaliação do cristianismo.

a. *O conceito que Kant tinha do conhecimento.* O conceito que Kant tinha do conhecimento era uma mistura de racionalismo e empirismo. Fora educado na tradição racionalista mas dentro em breve já tinha lido Hume que (na sua própria frase) o despertara do seu sono dogmático.[165] Por algum tempo ficou sendo partidário de Hume e ficou convicto de que toda a especulação acerca dos grandes temas metafísicos de Deus, da liberdade e da imortalidade era perda de tempo.[166] No decurso dos anos, porém, elaborou sua própria filosofia crítica que investigava a natureza e o escopo do conhecimento humano. Kant concordava com os empiristas em dizer que "todo nosso conhecimento começa com a experiência", mas diferia deles ao insistir que "não se segue que a totalidade dele surge da experiência".[167] A "matéria prima" do conhecimento vem de fora de nós[168]. Mas a mente também desempenhou um papel ao processar aquela matéria por meio dos seus próprios conceitos embutidos. O alvo de Kant na *Crítica da Razão Pura* era examinar este processamento.

O leitor geral que não tem qualquer interesse especial no conceito kantiano do conhecimento pode ser aconselhado a pular alguns poucos parágrafos que se seguem. Outros, porém, talvez aceitem de bom grado alguma elucidação da terminologia de Kant,

pois é impossível ir longe na leitura de Kant sem alguma compreensão do seu vocabulário.[169]

Kant formulou a pergunta central da *Crítica da Razão Pura* nas seguintes palavras: "Como são possíveis julgamentos sintéticos a priori?"[170] Para entender o que ele quer dizer, é necessário também entender o significado dos dois grupos de termos. A primeira distinção é entre *sintético* e *analítico*.

> Em todos os julgamentos nos quais se pensa no relacionamento entre o sujeito e o predicado . . . este relacionamento é possível de duas maneiras diferentes. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, como algo que está (ocultamente) contido neste conceito A; ou B está fora do conceito A, embora, de fato, tenha conexão com ele. No primeiro caso, chamo o julgamento de analítico, no outro, de sintético.[171]

Destarte, dizer que "um dia chuvoso é um dia úmido" é fazer uma declaração *analítica*. A noção de um "dia úmido" já está contida naquela de um "dia chuvoso". Também se diz que semelhante declaração é necessariamente verdadeira. Mas dizer que "terça-feira foi um dia úmido" é fazer uma declaração *sintética*. Tais declarações não são necessariamente verdadeiras. Terça-feira, pois, poderia ter sido um dia seco, ou qualquer outro tipo de dia. Nas declarações sintéticas, o predicado diz alguma coisa acerca do sujeito que não está contida na noção do sujeito. Negá-lo não é envolver-se numa contradição de termos. Sua veracidade ou falsidade depende de se aquilo que se diz corresponde aos fatos. Noutras palavras, para testar se uma declaração *sintética* tal como "terça-feira foi um dia úmido" é verdadeira, é necessário averiguar o que as pessoas recordam acerca da terça-feira.

O outro grupo de termos que requer definição é *a priori* e *a posteriori*. O conhecimento *a priori* era o conhecimento "totalmente independente de toda a experiência". É contrastado com o conhecimento *a posteriori* que é o conhecimento empírico, conhecimento este que é "possível somente. . . mediante a experiência."[172] Como exemplo do primeiro, podemos citar a soma 2 + 2 = 4. Embora possamos calcular a resposta nos nossos dedos, a veracidade dela não depende da experiência em última análise.[173] Do outro lado, o conhecimento *a posteriori* — o conhecimento de pessoas, lugares e objetos, depende da experiência.

Até certo ponto, estes pares de conceitos coincidem parcialmente. O conhecimento analítico também é o conhecimento *a priori*. É uma questão da definição lógica dos termos e conceitos. O conhecimento sintético também é *a posteriori*. Envolve a observação e experiência através dos sentidos. Kant porém acreditava que o conhecimento era tanto sintético quanto *a priori*. Daí a pergunta central do seu livro. Seu alvo era examinar os fatores envolvidos neste tipo de conhecimento. Afetava não somente o conhecimento metafísico como também o físico. Antes, pois, de alguém dedicar-se com segurança a um destes empreendimentos, era necessário entrar numa *crítica da razão pura*, examinar o escopo e as limitações do pensamento humano.[174] Tendo feito assim, Kant se arriscou a proclamar "que não há um único problema metafísico que não foi solucionado, ou para cuja solução pelo menos uma chave não tenha sido fornecida".[175] Conforme veremos daqui a alguns momentos, este brado de triunfo não deve ser tomado como indicação de que todos os problemas metafísicos podem ser solucionados. O oposto era realmente o caso. Na realidade, Kant está dizendo: "Tire as mãos da metafísica!" A metafísica, pois, está completamente além do alcance da mente humana.

O conceito que Kant tinha do conhecimento pode ser resumido ao dizer que sua

matéria-prima consiste no mundo exterior percebido pelos sentidos (o elemento sintético). mas que este é inevitavelmente processado pela mente humana (o elemento *a priori*). Ao perceber a matéria prima a mente emprega as Formas de intuição do tempo e do espaço.[176] Também faz uso de Categorias ou dos Conceitos Puros do Entendimento, tais como a quantidade e a qualidade.[177] O resultado é que a mente não chega realmente a perceber as coisas como são em si mesmas, Pois "embora muita coisa possa ser dita *a priori* no que diz respeito à forma das aparências, absolutamente nada pode ser asseverado acerca da coisa em si mesma, que pode subjazer estas aparências."[178] É como se olhássemos tudo através de óculos cor-de-rosa. Vemos as coisas, mas sempre estão coloridas. Exatamente assim, argumentava Kant, a mente olha tudo através das Formas de Intuição e Categorias de Entendimento. Inevitavelmente, a mente condiciona tudo quanto encontra.

Esta doutrina tem conseqüências de longo alcance. Visava ser uma salvaguarda contra o ceticismo de Hume, mas o preço que pagou por esta defesa foi mais ceticismo. Freqüentemente tem sido observado que Hume deu a Kant o problema do conhecimento, e que Kant o devolveu como se fosse a solução. O que Kant conseguiu é, na realidade, uma forma mais sofisticada da teoria representativa do conhecimento. E, à parte do fato de ela não ser uma teoria compreensiva do conhecimento,[179] está aberta às mesmas objeções básicas.[180]

Destarte, aquilo que chamamos de conhecimento das coisas é, até certo ponto, ilusório. Quando o cientista (ou, quanto a isto, o proverbial homem da rua) fala acerca do tempo e do espaço, ou acerca da causa e do efeito, não está falando acerca dalguma coisa que realmente está ali ou que acontece. Está realmente falando acerca dos seus próprios hábitos mentais. Não pode evitar falar desta maneira. Mas se Kant tem razão, não há modo de saber se tais conceitos são realmente aplicáveis às coisas em si mesmas. Em última análise, estas últimas permanecem rigorosamente desconhecíveis.

Se Kant estava cético acerca da possibilidade de conhecer as coisas materiais conforme são em si mesmas, era duplamente assim no que diz respeito a realidades que alegadamente transcendem o material. As Formas da Intuição são "válidas somente para objetos de experiência possível".[181] Tão logo a mente humana procura ir além da ordem material, cai nas *Antinomias* ou contradições internas irreconciliáveis[182]. A lição a ser aprendida a partir disto é que a mente não pode chegar a um conhecimento racional de qualquer coisa além da sua experiência imediata do mundo.

b. *A rejeição Kantiana das provas tradicionais da existência de Deus.* Tendo em vista tudo isto, não é surpreendente que Kant passa a sujeitar as provas tradicionais da teologia natural à crítica desapiedada. Indica que estas são três, e somente três: a *ontológica*, a *cosmológica* e a *teleológica* (ou, conforme ele a chama, a *físico-teológica*).[183] E trata delas nesta ordem.

Ao tratar do argumento *ontológico*, indica que não serve supor (conforme fazia Descartes[184]) que a mera definição de um ser necessário subentende sua existência da mesma maneira que um triângulo subentende que tem três ângulos. A prova somente opera desta maneira se pressupormos que semelhante ser existe de antemão.[185]

Se falamos de Deus como sendo o ser mais real, o *ens realissimum*, e depois alegamos que Sua existência está envolvida nesta definição, devemos perguntar se estamos fazendo uma declaração *analítica* ou *sintética*.

> Se é analítica, a asseveração da existência da coisa nada acrescenta ao pensamento da coisa. . . Mas se, do outro lado, admitirmos, conforme deve toda pessoa razoável, que todas as proposições são sintéticas, como podemos professar que sustentamos que o predicado da existência não pode ser rejeitado sem contradição? Este é um aspecto que é achado somente nas proposições analíticas, e é realmente precisamente o que perfaz seu caráter analítico.[186]

Em resumo, o argumento não é mais prova da existência de Deus do que o pensamento de ter cem cruzeiros no banco subentende de que a pessoa realmente deve ter aquela soma.[187] Não podemos aumentar nosso estoque de entendimento "por meras idéias, assim como um negociante não pode melhorar sua posição ao acrescentar alguns zeros à sua conta de caixa.[188]

Voltando-se para o argumento *cosmológico*, Kant o formula da seguinte maneira: "Se alguma coisa existe, um ser absolutamente necessário deve existir. Ora, eu, pelo menos, existo. Logo existe um ser absolutamente necessário."[189] O argumento é plausível, mas está carregado com muitos "princípios pseudo-racionais."[190] Em especial, faz uso tácito do inválido argumento ontológico a fim de converter a mera noção de um ser necessário em ser realmente necessário.[191] Além disto, "O princípio da causalidae não tem significado nem critério para sua aplicação senão somente no mundo dos sentidos."[192] Nem sequer é possível conceber como é semelhante ser. Há muitas forças na natureza que "manifestam sua existência através de certos efeitos, (mas que) permanecem inescrutáveis para nós; porque não podemos seguir a pista delas por uma distância suficiente mediante a observação."[193]

O argumento *teleológico*, segundo Kant reconhece, exige respeito. Dá propósito e significado à vida e à investigação científica. No mundo, achamos sinais claros de ordem e de propósito. São de tal tipo que as coisas neste mundo não poderiam elaborá-los por si mesmas. Indicam, além de si mesmas, um ser sábio, inteligente e livre. Tendo em vista os relacionamentos recíprocos que existem entre diferentes partes do mundo, pode ser inferido que há apenas um ser deste tipo, e não vários.[194] Mas, em última análise, Kant acredita que este argumento realmente é outra forma da prova cosmológica , e que esta última "é apenas uma prova ontológica disfarçada."[195] Na realidade, portanto, não oferecem prova racional e obrigatória da existência de Deus.

Mas se a realidade objetiva de Deus não pode ser comprovada, "também não pode ser desprovada pela razão meramente especulativa."[196] Embora Kant pronuncie os esforços da teologia natural "nulos e sem efeito,"[197] não fecha a porta completamente contra Deus. Acredita que sua obra tenha mostrado não somente que as especulações "que alegadamente nos levam além do campo da experiência possível são enganadoras e sem fundamento; da mesma forma, ensina-nos esta lição adicional: que a razão humana tem uma tendência natural a transgredir estes limites, e que as idéias transcedentais são tão naturais para ela quanto as categorias são para o entendimento."[198] Esta tendência pode ser boa e pode ser ruim. É ruim quando nos leva a pensar em Deus, na liberdade e na imortalidade como se fossem objetos reais conhecíveis pela razão. Na realidade, são Idéias Regulativas que não são objetos como tais, mas que dão propósito e significado a nossos pensamentos e a nossas vidas. Como sugere Kant, ao completar sua discussão da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura*, têm seu lugar, não no âmbito do pensamento especulativo, mas, sim, no campo da ética.[199]

c. *A abordagem moral de Kant a Deus.* Kant sujeitou a ética ao mesmo escrutínio iluminista e racional que, segundo acabamos de ver, aplicava à questão do conhecimento e da teologia natural. Se o homem moderno realmente deve viver como se tivesse atingido a maioridade, deve lançar fora todas as autoridades externas e falsas. Deve fazer aquilo que sua própria razão lhe diz que é certo fazer. Não tem necessidade de Deus na capacida-

de ou de um conselheiro celestial ou de um supridor de incentivos. Deve fazer o que sua própria razão lhe diz que é certo fazer. Este é o tema das palavras iniciais de *Religion within the Limits of Reason Alone.*

> À medida em que a moralidade é baseada no conceito do homem como agente livre que, exatamente por estar livre, obriga-se mediante sua razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia doutro Ser acima dele, para apreender seu dever, nem de um incentivo fora da própria lei, para cumprir seu dever.[200]

Mesmo assim, Kant acreditava que este conceito da ética apontava em direção a Deus.

Antes de perguntarmos como Kant foi orientado nesta direção, e se foi justificado ao ser assim orientado, vale a pena parar a fim de examinarmos a ética de Kant. Pois embora poucas pessoas a adotassem hoje na sua forma concentrada, passou inconscientemente para a corrente sangüínea do humanismo que acredita que o dever deva ser cumprido por amor a ele mesmo.

Kant tirava uma distinção entre o que chamava de imperativos *hipotéticos* e *categóricos*.[201] Um imperativo é um princípio moral objetivo formulado na forma de um mandamento. "Os primeiros representam a necessidade prática de uma ação possível como meio para atingir outra coisa que é objeto da vontade."[202] Noutras palavras (embora não sejam de Kant): "Se quiser aprender judô, procure um professor perito." Característica deste tipo de imperativo é o fato de que nem todos o desejam. Nem sequer é obrigatório para todos. É relativo às necessidades e circunstâncias individuais.

O imperativo *categórico* é muito diferente. Kant acreditava que era um princípio racional, válido em todas as circunstâncias. Formulou-o de duas maneiras:

> *Aja somente segundo aquela máxima pela qual você pode ao mesmo tempo desejar que se torne uma lei universal.*
> *Aja como se a máxima da tua ação fosse tornar-se, mediante a tua vontade, uma lei universal da natureza.*[203]

Não era um caso de agir segundo a consciência. Era questão de fria e deliberadamente seguir um princípio racional. O imperativo *categórico* tem para Kant a mesma posição que as idéias claras e distintas têm para Descartes e os racionalistas. Kant o aceita como sendo uma verdade evidente em si mesma.

Como exemplos de como opera na prática, Kant menciona o suicídio, a mentira, a preguiça e o egoísmo.[204] Se todos agissem assim, a vida seria impossível. Se oferece uma base realmente adequada para a ética é outra questão. Exigiria uma reformulação para atender várias contingências tais como aquela do melancólico que deseja que o mundo inteiro chegue ao fim. Mas tem o mérito de fazer com que a virtude de uma ação não dependa dos seus resultados. Uma ação, portanto, pode ser feita com as melhores intenções, sem, porém, dar certo. Reconhece o senso de obrigação que as pessoas sentem, que é correto amar e servir aos outros como a si mesmas. Esta obrigação não depende das circunstâncias e das simpatias e antipatias pessoais. Mas, em última análise, não diz *por que* devemos agir assim. Parece tomá-lo por certo.

Se a resposta a isto é que devemos obedecer o imperativo *categórico* porque torna a vida muito mais agradável para todos, então deve ser dito que o imperativo *categórico* é apenas uma forma disfarçada do imperativo *hipotético*. A única diferença é que opera numa escala mais grandiosa. E se for este o caso, não é universalmente obrigatório, mas, sim, simplesmente uma expressão daquilo que aquele que fala considera desejável. Mas se for dito que devemos obedecer ao imperativo *categórico* por amor a ele mesmo, somos culpados de uma grosseira simplificação exagerada. Mas não basta simplesmente perguntar o que devemos fazer. O imperativo também levanta a questão de que tipo de autoridade

fica acima de mim que exige que eu me comporte assim? Noutras palavras, estamos sendo confrontados com o transcendente. Não é, conforme Kant disse aos seus leitores, princípio *autônomo* da vontade,[205], mas, sim, alguma coisa que vem ao homem de fora.[206]

Vale a pena fazer uma comparação entre Kant e Jesus nesta altura. Jesus ensinava que o segundo grande mandamento era amar o próximo como a si mesmo.[207] Ao dizer assim, estava estendendo o ensino da revelação vétero-testamentária.[208] Ao mesmo tempo, estava expressando uma obrigação que os homens sentem de modo geral, quer sejam religiosos, quer não; quer realmente a cumpram quer não. Jesus, no entanto, fez Seus ouvintes lembrarem-se de uma obrigação até mesmo mais alta — amar a Deus com a totalidade do seu ser.[209] Esta também fazia parte da revelação vétero-testamentária a Israel.[210] Outra vez, porém: os homens de modo geral têm consciência de uma obrigação, para com Deus. Assim acontece não somente no cristianismo, como também noutras religiões. É verdadeira esta obrigação, quer os homens a levam a sério, quer não. É algo que existe no fundo da sua mente, e é algo que Kant e muitos outros discretamente passaram por cima ao calcular seus sistemas filosóficos.

Na sua *Crítica da Razão Prática*[211] Kant explicou como Deus Se encaixava no seu quadro. A Deus é dada (juntamente com as noções da liberdade e da imortalidade) a posição de um Postulado da Razão Prática Pura.[212]

O fato da liberdade humana não pode ser comprovado. De um ponto de vista científico, argumenta Kant, nossas ações estão sujeitas às leis da causalidade. Mas a obrigação moral introduz um fator novo. A obrigação subentende a liberdade de obedecer ou de desobedecer à lei moral. "Deve" subentende "pode". Neste sentido, transcendemos nossa existência espaço-temporal. Mas a noção da liberdade não nos autoriza, Kant acredita, a erigir sobre ela um sistema completo de metafísica. A liberdade é uma pressuposição da ética. É um postulado da razão prática.

Kant discute Deus e a imortalidade no contexto daquilo que chama de *summum bonum*, ou bem supremo. É o estado ideal onde coincidem a virtude e a felicidade.[213] Mesmo assim, é por demais dolorosamente óbvio que as duas não coincidem nesta vida. Além disto, somente se pode conceber da realização dele se ao homem for concedida uma existência infinita.[214] E para unir a felicidade com a virtude, devemos também pressupor "a existência de uma causa da totalidade da natureza, distinta da própria natureza, e contendo o princípio desta conexão, a saber: da exata harmonia entre a felicidade e a moralidade."[215] Noutras palavras, Deus.

d. *A avaliação kantiana do cristianismo.* Este conceito de Deus é reecoado em *Religion within the Limits of Reason Alone.* A moralidade não precisa da religião, mas aponta em direção a ela. Leva "à idéia de um sumo bem no mundo, para cuja possibilidade devemos postular um Ser mais alto, moral, santíssimo e onipotente, que é o único que pode unir os dois elementos deste sumo bem" (o dever e a felicidade).[216]

Este é o ponto de partida para a reavaliação do cristianismo feita por Kant. Conforme sugere seu título, seu alvo é despojar o cristianismo de coisas extras tais como a fé e crença num Deus sobrenatural que pessoalmente intervém nas questões humanas. No seu lugar, quer colocar uma religião sóbria, pronta para ser usada pelo homem moderno iluminado. O resultado é um deísmo plenamente atenuado.

O conceito cristão da revelação — do Deus que Se revelou na história e na experiência pessoal através de eventos e da Sua Palavra — é substituído pela razão. As histórias bíblicas estão perfeitamente em ordem para as massas ignorantes. Apresentam uma maneira pitoresca de lhes ensinar a moralidade. Mas em última análise é a "razão humana universal" que é "o princípio que tem o comando supremo".[217]

O conceito cristão da graça e da salvação — que Deus faz pelo homem aquilo que o homem não pode fazer por si mesmo, através de apagar seus pecados e restaurá-lo à comunhão consigo mesmo puramente pelo amor — é substituído por uma religião inflexível de "ajuda-te a ti mesmo".

> A religião verdadeira não deve consistir em saber ou considerar aquilo que Deus faz ou tenha feito em prol da nossa salvação, mas, sim, em que devemos fazer para nos tornar dignos dela. . . e quanto à necessidade dela, todo homem pode tornar-se totalmente certo sem qualquer aprendizagem nas Escrituras.[218]
> O próprio homem deve fazer, ou ter feito a si mesmo, tudo quanto é ou virá a ser num sentido moral, ou bom ou mau.[219]

Na religião de Kant, Jesus é "a idéia personificada do bom princípio," a encarnação do bem moral "que desceu a nós, vindo do céu."[220] É curioso que nem aqui nem em qualquer lugar dos seus escritos, Kant não parece ter conseguido levar-se a pronunciar o nome de Jesus. Ao invés disto, fala de modo abstrato acerca dalguém que representa "o ideal de uma humanidade que agrada a Deus" e que, portanto, dá aos homens um exemplo para seguir.[221]

Seria interessante prosseguir no estudo deste tema e ver como em cada lugar e a cada virada, Kant procura racionalizar e secularizar a fé cristã.[222] Mas já veio a hora de encerrar esta discussão de Kant e, com ela, nosso relato da filosofia e da fé desde a Reforma até à Era do Iluminismo.

Poucos contemporâneos estavam tão abertamente consistentes em levar adiante os ideais do iluminismo. Kant publicou seu próprio programa para colocar a fé cristã na linha daquilo que concebeu como sendo o pensamento secular moderno. Não tinha paciência com a religião organizada. Quando a Universidade de Königsberg fazia procissão solene para a igreja da Universidade, Kant tomava seu devido lugar nas fileiras. Quando, porém, a procissão chegava à porta da igreja, saía subrepticiamente da sua posição e voltava para casa pelos fundos da igreja.

Kant não estava disposto a lançar totalmente fora a religião. Mesmo assim, para todos os fins práticos, a religião dele era uma religião sem Deus e, realmente, uma religião sem religião. Não acarretava qualquer adoração ou culto. Suas idéias centrais podiam ser praticadas por qualquer pessoa, sendo religiosa ou não. Deus é relegado à posição de uma hipótese secundária.

Kant rejeitou com razão a teologia natural. Sua mente aguçada rapidamente percebeu as falhas nas provas tradicionais da existência de Deus. Mas o que colocou em lugar delas não era muito mais capaz de enfrentar as intempéries. Seus Postulados da Razão Prática têm a aparência suspeita de peças resultantes de fé naquilo que se deseja que seja a verdade. O fato de que nós como homens não conseguimos atingir a perfeição nesta vida não nos dá base para esperar uma segunda chance para fazer melhor. O fato de que a virtude e a felicidade não coincidem perfeitamente nesta vida não é, por si mesmo, base suficiente para esperar um estado futuro das coisas onde coincidirão mesmo.

Anteriormente, sugerimos que o conceito que Kant tinha do papel da razão na ética realmente é resquício do racionalismo do século XVII. Acreditava que a própria razão receitava o curso do dever. Comporta-se como se o imperativo *categórico* fosse uma idéia clara e distinta, evidente em si mesmo. Mas, conforme vimos, não a é.[223] Ou é uma forma disfarçada do imperativo *hipotético*, ou a expressão racional da consciência de uma obrigação que vem ao homem de fora de si mesmo. Mas, neste caso, a razão não receita, mas sim, reconhece uma realidade que está acima da razão. O homem não é a fonte da sua própria autoridade. Há alguma coisa por cima dele que o impele a pensar e agir desta maneira.

Não é de se estranhar que aqueles que achavam congenial o conceito que Kant tinha da autonomia do homem, pudessem facilmente dispensar seu conceito de Deus. Mas somos obrigados a aceitar o ponto de partida de Kant? Ao fazer do homem e da razão humana seu ponto de referência central, Kant estava simplesmente seguindo o roteiro mapeado por Descartes. O que Kant faz, e o que fazem nas suas diferentes maneiras, todos os pensadores da tradição racionalista e iluminista, é elaborar um arcabouço de pensamento e, depois, procurar encaixar nele a religião. Se a fé cristã não se encaixa perfeitamente, tanto pior para ela. A filosofia fica sendo um leito de Procrusto. Tudo quanto é deitado nela tem ou de ser esticado ou retalhado para encaixar-se. A dificuldade é que nem sempre se pode chegar à verdade por meio de tais idéias preconcebidas. Hume observou certa vez num momento de sinceridade que a natureza sempre é forte demais para o princípio.[224] Poderia igualmente ter dito que a religião é forte demais para as filosofias preconcebidas.

Quando alguém tem uma teoria que não se encaixa em todos os fatos, tem a escolha de modificar (ou até mesmo de abandonar) a teoria, ou de desconsiderar os fatos. Ao lidar com a religião, Kant (como tantos filósofos dos séculos XVII e XVIII) fez esta última opção. Sua filosofia não leva em conta as experiências cristãs de Deus e o testemunho histórico da Bíblia. Seu método era um pouco como escrever um livro acerca das montanhas do Himalaia com a intenção deliberada de desconsiderar o monte Everest. Kant não foi o primeiro a fazer assim. E embora houvesse outros no século XIX, tais como Schleiermacher e Kierkegaard, que levantaram suas vozes em protesto, não foi o último, de modo algum.

---

1. Sobre o ponto de vista dos pensadores da Renascença ver *The Renaissance Philosophy of Man*, editado por Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller e John Herman Randall, Jr., que contém seleções dos escritos de Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi e Vives (University of Chicago Press, 1948, reimpresso como brochura da Phoenix).
2. Cf. R. Hooykaas, *Philosophia Libera: Christian Faith and the Freedom of Science* (Tyndale Press, 1957), pág. 16ss.
3. *From Rousseau to Ritschl*, trad. ing. por B. Cozens, H. Hartwell e outros (SCM Press, 1959), págs. 27ss.
4. Sobre as indulgências ver supra, pág. 25. Ver também James Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (Pelican, 1968).
6. A tradução mais recente em Inglês é a edição crítica definitiva editada por John T. McNeill e traduzida por Ford Lewis Battles, 2 vols. (SCM Press, 1961).
6. Os Artigos podem ser achados no fim do Livro de Orações da Igreja Anglicana. A data citada supra é aquela da sua forma final sob o reinado de Elizabeth I. Foram publicados pela primeira vez em 1563, mas sua substância remonta a uma data consideravelmente anterior. Sobre o ensino dos Reformadores ingleses de modo geral, ver P. E. Hughes, *Theology of the English Reformers* (Hodder and Stoughton, 1965).
7. Cf. Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century, Edited with Historical Introductions* (SCM Press, 1966); Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism*, trad. ing. por D. Lewis (Oliver and Boyd, 1962); Erik Routley, *Creeds and Confessions: The Reformation and its Modern Implications* (Duckworth, 1962).
8. Para a abordagem de pensadores de após a Reforma, cf. H. Heppe (ed.), *Reformed Dogmatics, Set out and Illustrated, from the Sources*, trad. ing. por G. T. Thomson (Allen and Unwin, 1950) e comparar J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible* (Methuen, 1957).
9. Cf. B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (OUP, 1962), págs. 1-2.

Esta obra é um estudo definitivo da abordagem de Lutero à filosofia e à teologia.

10. Cf. Gerrish, op. cit., pág. 36.
11. *The Bondage of the Will* (1525), trad. ing. por J. I. Packer e O. R. Johnston (James Clarke, 1957), pág. 317; cf. Gerrish, op. cit., pág. 171. Para um panorama geral do ensino de Lutero, ver P. S. Watson, *Let God be God* (Epworth Press, 1947).
12. Cf. Watson, op. cit., pág. 95.
13. Cf. Watson, op. cit., págs. 73ss. com Calvino, *Institutas*, I, ii, 1. Sobre a abordagem de Calvino ver Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Columbia University Press, Nova York, 1952); T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in the Theology of John Calvin* (Oliver and Boyd, 1952); e B. B. Warfield, "Calvin's Doctrine of the Knowledge of God" no seu livro *Calvin and Augustine*, editado por S. G. Graig (Presbyterian and Reformed Publishing Company, Filadélfia, 1956) págs. 29-130.
14. Calvino, *Institutas*, I. iii.
15. Ibid., I. v.
16. Ibid., I. iv.
17. Ibid., I. ii. 1. Para mais discussão de Calvino acerca da Escritura, ver *Institutas*, I. vi-xiv.
18. Tyndale Press, 1967. Ver especialmente capítulo 2, "The Word of God and the Knowledge of God" e capítulo 3, "The Bankrupcy of Natural Theology."
19. Ver supra, pág. 24: cf. abaixo, pág. 115.
20. Ver supra, págs. 18, 21-22.
21. Cf. supra, págs. 19, 23-24.
22. Cf. Marcos 8:27-30; João 1:12-13: 7:17; 1 Coríntios 1:30.
23. Cf. Mateus 11:27-28; João 14:6-11. Sobre isto, ver mais *Karl Barth and the Christian Message*, págs. 28-32, 69 ss.
24. *Institutas*, I. xiv. 1.
25. Cf. *Karl Barth and the Christian Message*, págs. 35-38.
26. *History of Western Philosophy* (Allen and Unwin, 1946), pág. 582.
27. As duas obras aparecem numa tradução conveniente em Inglês, publicada por Everyman, (1912). As referências abaixo são tiradas desta edição [Há traduções em português. A mais recente é a da série *Os Pensadores*, da Ed. Abril].
28. *Discourse*, Parte ii (p. 10). Os comentaristas usualmente explicam a observação no sentido de uma sala aquecida por uma estufa.
29. Ibid., pág. 15.
30. Ibid., pág. 16.
31. Ibid., Parte iv (Págs. 26-27).
32. *Meditations*, iii.
33. "Achei que a existência do Ser estava compreendida na idéia, da mesma maneira que a igualdade dos seus três ângulos a dois ângulos retos está compreendida na idéia de um triângulo... e que, conseqüentemente, é pelo menos igualmente certo que Deus, que é este Ser Perfeito, é, ou existe, tanto quanto pode ser certa qualquer demonstração da geometria" (*Discourse*, Parte iv, pág. 30). Sobre o argumento ontológico ver supra, págs. 17-19.
34. *Discourse*, Parte iv (Págs. 31-32).
35. Ver supra, pág. 18.
36. *History of Western Philosophy*, págs. 589-590.
37. Cf. A. J. Ayer, "Se começo com o fato de que estou duvidando, posso validamente tirar a conclusão de que penso e de que existo. Quer dizer, se há uma pessoa tal como eu mesmo, então há uma pessoa tal como eu mesmo, e se penso, penso" (*The Problem of Knowledge*, Pelican, 1956, pág. 46).
38. *Nature, Man and God* (Macmillan, 1934), pág. 57. (págs. 57-81) sobre "The Cartesian Faux-Pas" Vale a pena estudar o capítulo inteiro como uma crítica de Descartes.
39. Ibid., págs. 62ss.
40. Ver abaixo, págs. 44ss.; cf. pág. 62.

41. Cf. E. G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation* (Lutterworth Press, 1955), págs. 45-46.
42. Uma edição útil de Spinoza para estudo é *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trad. ing. por R. H. M. Elwes, 2 vols. (Bohn's Philosophical Library, 1883; reimpressa por Dover Publications, Nova York, 1951).
43. *Ethics*, Parte I, Definição iii.
44. Ibid., Parte I, Proposição viii, Nota 2.
45. Ibid., Parte I, Proposição xiv.
46. Ibid., Parte I, Proposição xv.
47. O teísmo pode ser definido como a crença de que o fundamento ulterior das coisas é uma única realidade suprema que é a origem de tudo fora de si mesma, mas que não depende destas coisas para sua existência. Esta realidade é completa e perfeita e, como conseqüência, merece adoração sem qualificação.
48. Ibid., Parte I, Proposição xviii.
49. Ibid., Parte V.
50. Ibid., Parte V, Proposição xix.
51. *Honest to God* (SCM Press, 1963), pág. 31.
52. Ver abaixo, págs. 129ss.; 137ss.
53. Para uma seleção dos seus escritos, ver Leibniz, *Philosophical Writings*, traduzido por M. Morris (Everyman, 1934).
54. *Monadologia*, i, vii.
55. Ibid., xlv; cf. xlvii. Sobre o argumento ontológico, ver a presente obra, págs. 17-19, 39, 64-65.
56. Ibid., lxxxix.
57. *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, de Wolff, está disponível na edição de R. J. Blackwell na Library of Liberal Arts, brochuras, Bobbs-Merrill, Indianapolis e Nova York.
58. As citações que se seguem são tiradas da tradução recente por Martin Turnell (Harvill Press 1962).
59. Ibid., pág. 149.
60. Ibid., págs. 175ss.
61. Ibid., pág. 163.
62. Ibid., págs. 200ss.
63. Ibid., pág. 212.
64. Cf. (e.g.) ibid., págs. 231 ss., 281ss, 291.
65. Ibid., pág. 330.
66. "Não fique surpreso ao ver pessoas simples que acreditam sem argumento. Deus fez com que amem a Ele e odeiem a si mesmas. Inclina seus corações para crer. Nunca creremos com uma fé vigorosa e sem questionar a não ser que Deus toque nosso coração; e creremos tão logo Ele assim o faça" (ibid.).
67. O termo deriva, em última análise, do Grego *empeiria* (= experiência), *empeirikos* (= experimentado) e seus cognatos. A partir do século XIX tem sido usado para denotar aqueles tipos de filosofias que ressaltam a experiência como fonte do conhecimento.
68. Para as opiniões teológicas de Locke, ver *The Reasonableness of Christianity with a Discourse on Miracles and Part of a Third Letter concerning Toleration*, editado por L. T. Ramsey (Black 1958).
69. *An Essay Concerning Human Understanding*, I. i-iv.
70. Ibid., II.i.2. Citado da edição de Edimburgo de 1798.
71. Ibid., II.i.3.
72. Ibid., II.i.4-5.
73. Ibid, IV. i. 1.
74. Ibid., IV.i.2.
75. Ibid., IV.xviii.2.
76. Ibid, IV.xvii.23.

77. Ibid., IV.xix.4.
78. Cf. Ramsey, *The Reasonableness of Christianity,* pág. 82.
79. Ver abaixo, págs. 49-50.
80. *The Principles of Human Knowledge,* I. iii. Esta obra, juntamente com os *Three Dialogues between Hylas and Philonous,* foram reimpressas em *A New Theory of Vision and Other Select Philosophical Writings* (Everyman's Library), com uma introdução por A. D. Lindsay.
81. *Words and Images* (Longmans, 1957), págs. 29-45, dá uma avaliação incisiva do empirismo.
82. Ibid., pág. 34.
83. *History of Western Philosophy,* pág. 686.
84. A obra pode ser obtida em várias edições, inclusive a de A. D. Lindsay (Everyman's Library, (1911) 1964).
85. Uma edição conveniente das duas obras é a de L. A. Selby-Bigge (OUP, (1902) 1961). A primeira obra apareceu numa primeira edição em 1748 como *Philosophical Essays concerning Human Understanding.* [V. a série *Os Pensadores,* Ed. Abril].
86. O primeiro pode ser obtido em brochura, editado e introduzido por Norman Kemp Smith (Library of Liberal Arts, Bobbs-Merril, Indianapolis e Nova York, 1947) e o último aparece no Library of Modern Religious Thought, editado por H. E. Root (Black, 1956).
87. *Treatise,* I.i.6.
88. Ibid., I.iv.6.
89. Ibid., I.iii.14.
90. Enquiry, xi, 115.
91. Ver supra, pág. 21.
92. *Enquiry,* xi, 110.
93. Ver supra, pág. 26, n. 9.
94. *Enquiry,* x, 90.
95. Ibid., x.92.
96. Ibid., x. 93.
97. Ibid., x. 94.
98. Ibid., x. 95.
99. Ibid., x. 99.
100. Ibid., x. 100, 101.
101. *History of Western Philosophy,* pág. 698.
102. Treatise, I.iv.7.
103. *Ibid.;* I, iii. 12.
104. *Enquiry,* xii. 128.
105. Ver supra, págs. 46-47.
106. Para um panorama dos grandes debates sobre milagres, ver J. S. Lawton, *Miracles and Revelation* (Lutterworth Press, 1959). B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today, True and False* (Eerdmans, 1953), dá uma discussão detalhada de alegados milagres pós-bíblicos. Ver também C. S. Lewis, *Miracles: A preliminary Study* (Bles, 1947, e muitas reimpressões), para a discussão dos critérios.
107. Cf. (e.g.) os relatos nos Evangelhos da ressurreição de Jesus; e Lucas 24:19; João 2:11, 23:3:2; 20:31; Atos 2:22; 4; 10; 13:30 ss; Romanos 1:4.
108. A melhor avaliação histórica da evidência em prol da ressurreição e dos pontos de vista modernos ainda é, provavelmente, James Orr, *The Resurrection of Jesus* (Hodder, 1908). Em *History: Sacred and Profane* (Bampton Lectures for 1962, SCM Press, 1964) Alan Richardson oferece um panorama enorme de abordagens à história e defende a historicidade da ressurreição de Jesus pelo motivo de que a existência e a história da igreja primitiva são inexplicáveis sem ela. [V. o art. "Ressurreição", no *Novo Dic. Int. de Teologia do Novo Testamento,* EVN, v.IV].
109. *Enquiry,* xii. Pt. 3, 132. A passagem é, na realidade, a conclusão da obra.
110. *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936, 1946[2]), pág. 54.
111. Ver abaixo, págs. 115-118.
112. Ver supra, págs. 23-24.

113. *On Truth,* ix.
114. Ver supra, págs. 38-39, 41.
115. *On Truth,* x.
116. *Aphorism,* 76.
117. *Optics* (1704), 344.
118. Gerald R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (CUP, 1964).
119. Ver supra, págs. 45ss.
120. *Christianity as Old as the Creation,* pág. 340.
121. Ibid., pág. 379.
122. Ibid., pág. 14.
123. Esta obra foi reimpressa numerosas vezes, inclusive uma edição de Everyman's Library (1906 e várias reimpressões). Esta última edição tem uma introdução breve porém útil, e é a edição que aqui empregamos.
124. Para uma narrativa deste episódio ver Rupert E. Davies, *Methodism* (Pelican, 1963), págs. 75-76.
125. Cf. Alexander Whyte, *Bishop Butler* (Oliphant, 1903), especialmente sobre a confissão que Butler fez no seu leito de morte (págs. 86ss.).
126. *The Analogy of Religion,* pág. xxv.
127. Ibid., págs. xxviii, 245-253.
128. Ver supra, págs. 23-24.
129. *The Analogy of Religion,* pág. xxviii.
130. Cf. David Jenkins, *Guide to the Debate about God* (Lutterworth Press, 1966), págs. 21ss., 108-9.
131. Ver supra, págs. 48,49.
132. Cf. *The Analogy of Religion,* págs. 115, 119-135, 249-250.
133. Cf. R. E. Davies, *Methodism,* págs. 43-65, para um relato breve acerca de João e Charles Wesley.
134. Uma edição conveniente é a tradução de Barbara Foxley com uma introdução por A. B. de Monvel (Everyman's Library, (1961) 1966). As referências abaixo são desta edição. [V. a série, *Os Pensadores,* Ed. Abril].
135. Ibid., pág. 261.
136. Ibid., pág. 261.
137. Ibid., pág. 249.
138. Cf. *The Social Contract, 1762 and Other Essays* traduzido por G. D. H. Cole (Everyman' Library, 1913).
139. Uma edição conveniente é a de J. M.Cohen (Pelican, (1953) 1965).
140. Ver abaixo, págs. 78ss., 129ss., 137ss.
141. Cf. H. N. Brailsford, *Voltaire* (OUP, (1935) 1963), pág. 122.
142. Cf. ibid., 123-4.
143. Os escritos mais importantes de Lessing sobre a teologia filosófica foram traduzidos por Henry Chadwick, que lhes deu uma introdução histórica valiosa em *Theological Writings* de Lessing (Black, 1956).
144. Cf. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede,* trad. ing. por W. Montgomery (Black, (1910) 1954), págs. 13-26.
149. Ibid., pág. 23.
146. Ibid., págs. 396-401.
147. Trad. ing. por H. Chadwick em *Theological Writings* de Lessing, págs. 51-56.
148. Ibid., pág. 53.
149. Ver supra, págs. 38, 40.
150. *Theological Writings* de Lessing, pág. 55.
151. Ibid.
152. Ver abaixo, págs. 125ss.
153. Ato III, Cena 7.

154. Este tema reaparece em *The Education of the Human Race,* 1780 *(Theological Writings,* págs. 82-98).
155. *Editor's Counter-Propositions* de Lessing, como apêndice ao *Fragment* sobre Jesus (cf. *Theological Writings,* pág. 18).
156. "Os deístas cristãos . . . não acreditam nas Doutrinas porque estão contidas na Escritura, mas, sim, na Escritura por causa das Doutrinas" (*Christianity as Old as the Creation,* 1730, pág. 336). Ver supra, pág. 53
157. *New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians,* 1778 (cf. *Theological Writings,* págs. 65-81).
158. "Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung? *Berlinische Monatschrift,* dezembro de 1784 (*Gesammelte Schriften,* Berlim, VIII, pág. 35).
159. Uma segunda edição revista foi publicada em 1787. A melhor tradução em Inglês é a de Norman Kemp Smith (Macmillan, (1929) 1964). A numeração das páginas citadas em notas de rodapé subseqüentes refere-se a esta edição. [Há várias edições em português. V. a série *Os Pensadores,* Ed. Abril.]
160. Carta datada 4 de maio de 1793 (*Gesammelte Schriften,* XI, pág. 429, No. 574).
161. Trad. ing. com introdução e notas por T. M. Greene e H. H. Hudson e ensaio sobre "The Ethical Significance of Kant's Religion" (1934, Harper, Nova York, 1960). A numeração das páginas citadas abaixo refere-se a esta edição.
162. Ibid., pág. xxxv.
163. Trad. ing. das duas obras por T. K. Abbott (Longmans, (1909[6] 1963). Esta edição inclui outros escritos morais inclusive partes de *The Metaphysic of Morals* (1797).
164. Trad. ing. por J. C. Meredith (OUP, (1928) 1964[5]).
165. A frase ocorre na introdução a *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (1783), uma obra mais breve que pretendia servir de introdução à *Crítica da Razão Pura.*
166. Cf. *Dreams of a Ghost-Seer, elucidated by Dreams of Metaphysics* (1766).
167. *Critique of Pure Reason,* Introdução, pág. 41.
168. Ibid., pág. 42.
169. Ver as Introduções e os Prefácios às *Críticas* onde o próprio Kant define seus termos.
170. *Critique of Pure Reason,* Introdução, pág. 55.
171. Ibid., pág. 48.
172. Ibid., págs. 42-43.
173. Deve ser notado que o próprio Kant considerava sintéticos os julgamentos matemáticos (ibid., págs. 52-55). Sobre esta questão, ver A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (1946 2), pág. 78.
174. Ibid., Prefácio à Primeira Edição (pág. 9). Com o termo *puro* Kant queria dizer que não continha "nenhuma mistura de qualquer coisa empírica" (pág. 43).
175. Prefácio à Primeira Edição, pág. 10.
176. Ibid., "Transcendental Aesthetic," págs. 67-91.
177. Ibid., "Transcendental Analytic," págs. 111-119. Kant alistou doze de tais categorias em quatro grupos de três: *Quantidade* (Unidade, Pluralidade, Totalidade), *Qualidade* (Realidade, Negação, Limitação), *Relação* (Inerência e Subsistência, Causalidade e Dependência, Comunidade) e *Modalidade* (Possibilidade-Impossibilidade, Existência-Não-Existência, Necessidade-Contingência).
178. Ibid., "Transcendental Aesthetic," pág. 87.
179. Cf. S. Körner, *Kant* (Pelican, 1955), págs. 22ss.
180. Ver supra, págs. 47-48.
181. *Critique of Pure Reason,* "Transcendental Aesthetic," pág. 91.
182. Kant expunha quatro Antinomias principais (que correspondiam aos quatro tipos principais de Categorias): que o mundo era tanto finito quanto infinito, que toda substância é feita de partes simples, e que nada é feito de partes simples, que há liberdade e que não há liberdade, que o mundo postula um ser necessário, e que nenhum ser deste tipo existe (ibid., "Transcendental Dialectic", págs. 396-421).

183. Ibid., "Transcendental Dialectic," pág. 500.
184. Ver supra, pág. 39
185. "A necessidade absoluta do julgamento é apenas uma necessidade condicionada da coisa, ou do predicado no julgamento. A proposição supra não declara que três ângulos sejam absolutamente necessários, mas que, na condição em que há um triângulo (ou seja, o triângulo é fato dado), três ângulos necessariamente serão achados nele. Tão grande, na realidade, é a influência ilusória exercida por esta necessidade lógica, que, pelo simples artifício de formar um conceito *a priori* de uma coisa, de tal maneira que inclua a existência dentro do escopo do significado, supomos que justificamos a conclusão de que, porque a existência pertence ao objeto deste conceito . . . também necessariamente . . . exige-se de nós que postulemos a existência do seu objeto" (ibid., págs. 501-2).
186. Ibid., pág. 504. Para a distinção entre declarações *analíticas* e *sintéticas* ver supra, pág. 63. Uma "proposição existencial" é uma declaração acerca dalguma coisa ou dalguém cuja existência é subentendida naquilo que é dito.
187. Ibid., pág. 505.
188. Ibid., pág. 507.
189. Ibid., pág. 508.
190. Ibid., pág. 509.
191. Ibid., pág. 511.
192. Ibid.
193. Ibid., pág. 514.
194. Para as considerações supra, ver ibid., pág. 521.
195. Ibid., pág. 524.
196. Ibid., pág. 531.
197. Ibid., pág. 528.
198. Ibid., pág. 532.
199. Ibid., pág. 528, 531.
200. Prefácio à Primeira Edição (Trad. ing. por Greene e Hudson, pág. 3).
201. *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* (Trad. ing. por T. K. Abbott, págs. 30ss).
202. Ibid., pág. 31.
203. Ibid., págs. 38, 39. Na linguagem de Kant, uma *máxima* é um princípio moral, que a pessoa adota para si, em contraste com uma *lei* que é válida para todas as pessoas.
204. Ibid., págs. 47ss.
205. Ibid., pág. 51.
206. Esta consideração foi claramente percebida por J. A. T. Robinson em *Honest to God,* pág. 113. Robinson, porém, rejeita a ética de Kant como refugo do cristianismo, um ítem de "deísmo secularizado".
207. Mateus 22:39; cf. 19:19; Marcos 12:31; Lucas 10:27.
208. Levítico 19:18; cf. os seis últimos dos Dez Mandamentos (Êxodo 20:12-17; Deuteronômio 5:16-21).
209. Mateus 22:37-38; Marcos 12:29-30; Lucas 10:27.
210. Deuteronômio 6:4-9; cf. os quatro primeiros dos Dez Mandamentos (Êxodo 20:1-11; Deuteronômio 5:6-15).
211. Na terminologia de Kant, a razão *prática* diz respeito aos motivos práticos segundo os quais a vontade age, em contraste com a razão *pura,* que é a capacidade de mente para conhecer as coisas.
212. Para um breve resumo da posição de Kant, ver *Critique of Pratical Reason* (Trad. ing. por T. K Abbott, págs. 229-230).
213. Ibid., pág. 206.
214. Ibid., págs. 218 ss.
215. Ibid., pág. 221.
216. *Religion within the Limits of Reason Alone,* págs. 4-5.
217. Ibid., pág. 152.

218. Ibid., pág. 123; cf. pág. 110.
219. Ibid., pág. 40.
220. Ibid., pág. 54.
221. Ibid., pág. 55.
222. Para uma breve comparação, ver Jacques de Senarclens, *Heirs of the Reformation,* Trad. ing. por G. W. Bromiley (SCM Press, 1963), págs. 55-64. [ed. em português pela ASTE, *Herdeiros da Reforma*]
223. Ver supra, pág. 66.
224. Ver supra, pág. 50.

3.

O FERMENTO DO SÉCULO XIX

Na imaginação popular, a Era Vitoriana foi um período em que todos, sem exceção, se conformavam ao mesmo código moral rígido e que praticavam a mesma religião inflexível e sem alegria. Na realidade, o século XIX foi um período de fé e um período de descrença. Foi testemunha da expansão missionária sem paralelo, e viu avivamentos religiosos em todos os cantos do globo. Os bancos das igrejas do mundo ocidental ainda estavam repletos de devotos. Fora da igreja, porém, não havia falta de vozes estridentes que insistiam com os fiéis que estes estavam se iludindo. E até mesmo dentro das igrejas podiam ser ouvidos os tons cultos daqueles que tinham chegado à conclusão de que o cristianismo já não podia ser crido novamente da mesma maneira.

O século XIX já passou pelos portais da história para o âmbito dos currículos para provas e da pesquisa acadêmica. No presente momento, a igreja do século XIX está passando por extensa reavaliação. A produção de estudos eruditos das suas instituições, caracteres e idéias tem aumentado consideravelmente no decurso desta última década, não somente aqui (na Inglaterra) como também na Europa Continental e nos Estados Unidos. Não faz muito tempo, os preletores falavam como se a totalidade da paisagem intelectual do século XIX fosse dominada pelas duas figuras de Kant e Hegel. Hoje, o cenário parece menos com duas montanhas (cercadas, naturalmente, pelas colinas de sopé) do que com uma floresta espessa em que padrões não são fáceis de serem discernidos.

Os historiadores modernos já não falam em Kant como o filósofo do protestantismo,[1] ou de Hegel como se ele tivesse elaborado a filosofia para acabar com todas as demais filosofias. Os dois gigantes já foram retalhados até ficarem no tamanho natural, e outros têm sido notados, à sombra destes, que têm pouco menos direito à fama. Um dos aspectos mais curiosos do século XIX é sua novidade. Muitas das suas idéias têm um tipo de qualidade sempre-verde que (sejam verdadeiras, sejam falsas) têm o hábito de serem descobertas em nossos próprios dias como coisa surpreendentemente nova. Muita coisa que hoje está sendo divulgada em livros tais como *Honest to God* realmente foi experimentada não somente com nossos avós, mas com os avós deles, também.

Neste capítulo, procuraremos dar uma nova olhada neste século que tanto influenciou nosso próprio século. Alguns dos nomes que consideraremos já eram figuras de fama mundial. Outros eram pouco conhecidos fora do seu próprio país e seu círculo imediato.

Alguns fundaram escolas de pensamento; outros foram grandes individualistas. Se tiveram qualquer coisa em comum, não é aquilo acerca do que concordavam. É seu mútuo desejo de reinterpretar o cristianismo à luz daquilo que consideraram ser o conhecimento moderno e das suas próprias filosofias específicas.

I. SCHLEIERMACHER

Poucas pessoas na Inglaterra tinham consciência da relevância de Schleiermacher no século XIX. Por muitos anos, foi conhecido somente por causa de um ensaio, pouco notável, acerca de Lucas,[2] e quase um século passou-se depois da sua morte antes de sua obra mais importante, *The Christian Faith*, ser traduzida para o Inglês.[3] Na Europa ocidental a situação era bem diferente, no entanto. É com justiça que Karl Barth aplicou a Schleiermacher algumas palavras que este último aplicou primeiramente a Frederico Magno: "Não fundou uma escola, mas, sim, uma era."[4] Somente agora é que nós, no mundo da língua inglesa, estamos começando a apreciar a verdadeira relevância de Schleiermacher, para o bem ou para o mal.

Vida e obras

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) foi filho de um capelão do exército na Silésia Superior. Seus dois avós eram pastores e seu pai, que tinha fortes tendências pietistas, mandou-o para o seminário moraviano em Barby, na esperança de que estas tendências fossem acalentadas no seu filho. É bastante curioso que certa vez o aconselhasse a ler Kant como antídoto ao liberalismo moderno. O jovem Schleiermacher leu Kant, mas reagiu de modo diferente. Reagiu, também, contra sua criação pietista. Mais tarde na sua vida, Schleiermacher podia descrever-se como morávio, mas só de uma ordem superior. Até esta altura, seu pensamento tinha passado por muitas vicissitudes, e já fizera o esforço para combinar a ênfase sobre a experiência religiosa dada pelos pietistas evangélicos com a mais nova atitude liberal para com o cristianismo defendida pelos intelectuais dos seus dias.

Neste interim, Schleiermacher estudou em Halle (naquele tempo o centro do pensamento radical na Alemanha) e em Berlim. Depois de um período como docente, voltou a Berlim como capelão do Hospital de Caridade, e logo tornou-se um membro aceito de um círculo brilhante de escritores e poetas românticos. O grupo rebelava-se contra os conceitos racionalistas do Iluminismo, e ressaltava o papel do mistério, da imaginação e do sentimento. Foi durante este período que Schleiermacher publicou a obra célebre: *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (1799).[5] Em 1804 voltou a Halle como catedrático. As guerras napoleônicas, no entanto, logo o obrigaram a estabelecer-se em Berlim, pois a Paz de Tilsit separou Halle do restante da Prússia. Em Berlim, Schleiermacher estabeleceu-se como um dos principais intelectuais do seu país. Desempenhou um papel de destaque em fundar a Universidade de Berlim em 1810, e a partir de então, dominou sua faculdade de teologia. A teologia, porém, não era seu único interesse. Sua tradução de Platão, em vários volumes, ficou sendo por muito tempo a edição-padrão em Alemão. Uma corrente sólida de artigos eruditos fluía da sua pena, sendo que muitos deles apareceram primeiramente como estudos entregues à Academia Prussiana de Ciências. E durante este tempo todo, Schleiermacher trabalhava regularmente como ministro da elegante Igreja da Trindade em Berlim.

As obras póstumas de Schleiermacher em Alemão, reunidas, ocupam trinta volumes (quase igualmente divididas entre sermões, obras teológicas e obras filosóficas). Muitas

delas foram impressas pela primeira vez pelos seus alunos dedicados que as anotaram durante as preleções. Estas incluem uma *Life of Jesus*. Mas a obra mais importante de todas foi aquela que procurou demonstrar sistematicamente a nova abordagem de Schleiermacher ao cristianismo, *The Christian Faith* (1821-22, 1830-31[2]).[6]

A abordagem de Schleiermacher

Por enquanto, temos notado duas avenidas largas de abordagem ao conhecimento de Deus. Havia aquela dos Reformadores que baseavam seu ensino na revelação bíblica. E havia aquela dos filósofos que procuravam elaborar uma teologia natural baseada em várias deduções lógicas acerca da natureza do mundo (ou, no caso do argumento ontológico, acerca da própria idéia de Deus). A partir de Tomás Aquino, havia aqueles que procuravam combinar as duas abordagens mediante o processo simples de somá-las. E havia filósofos como Kant que sustentavam que as duas se cancelavam mutuamente: Por causa de a teologia natural estar podre nos próprios alicerces, era incapaz de sustentar a superestrutura da teologia cristã. Schleiermacher procurou obter o melhor proveito de ambos os sistemas ao seguir um curso no meio dos dois. Desenvolveu aquilo que às vezes é chamada a *teologia positiva*.

A teologia natural, no sentido antigo do termo, era um beco sem saída no qual Schleiermacher não queria entrar. Kant já desmascarara seus argumentos ilusórios. Mas a alternativa de Kant era pouco melhor. Deixava desapercebido o essencial da religião verdadeira e viva. Do outro lado, Schleiermacher sentia que já não podia tratar a Bíblia como narrativa de intervenções divinas e como coletânea de pronunciamentos divinos. Era, no entanto, um registro de experiência religiosa e a idéia da experiência religiosa era uma chave que Schleiermacher agarrou com as duas mãos. Parecia-lhe capaz de destravar toda questão teológica (a não ser aquelas que estavam travadas por dentro com ferrolhos e que eram insolúveis pela mente humana de qualquer maneira). Significava que já não precisava levar a Bíblia a sério em todos os pormenores. Parecia que abria uma nova porta à apologética ao levar tanto o crente quanto o descrente para o terreno das experiências que tiveram em comum. Aquilo, portanto, que Schleiermacher se esforçou para fazer foi analisar a experiência religiosa e extrair dela a essência da religião. Tendo feito isto, poderia então reinterpretar a fé cristã em termos aceitáveis ao homem moderno, esteja ele dentro da igreja ou fora dela.

A religião envolve numerosas coisas diferentes. Há atos religiosos, tais como a participação no culto e a prática do bem. Há, também, um elemento de conhecimento que pode ser classificado sob o título geral de teologia (seja uma dissertação erudita ou uma história bíblica na escola dominical). Schleiermacher chegou à conclusão de que a essência da religião não era nem a atividade, nem o conhecimento, mas, sim, algo que os dois tinham em comum.[7] Nos *Speeches* definiu-a como sendo "um senso do Infinito e um gosto por ele."[8] Quando chegou a escrever *The Christian Faith*, já conseguiu ser um pouco mais exato: "O elemento comum nas expressões da piedade, por mais diversas que sejam. . . é este: a consciência de ser totalmente dependente ou, o que é a mesma coisa, de estar em relacionamento Deus."[9] A essência da religião acha-se *no nosso senso de dependência absoluta.*[10]

Nas mãos de Schleiermacher, esta idéia fica sendo um tipo de denominador comum da experiência religiosa e também uma régua para medir todos os demais ensinamentos cristãos. Armado com ela, Schleiermacher pôs-se ao trabalho de reinterpretar a gama total da doutrina cristã. Resume sua abordagem à natureza de Deus, dizendo: "Todos os atributos que imputamos a Deus devem ser tomados, não como denotação dalguma coisa especial em

Deus, mas, sim, apenas como algo especial na maneira segundo a qual o senso de dependência absoluta deve ser relacionado com Ele." [11] O pecado é interpretado da mesma maneira. Não é tanto a transgressão da lei divina quanto "uma parada do poder determinante do espírito, devido à independência das funções sensuais." [12] É a natureza mais baixa do homem que deseja estar livre, quando o homem deve ser dependente. É o anuviar do nosso *senso de dependência absoluta*. Na sua forma extrema pode ser chamado *"o estado sem Deus (Gottlosigkeit),* ou melhor, *o esquecimento de Deus (Gottvergessenheit)."* [13]

A redenção, de acordo com isto, é interpretada como sendo a restauração do nosso *senso de dependência*. Acontece que a experiência cristã relaciona este acontecimento com a pessoa de Cristo.

> Realmente, calculando para trás, devemos dizer agora, se é somente através dEle que a consciência humana de Deus fica sendo uma existência de Deus na natureza humana, e se é somente através da natureza racional que a totalidade dos poderes finitos pode tornar-se existência de Deus no mundo; que, na verdade, somente Ele media toda a existência de Deus no mundo e toda a revelação de Deus através do mundo, visto que leva dentro dEle a totalidade da nova criação que contém e desenvolve a potencialidade da consciência de Deus.[14]

Ora, é exatamente isto que constitui o caráter sem igual de Cristo. Não devemos pensar nEle em termos dos credos da igreja primitiva com todas as suas implicações da especulação metafísica grega.

> O Redentor, portanto, é como todos os homens em virtude da identidade da natureza humana, mas distinguido de todos eles pela potencialidade constante da Sua consciência de Deus, que era uma verdadeira existência de Deus dentro dEle.[15]

Noutras palavras, não devemos pensar em Jesus como sendo o Deus-homem da ortodoxia cristã, o Verbo divino que tomou sobre Si a natureza humana. Jesus era um homem que andava tão perto de Deus que poder-se-ia dizer que Deus habita nEle.

A obra redentora de Jesus era acolher "os crentes dentro do poder da Sua consciência de Deus." [16] Não se tratava de carregar seus pecados por eles, mas, sim, comover os homens de tal maneira que "Seu princípio motor fica sendo nosso também." [17] Schleiermacher retém parte do vocabulário da teologia cristã mais antiga, e até mesmo algo do seu conteúdo. O significado que lhe atribui, no entanto, é consideravelmente esticado ou quase completamente alterado. Destarte, sua doutrina da reconciliação ainda tem alguma semelhança com a ortodoxia protestante. Ainda pode escrever "Ser assumido na comunhão viva com Cristo, considerado como relacionamento transformado entre o homem e Deus, é sua justificação; considerado como uma forma transformada da vida, é sua conversão." [18] Quando, porém, fala acerca da Trindade, o termo permanece, mas o significado já não é o mesmo. Ainda pode chamá-la "a pedra de cobertura da doutrina cristã." [19] Ainda pode ficar à cata de razões para manter a idéia. [20] Mesmo assim, denuncia seu segredo quando insiste que devemos evitar o dualismo de falar acerca da "unidade da Essência e a trindade de Pessoas." [21] Reconhece que "a suposição de uma distinção eterna no Ser Supremo não é uma declaração a respeito da consciência religiosa, pois ali nunca poderia emergir." [22] Noutras palavras, a abordagem de Schleiermacher leva para uma forma de Unitarismo. Crê em Deus. Pois é de Deus que sentimos dependência. Mas Jesus é um homem que teve esta experiência em grau supremo, e o Espírito Santo é realmente um modo de descrever nossa experiência de Deus na igreja. [23]

Comentário

Quando pegamos no livro *Christian Faith* de Schleiermacher hoje e passamos penosamente por suas 750 páginas, é como a tentativa de cortar caminho num matagal de idéias abstratas. O time de tradutores britânicos deve arcar com alguma parte da responsabilidade por isto. A linguagem às vezes é seca e as traduções forçadas. Mas a maior parte da culpa repousa sobre o próprio Schleiermacher. Apesar disto, boa parte da matéria tem um som moderno e familiar. Isto porque de modo consciente ou inconsciente, grande parte dela conseguiu penetrar em *Honest to God* e nos escritos de Paul Tillich. A abordagem básica de todos os três é essencialmente a mesma. Ao passo que Schleiermacher explicava aos homens da sua geração que Deus era o objeto do nosso *senso de dependência absoluta*, Tillich [24] e Robinson [25] (seguindo a deixa) procuraram fazer Deus relevante para as pessoas de hoje ao descrevê-lo como o objeto de *preocupação definitiva* ou como *profundidade* ou o fundamento do ser *de quem ficamos alienados.*

Em todos estes casos, o escritor tem procurado retalhar partes da teologia bíblica e da teologia natural mais antiga, preferindo uma análise da experiência religiosa. Em cada um destes casos, temos um tipo de denominador comum que é usado para reinterpretar idéias tradicionais. E em especial, os denominadores comuns de todos os três fazem uso da idéia da dependência. Não é, portanto, muito surpreendente que as teologias resultantes de todos os três tenham marcantes semelhanças familiares.

Já não falam a linguagem do teísmo cristão tradicional, que considerava Deus como Aquele que existe em contraste com o mundo, que é completo em Si mesmo, que é o criador e sustentador de todas as coisas, que está ativamente preocupado pelo mundo e que está dentro dele, mas que também está independente dele. Para Schleiermacher, a linha divisória entre o teísmo e o panteísmo é muito fina. [26] Ao passo que Tillich prefere falar de Deus, não como sendo *um* ser, fora do mundo, mas, sim, como o *próprio ser* ou o *fundamento do ser,* Robinson pode escrever um capítulo sobre "O Fim do Teísmo?" e responder à sua pergunta por meio de endossar a abordagem de Tillich.

O pecado, para Schleiermacher, é aquilo que perturba nosso senso de dependência absoluta, é o desejo de estar livre quando devemos estar em harmonia com Deus. Tillich altera o vocabulário mas retém a idéia básica. O pecado, para ele, é uma falta de preocupação definitiva, e a alienação do fundamento da nossa existência. O Cristo que salva do pecado desempenha o mesmo papel no pensamento de todos os três. Todos eles são céticos quanto ao quadro de Cristo que temos no Novo Testamento conforme hoje existe. Não têm paciência para o Cristo dos credos que era vero Deus bem como vero homem. No lugar dEle, colocam um homem perfeito que é descrito de várias maneiras como sendo diferente de todos os demais "pela potencialidade constante da Sua consciência de Deus" (Schleiermacher), "o portador da revelação definitiva" (Tillich), [27] e "uma janela que mostra Deus trabalhando," aquele que "revela a Deus por meio de ser totalmente transparente para Ele, precisamente por ser nada 'de Si mesmo' " (Robinson). [28] Sua relevância para todos os três não é que suportou em prol do homem o castigo pelo pecado, [29] mas, sim, que possuindo esta consciência sem igual de Deus, pode transmiti-la a outros. [30] Não muito abaixo da pele do "portador do Novo Ser" de Tillich, e o "homem em prol dos outros" de Robinson, há o Cristo do começo do século XIX, de Schleiermacher.

Ao compararmos Schleiermacher com Paul Tillich e o Bispo de Woolwich, porém, demos um pulo para a frente. Teremos de examinar estes últimos dois mais de perto no próximo capítulo. O que devemos perguntar agora é até que ponto esta nova abordagem de Schleiermacher é satisfatória. Como resposta a esta pergunta é necessário dizer que era uma tentativa genuína de reformular a verdade da mensagem cristã em termos que são válidos e relevantes para o homem moderno. A dificuldade aqui é que, como acontece com demasiada freqüência, o nenê proverbial é jogado fora juntamente com sua proverbial água na banheira.

Schleiermacher está procurando ser empírico na sua abordagem e rejeita a especulação abstrata, preferindo a análise da experiência religiosa. A dificuldade não é que era por demais empírico, mas, sim, que não era suficientemente empírico. Em nenhum lugar achamos na sua obra qualquer análise exata de experiências religiosas específicas tais quais achamos, por exemplo, no livro de William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902). Schleiermacher nem sequer ensaiou qualquer discussão detalhada da experiência religiosa do Novo Testamento. Pelo contrário, pressupõe que o *senso de dependência absoluta* é o fator comum da experiência religiosa, sem mais nem menos. Virtualmente desfruta da categoria das idéias claras e distintas do racionalismo do século XVII. Reconhece-se que tem certo ar de plausibilidade pela razão muito simples de que a experiência religiosa realmente envolve um senso de dependência em Deus. Schleiermacher, no entanto, nunca para a fim de perguntar se talvez o assunto contenha mais do que isto. E tendo chegado a este ponto, passa a usá-lo com um tipo de cama de Procrusto. Qualquer coisa que descobre no ensino cristão que não se encaixa nele, ou é esticada, ou é podada. Desta forma, é impedido de prestar devida atenção àquilo que o Novo Testamento realmente diz acerca de Deus, de Cristo, do pecado e da salvação, pois seu método preconcebido exige que tudo seja interpretado à luz de um princípio preconcebido.

Tudo isto levanta a questão vital do método teológico. Schleiermacher aborda a fé cristã à luz da sua cosmovisão geral, armado com certos princípios rígidos da interpretação. O mesmo ocorre com Tillich e Robinson. Passam, então, a examinar o cristianismo de acordo com estes princípios. Onde citam evidências, é mais como ilustração do que como prova. Ao avaliar a obra deles, é importante que sejam julgados, não somente por aquilo que colocam nela, mas também por aquilo que deixam de colocar.

Por contraste, a ortodoxia cristã (seja protestante, seja católica) adotou uma abordagem algo diferente. De modo geral, seus expositores têm sido dispostos a aceitar como hipótese funcional as cosmovisões da sua era. Mas também pediram que nenhuma cosmovisão específica tenha licença para julgar a questão de antemão. O método teológico, como o método científico, não pode ser decidido *a priori*. Deve ser determinado pela evidência que está manuseando. Schleiermacher, Tillich e Robinson dão a impressão de serem modernos em virtude da sua disposição para alijar o ensino tradicional a favor de idéias que são aparentemente mais aceitáveis ao homem moderno. A novidade, no entanto, não é necessariamente a mesma coisa que a verdade. E deve ser perguntado se os estudiosos mais conservadores, que estavam dispostos a seguir a evidência histórica apresentada pelo Novo Testamento para onde quer que esta os levava, não estavam realmente muito mais perto dos métodos científicos modernos.

II. HEGEL E O IDEALISMO

Para muitos filósofos e teólogos da geração anterior, o idealismo era *a* filosofia moderna. Schleiermacher permaneceu enterrado na obscuridade decente do Alemão, língua esta que poucos teólogos se deram o trabalho de aprender no século XIX. E até mesmo na Europa continental, Schleiermacher foi muito tempo eclipsado pelos filósofos idealistas. Este fato ficou dolorosamente patente para Schleiermacher quando estava no auge da sua capacidade, mediante uma entrevista com o jovem D.F. Strauss que dentro em breve haveria de granjear renome como o autor da "vida de Jesus" mais radical do século. [31]No outono de 1831, Strauss foi para Berlim para sentar-se aos pés dos maiores estudiosos daqueles dias. Nem bem tinha freqüentado as primeiras preleções quando Hegel morreu

numa epidemia de cólera. Strauss soube de Schleiermacher esta notícia, e deixou escapar, para maior humilhação deste último, "Foi por causa dele que vim para cá."[32]

O idealismo

O termo "idealismo" é elástico, [33] no seu sentido mais amplo denota o ponto de vista de que a mente e os valores espirituais são mais fundamentais do que os materiais. Como tal, opõe-se ao naturalismo, que explica a mente e os valores espirituais em termos de objetos e processos materiais. O termo foi aplicado pela primeira vez como termo técnico da filosofia no século XVIII. E dentro em breve ficou sendo usado para descrever o ensino de Berkeley, de que não se podia saber que qualquer coisa existia, e nada existia mesmo, a não ser idéias na mente da pessoa que percebe.[34] O próprio Berkeley preferia chamar sua filosofia de *imaterialismo*. O termo *idealismo*, no entanto, pegou e dentro em breve era aplicado a outras filosofias. Kant o adotou, e distinguia cuidadosamente seu próprio ensino, que chamava de "Idealismo Transcendental" daquele de Descartes e de Berkeley, que chamava de idealismo problemático e dogmático. Conforme já vimos, Kant sustentava que era impossível obter conhecimento do mundo mediante o pensamento racional exclusivamente. Do outro lado, acreditava num próprio-eu transcendental e postulava a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade.[35]

Foi parcialmente como reação a Kant, e parcialmente devido à inspiração proveniente dele, que a geração seguinte de filósofos alemães desenvolveu aquilo que veio a ser conhecido como o Idealismo Absoluto. Os mais importantes entre eles eram Fichte, Schelling e Hegel. Não poderemos entrar em muitos detalhes com os dois primeiros; meramente procuraremos declarar suas posições gerais.

Como Kant, J.G. Fichte (1762-1814) acreditava que o determinismo rigoroso era incompatível com a moralidade e, portanto, devemos pressupor a liberdade da vontade. Isto porque, segundo o determinismo, todos os nossos pensamentos e atos estão determinados inteiramente por processos físicos e naturais, sendo ilusória, portanto, a liberdade do pensamento e da ação. Em 1792, Fichte dedicou a Kant sua *Critique of All Revelation*. Tomando de Kant a sua deixa, argumentava que a religião revelada é uma expressão do nosso reconhecimento de um imperativo espiritual e moral além de nós e acima de nós. A crença em Deus é essencialmente o reconhecimento de uma dinâmica moral fundamental e soberana. Foi a primeira de uma série de obras cujo tema central tem sido descrito de modo variado como "idealismo moral" e "panteísmo ético". Certamente ficou longe de ser claro se Fichte acreditava numa deidade pessoal. De qualquer forma, não era nenhum defensor da ortodoxia. Suas preleções domingueiras revelaram-se uma atração rival aos cultos nas igrejas para os estudantes em Jena. No tumulto que começou com seu alegado ateísmo, Fichte foi obrigado a desistir da sua cadeira de filosofia. Mas a partir de 1810 até sua morte ocupou a cadeira de filosofia e vários cargos administrativos na Universidade de Berlim.

"O tipo de filosofia que a pessoa adota," escreveu Fichte, "depende do tipo de pessoa que ela é; pois um sistema filosófico não é um móvel sem vida que a pessoa pode aceitar ou rejeitar. . . pelo contrário, é animado pela alma do homem que o possui."[36] A escolha do próprio Fichte foi basear sua filosofia na noção de um Ego, próprio-eu ou "eu" livre e inteligente, da qual todas as demais coisas devem ser deduzidas. Nosso universo físico é a realização do Ego espiritual.

F.W.J. von Schelling (1775-1854) começou sua carreira filosófica como discípulo de Fichte, como demonstra o título da sua obra inicial, *On the I as a Principle of Philosophy* (1795). Aqui, reconheceu uma só realidade: o Ego infinito e absoluto do qual o universo era a

expressão. Esta idéia, no entanto, foi modificada mais tarde a favor da filosofia da Natureza em livros tais como *Ideas towards a Philosophy of Nature* (1797) e *On the World Soul* (1798). Agora era a Natureza o ser absoluto que se realiza inconscientemente, embora com um propósito deliberado. Poucos anos mais tarde, a Filosofia da Natureza foi desenvolvida em Filosofia da Identidade, que era profundamente dependente de Spinoza. A natureza e o espírito são apenas manifestações do mesmo ser, sendo que a identidade absoluta é o fundamento de todas as coisas. Mais tarde, ficou sujeito à influência do neo-platonismo[37] e da teosofia de Jakob Boehme[38]. Nos seus últimos anos, enquanto dava preleções em Berlim, procurava reconciliar o cristianismo com sua filosofia. O resultado, porém, dificilmente poderia ser chamado um sucesso do ponto de vista cristão. Mesmo assim, von Schelling exerceu considerável influência no pensamento alemão, e seus ensinos originais ofereceram o ponto de partida para o maior dos filósofos idealistas alemães, G.W.F. Hegel.

Hegel

Pelo consenso comum, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é considerado o maior expositor do idealismo alemão do século XIX e também o mais difícil. Depois de uma carreira como tutor particular, redator de um jornal e diretor de um colégio, Hegel aceitou a cadeira de filosofia em Heidelberg em 1816, e foi sucessor de Fichte em Berlim (1818) onde permaneceu até sua morte. Suas obras completas em Alemão preenchem vinte volumes. Incluem *The Phenomenology of Mind* (1806),[39] *Science of Logic* (1812-16),[40] e sua *Encyclopedia of Philosophy* (1817).[41] Depois da sua morte, alunos dedicados juntaram suas anotações das preleções, que às vezes eram comparadas as do seu mestre e o resultado foi subseqüente publicado. Tais volumes incluem *The Philosophy of History*,[42] *The History of Philosophy*[43] e *The Philosophy of Religion*.[44] Na sua juventude, Hegel também escreveu vários ensaios sobre o cristianismo. Mas, conforme observou um escritor recente, Hegel não era como Schelling, que levava a efeito sua educação filosófica em público.[45] Os ensaios, que mostram uma marcante influência kantiana nalguns trechos, foram colocados numa gaveta e ficaram sem ser publicados até 1907.[46]

Uma idéia básica em todo o ensino maduro de Hegel é denotada pela palavra alemã *Geist*. A palavra pode ser traduzida por *Mente* (enfatizando seu aspecto racional) ou por *Espírito* (enfatizando o aspecto imaterial — ou, melhor, o aspecto supra-material e religioso — da realidade). Talvez seja melhor deixar Hegel declarar seu significado nas suas próprias palavras. Pelo menos capacitará o leitor a sentir algo do gosto dos escritos dele.

> Somente o Espírito é Realidade. É a existência interior do mundo, aquilo que essencialmente existe, e existe por si mesmo; assume forma objetiva e determinada, e entra em relacionamento consigo mesmo — é externalidade (a qualidade de outro), e existe por causa de si mesmo, mesmo assim, nesta determinação, e na sua qualidade de outro, ainda é uno consigo mesmo — é contido em si mesmo e é completo em si mesmo, ao mesmo tempo dentro de si e em prol de si. Este aspecto de ser contido em si mesmo, no entanto, é primeiramente algo conhecido por nós, é implícito na sua natureza; é Substância espiritual. Precisa ser contido em si mesmo *por amor a si*, por conta própria; deve ser conhecimento de espírito, e deve ser consciência de si mesmo como espírito. Quer dizer que deve ser apresentado a si mesmo como objeto, mas, ao mesmo tempo, imediatamente anular e transcender esta forma objetiva; deve ser seu próprio objeto em que se acha refletido. À medida em que seu conteúdo espiritual é produzido por sua própria atividade, somos somente *nós*, os pensadores, que sabemos que o espírito existe em prol de si mesmo, que é objetivo para si mesmo; mas à medida em que o espírito sabe que existe por si mesmo, então esta auto-produção, a pura noção, é a esfera e o elemento em que ocorre sua objetificação e onde recebe sua forma existencial. Desta maneira, tem na sua existência consciência de si mesmo como objeto em que seu próprio-eu é refletido. A mente que, quando é assim desenvolvida, reconhece a si mesma como mente, é ciência. A ciência é a sua realização, e o reino que estabelece para si mesma no seu próprio elemento nativo.[47]

Noutras palavras — correndo o risco de simplificar demasiadamente — toda a realidade é a concretização do Espírito. Isto é verdadeiro, dz Hegel, quer pensemos na natureza, na história ou no pensamento. A soma total do conhecimento humano nada mais é do que o Espírito Absoluto pensando seus pensamentos através das mentes humanas. Ou o conceito pode ser invertido. A história, a natureza e o pensamento humano realmente são aspectos do Espírito Absoluto chegando à auto-consciência.

É costumário descrever o conceito de Hegel acerca da operação do Espírito como sendo uma Dialética (que é simplemente outra palavra para "processo" ou "padrão dinâmico") de Tese, Antítese e Síntese. Mas já foi indicado que, embora Hegel faça uso ocasional destes últimos termos, realmente são mais característicos de Fichte.[48] Mesmo assim, está presente a idéia básica, e a noção da Dialética é suprema. Hegel via em tudo a Dialética do Espírito. Detectava-a nos padrões gerais da história:

> A História do Mundo é a disciplina da vontade natural incontrolada, levando-a à obediência a um princípio Universal e conferindo a liberdade subjetiva. O oriente sabia, e sabe até ao dia de hoje, que somente *Um* está Livre; o mundo grego e romano, que *alguns* estão livres; o Mundo Alemão sabe que *Todos* estão livres. A primeira forma política, portanto, que observamos na História é o *Despotismo*, a segunda, a *Democracia* e a Aristocracia, e a terceira, a *Monarquia*.[49]

Noutras palavras, o grande clímax da história universal foi a emergência da monarquia prussiana a partir da antiguidade greco-romana ou ainda antes. É duvidoso se é possível achar qualquer historiador hoje que endossaria este ponto de vista.

A história, porém, era apenas uma das manifestações específicas do Espírito. A mesma idéia é invocada na religião que é até mais fundamental. A religião é, na realidade, "a auto-consciência de Deus."[50] É Deus chegando à auto-consciência mediante a atividade humana. Talvez seja melhor deixarmos Hegel explicá-la, também nas suas próprias palavras.

> Definimos a Deus quando dizemos que Se distingue de Si mesmo, e que é um objeto para Si mesmo, mas que nesta distinção Ele é puramente idêntico consigo mesmo, é, na realidade, Espírito. Esta noção ou conceito agora é reconhecida, a consciência conhece este conteúdo, e sabe que ela mesma está totalmente entrelaçada com este conteúdo; na Noção que é o processo de Deus, é ela mesma um momento. A consciência finita conhece a Deus somente até o ponto em que Deus conhece a Si mesmo dentro dela; destarte, Deus é Espírito, realmente o Espírito da Sua Igreja, i.é., daqueles que O adoram. Esta é a religião perfeita, a Noção que veio a ser objetiva para si mesma. Aqui está revelado o que Deus é; Ele já não é um acima deste mundo e além dele, um Desconhecido, pois Ele disse aos homens o que Ele é, e isto não meramente de maneira externa, na história, mas, sim, na consciência.[51]

Hegel, portanto, nos apresenta um quadro da realidade que é, em última análise, espiritual. Tudo quanto experimentamos é, na realidade, parte integrante da evolução divina. Não devemos pensar que Deus está por cima de nosso mundo e além dele, mas, sim, que é imanente nele. Esta também é a chave à encarnação, que é uma manifestação específica do Espírito num ser humano específico.[52]

Ao elaborar esta filosofia do Espírito, que abrange tudo, Hegel acreditava que tinha descoberto a filosofia para acabar com todas as filosofias. Não somente salvaguardara o cristianismo dos ataques modernos. Achara a chave para seu significado íntimo. Daqui a poucos momentos, perguntaremos se ele tinha razão, mas antes de assim fazer, vale a pena passar a examinar alguns pensadores que pensavam que ele estava com a razão, ou quase.

O progresso do Idealismo

Hegel logo achou discípulos póstumos entre as fileiras dos teólogos alemães que fizeram do hegelianismo a base filosófica dos seus ensinos[53]. O hegelianismo chegou às praias da Grã-Bretanha e da América do Norte cerca de meados do século. Foi dado a conhecer ao público britânico maior através de James Hutchinson Stirling, *The Secret of Hegel* (1865), embora houvesse aqueles que diziam que conseguiu guardar muito bem seu segredo.

Na segunda metade do século o idealismo conseguiu uma base firme nas universidades britânicas, especialmente em Oxford. Entre seus defensores havia T.H. Green (1836-82), Benjamin Jowett (1817-93), Edward Caird (1835-1908), A.S. Pringle-Pattison (1856-1931), e F.H. Bradley (1846-1924). Na Grã-Bretanha de antes de 1914, o idealismo parecia tão firme e duradouro quanto o Império Britânico.

Parte da razão destes fatos é que esta era a doutrina (num ou outro formato) ensinada por todos estes luminários maiores no firmamento filosófico. Mas se sondarmos mais profundamente, e perguntarmos por que deveria ser assim, então certo número de razões se sugerem. Uma delas é que a educação britânica naqueles dias consistia em uma dieta básica dos clássicos, que por sua vez levava os estudantes a conhecer Platão como filósofo por excelência. E não havia distância enorme entre a doutrina das Formas, de Platão, e o Idealismo Absoluto, de Hegel. Além disto, Hegel tinha leve vantagem sobre Platão porque seu conceito era mais dinâmico e, segundo parecia, harmonizava-se melhor com a evolução. Finalmente, o idealismo dava a impressão de apresentar um baluarte espiritual contra as marés crescentes do materialismo e do secularismo. Parecia que oferecia uma base racional para o cristianismo quando os teólogos, um após outro, mostravam-se embaraçados pelas suas reivindicações históricas.

Na volta do século as fileiras dos defensores eclesiásticos do idealismo foram engrossadas por estadistas tais como A.J. Balfour, R.B. Haldane e J.C. Smuts. Mas os primeiros anos do século XX testemunharam o começo do fim. Entre os mais vocíferos dos seus atacantes foram os filósofos britânicos, G.E. Moore e Bertrand Russell.[54]

A grande dificuldade do idealismo é sua falta de provas. Os filósofos idealistas conversam incessantemente de modo bastante demorado. Mas o que dizem parece ser não somente contrário ao bom senso como também indemonstrável. É uma coisa edificar um sistema de idéias; é outra coisa, inteiramente diferente, demonstrar que as idéias são verdadeiras. Num artigo sobre "A Concepção da Realidade" Moore acusou os idealistas de caírem no erro básico de não distinguirem entre as idéias e a realidade. Era como a falta de perceber a diferença entre dizer: "Os unicórnios são pensados" e "Os leões são caçados." Russel censurou Berkeley e seus sucessores por "confundir a coisa apreendida com o ato da apreensão." Quando "Berkeley diz que a árvore deve estar em nossa mente para podermos conhecê-la, tudo quanto realmente tem o direito de dizer é que um pensamento acerca da árvore deve estar em nossa mente. Argumentar que a própria árvore deve estar em nossa mente é como argumentar que uma pessoa em quem estamos pensando está pessoalmente em nossa mente".[55]

Havia, além disto, aqueles que se sentiam inquietos acerca da aliança entre o idealismo e o cristianismo. Embora não fosse pessoalmente um crente, J.M.E. McTaggart indicou que o hegelianismo era "um inimigo disfarçado — o menos evidente mas o mais perigoso."[56] À medida em que o século XX foi passando, alguns eclesiásticos ficaram alarmados com o reavivamento do empirismo que logo haveria de inundar as faculdades de filosofia das universidades britânicas. Não precisariam ter ficado preocupados. Pelo menos o empirismo moderno ajudou a focalizar de novo as questões cruciais. Mas, na realidade, já

havia fortes protestos no século XIX contra o idealismo na Europa continental. O mais importante destes veio da voz estridente do dinamarquês excêntrico, Soren Kierkegaard, pensador este cuja estatura somente agora começou a ser avaliada, embora tivesse morrido há mais de um século.

III. KIERKEGAARD

Vida e obras

Para alguns leitores, a análise excruciante que Kierkegaard fez das reações humanas lança luz brilhante sobre o comportamento pessoal. Para outros, é um falastrão enfadonho. Na mente dalguns, o existencialismo de Kierkegaard ocupa a vaga deixada pelo idealismo como base filosófica do cristianismo. Para outros, Kierkegaard representa a falência da filosofia ocidental.

De seu próprio modo, os escritos de Kierkegaard não são menos difíceis de serem seguidos do que os de Hegel, mas por uma razão diferente. Hegel simplesmente não se deu o trabalho de expressar-se com clareza. Kierkegaard deliberadamente procura ser tortuoso. Para ele, a verdade não é alguma coisa objetiva que pode ser distribuída em pratos. Somente pode ser descoberta de modo pessoal e subjetivo no decurso de uma auto-análise longa e às vezes dolorosa. E a fim de levar seu leitor ao alvo desejado, Kierkegaard frequentemente achava necessário ser dévio. Kierkegaard mostra seu estilo mais claro e pungente nos seus *Journals*[57], e é aqui que o principiante é aconselhado a comecar seu estudo dele. Certamente, sem qualquer conhecimento da sua vida turbulenta, é muito difícil entender o que Kierkegaard está querendo dizer.

Sören Aaby Kierkegaard (1813-55) nasceu em Copenhagen, filho de um próspero negociante luterano. Depois de uma infância abrigada e triste, foi estudar na Universidade de Copenhagen, e pretendia finalmente entrar no ministério. Passou suas provas teológicas em 1840[58] e foi convocado ao ministério no ano seguinte. Mas não podia persuadir-se a levar a cabo nem a ordenação nem o casamento. Algum tempo antes, em 1835, teve uma experiência que chamou de "o grande terremoto." Entrou na sua mente a pergunta ardente: será que a prosperidade material da sua família não era talvez sinal da maldição divina, e não da Sua bênção?[59]

Nos anos que se seguiram, Kierkegaard lançou-se a uma vida social extravagante, com uma esperança parcial de que distrairia sua mente. Ao mesmo tempo, não estava totalmente improdutivo. Uma série contínua de livros fluía da sua pena. Todas as obras tinham as marcas de uma mente brilhante, porém torturada. Esta mente era cínica acerca do mundo, do comportamento humano e da ortodoxia filosófica, ou seja: o hegelianismo. Em certo número destas obras, Kierkegaard mascarava suas próprias opiniões com pseudônimos.[60] Noutras, satirizava Hegel. Os próprios títulos de livros tais como *Fragmentos Filosóficos* (1844)[61] e *Concluding Unscientific Postscript* (1846)[62] eram uma paródia deliberada das pretensões grandiosas do Idealismo Absoluto. Os títulos de duas obras anteriores *Temor e Tremor* (1843)[63] e *O Conceito da Angústia* (1844)[64] são indícios de onde Kierkegaard pensava que se achavam as preocupações reais da existência humana. Já em 1835 tinha escrito no seu *Journal*, "O importante é entender-me a mim mesmo, é perceber o que Deus realmente quer que *eu* faça; o importante é achar uma verdade que é verdadeira *para mim*, achar *a idéia em prol da qual posso viver e morrer*."[65] A verdade real não era questão de especulação desinteressada e abstrata. Era questão de uma dolorosa sondagem do coração.

Na Semana Santa de 1848, Kierkegaard passou por uma experiência de conversão. Os *Journals* registram que ele disse: "A totalidade do meu ser está transformada" e, pouco depois, "Mas a crença no perdão dos pecados significa crer que aqui no tempo o pecado é esquecido por Deus, que é realmente verdade que Deus o esquece." Não somente antes desta experiência como também depois dela Kierkegaard escreveu certo número de obras que tratavam de aspectos do cristianismo. Incluem *Purity of Heart is to Will One Thing* (1846),[67] *Works of Love* (1847),[68] e *Christian Discourses* (1848).[69] Embora contenham auto-análise desapiedadas, são muito menos hostis às fraquezas dos outros do que seus escritos anteriores.

Os últimos anos de Kierkegaard foram maculados com rixas amargas com a igreja estabelecida. Em janeiro de 1854 o eclesiástico principal da Dinamarca, o Bispo Mynster, morreu. Numa oração impressionante, o Bispo Martensen (que logo ficou sendo sucessor de Mynster) exaltou as virtudes do primaz falecido. Kierkegaard já não conseguiu reprimir sua zombaria crestante da religião oficial e publicou um artigo contra Martensen, "O Bispo Mynster era uma Testemunha da Verdade?" A controvérsia perseguiu Kierkegaard até sua morte. Sentiu profundamente os ataques feitos contra ele pelo jornal satírico *The Corsair*. No seu leito de morte, recusou a santa ceia oficiada "pelo oficial do Rei", embora o respectivo ministro fosse seu amigo mais antigo. Morreu com quarenta e dois anos de idade.

A verdade e o Cristianismo

A crítica do hegelianismo feita por Kierkegaard pode ser resumida com grande brevidade: o hegelianismo não valia nada, e era falso. Comparou vividamente o valor do hegelianismo com a dificuldade de viajar pela Dinamarca com a ajuda de um pequeno mapa da Europa em que a Dinamarca não parecia maior do que a ponta de um alfinete.[70] Passou a ridicularizar os argumentos abstratos da metafísica especulativa. A realidade de Hegel não tem relacionamento com a realidade da existência humana.

Kierkegaard tem outra acusação para levantar contra Hegel. Em certo sentido, é uma variação do mesmo tema básico, que já notamos quando examinamos Hegel. Mas vale a pena chamar atenção a ela, parcialmente por causa da luz que lança sobre o próprio Kierkegaard, e parcialmente por causa do modo de a mesma queixa ter sido retomada no século XX pelos sucessores seculares de Hegel (os marxistas). Cito o resumo dela que Kierkegaard fez nos seus *Journals* em 1850.

> Quantas vezes demonstrei que fundamentalmente Hegel torna os homens em pagãos, *em raça de animais com o dom do raciocínio*. No mundo animal, pois "indivíduo" sempre é menos importante do que a raça. Mas a peculiaridade da raça humana é: justamente porque o indivíduo é criado à imagem de Deus, "o indivíduo" está acima da raça.
> Isto pode ser entendido erroneamente e terrivelmente abusado, reconheço. Mas isso é o cristianismo. E é aí que a batalha deve ser travada.[71]

Nesta altura, sente-se a tentação de continuar e citar página após página dos *Journals*. Resumem muito bem a cruzada particular de Kierkegaard contra Hegel em nome do cristianismo. Hegel, porém, não é a única vítima. O verdadeiro objetivo dos seus ataques é a moderna pressuposição infundada de que a verdade é impessoal, que pode ser galgada simplesmente por meio de pensar com isenção de ânimo. Esta última maneira talvez seja aceitável nos campos da ciência natural. Não tem utilidade alguma quando se trata de achar a Deus. Aqui, pois, é questão de escolha, escolha esta que deve ser feita em "temor e tremor."[72] Em resumo, "O cristianismo começa mais ou menos onde Hegel termina."[73] Mas até mesmo a religião pode ser um perigo aqui. Pois é possível obter certa satisfação superficial na religião que não chega à altura de realmente lançar-se sem reservas sobre a misericórdia de Deus e, assim, não deixa que Deus supra as necessidades mais profundas da pessoa.[74]

O conceito que Kierkegaard tinha da verdade é freqüentemente discutido sob o título de *Subjetividade*. É um termo que ele mesmo empregava freqüentemente, como, por exemplo, no seu *Concluding Unscientific Postscript*, onde contrasta a abordagem objetiva com a subjetiva. Mas também é vividamente ilustrado nos *Journals* onde escreve: "É perfeitamente verdadeiro que a subjetividade verdadeira e isolada é, na opinião desta era, má; mas a "objetividade" é uma cura que não é nem um pouco melhor. A única salvação é a subjetividade, i.é., Deus, como subjetividade infinita e compulsora."[75] Passa então a discutir o que ele chama de "A dialética de tornar-se um cristão."

Começa por citar (com aprovação) o exemplo de Sócrates e o dito famoso de Lessing. Sócrates não reuniu primeiramente provas da imortalidade para então viver à altura delas. O inverso é o caso. Empatava sua vida nesta crença, e sua vida era a prova. Esta, para Kierkegaard, é a vida do *espírito*, em contraste com a das "naturezas covardes e afeminadas" que vivem vidas em segunda-mão ou até mesmo em décima mão. Lessing dissera que não se pode basear a felicidade eterna nalgum fato histórico.[76] Como, pois, se encaixa o cristianismo, visto ser ele uma religião histórica? A resposta de Kierkegaard é que os resultados da pesquisa histórica são incertos, e que de qualquer forma não ajudam realmente. O que importa, pois, é a escolha subjetiva, o salto da fé, o comprometimento com o absurdo. Noutras palavras, segue o mesmo padrão que a crença de Sócrates na imortalidade.

> **E assim, digo a mim mesmo:**
> Eu escolho; aquele fato histórico significa tanta coisa para mim que resolvo arriscar minha vida inteira naquele "se".* Então vive; vive inteiramente cheio da idéia, e arrisca sua vida por ela: e sua vida é a prova de que crê. Não tinha algumas provas, para então crer e passar a viver. Não, a situação era inversa.
>
> Isso é chamado arriscar; e sem risco, a fé é uma impossibilidade. *Ter relacionamento com o espírito significa:* passar por um teste;** crer, desejar crer, é transformar sua vida numa prova; o teste diário é a prova da fé.
>
> * *Isso ocorre, também, nas palavras de Cristo: se alguém seguir meus ensinos, i.é., viver à altura deles, verá etc. Quer dizer que não há provas de antemão — nem fica Ele satisfeito que a aceitação do Seu ensino signifique: Eu vos garanto.*
>
> ** *É porque o homem é uma síntese de corpo-alma e espírito. Mas "espírito" semeia a dissensão — ao passo que os homens afeminados sempre desejam incluir aquilo que é mais baixo em cada relacionamento, e ter o consentimento deste. Daí o temor de "arriscar". O homem não-espiritual sempre deseja a "probabilidade". Mas o "espírito" nunca a concederá, pois o "espírito" é o teste: você deseja evitar a probabilidade, você deseja negar a si mesmo, renunciar o mundo, etc.*[77]

É difícil ler Kierkegaard sem sentimentos mistos. É óbvio que ele está lidando com um aspecto importante da vida, ao qual muitos filósofos analíticos (e, quanto a isto, muitos pregadores também) se fecharam. Mas freqüentemente dá a impressão de fazer da necessidade uma virtude e de gritar mais alto quando seu argumento está no ponto mais fraco. Às vezes, seu conceito de Deus parece ter muita coisa em comum com o Mágico de Oz. Não é tanto Sua existência que conta mas, sim, o *pensamento* da Sua existência. No conto de fadas norte-americano, Dorothy, o homem de palha, o homem de latão e o leão covarde adotam certo curso de ação porque acreditam no Mágico de Oz. Suas vidas são transformadas por causa da sua crença nele. Mas, no fim, o Mágico acaba sendo revelado como fraude. Não é um Mágico de modo algum, mas um homem comum. Assim também freqüentemente

parece no caso de Kierkegaard que é mais o pensamento acerca de Deus que o impulsionava para reagir de certa forma, do que um encontro com o próprio Deus.

Esta idéia parece ser endossada pela observação célebre nos *Philosophical Fragments:*

> Se a geração contemporânea nada tivesse deixado atrás dela senão estas palavras: "Temos crido que em tal e tal ano, Deus apareceu entre nós na figura humilde de um servo, que viveu e ensinou em nossa comunidade e finalmente morreu", seria mais do que suficiente. A geração contemporânea teria feito tudo quanto era necessário; pois este pequeno aviso, este *nota bene* numa página da história universal teria sido suficiente para oferecer uma oportunidade a um sucessor, e o relato mais volumoso nada mais poderia fazer em toda a eternidade.[78]

Para Kierkegaard, o paradoxo da fé significa que a crença deve ser proporcionada na proporção inversa à evidência. Quanto menos evidência, tanto melhor. A fé e a razão são opostos mutuamente exclusivos. Com Kierkegaard, o que conta não é o *que* você sabe, mas, sim, *como* você reage.[79] E o produto final não é mais conhecimento fatual, mas, sim, uma compreensão mais ampla de si mesmo e da existência humana. Esta última consideração poderia ser amplamente ilustrada por obras tais como *Christian Discourses* e *Works of Love*. Talvez, porém, o exemplo mais sucinto e pungente é o que ocorre numa anotação nos *Journals* em 1846.

> Hoje uma lembrança acusadora passou por mim. Imaginando-se que agora a acusação viesse a lume, eu poderia viajar para longe, viver num país estrangeiro, uma vida nova longe daquela lembrança, longe de qualquer possibilidade de ela vir a ser revelada. Poderia viver escondido — Não, devo permanecer neste local e continuar a fazer tudo como de costume, sem qualquer medida de prudência, e deixar tudo nas mãos de Deus. É terrível com um homem pode ser desenvolvido ao permanecer no local, formado apenas pela possibilidade.[80]

Da sua própria maneira peculiar, Kierkegaard enxerga a vida mais profundamente do que a maioria dos filósofos. Seu entendimento de certos aspectos da experiência humana é muito mais profundo do que o dos seus opositores mais ortodoxos. Mesmo assim, há momentos em que parece não perceber a lição do evangelho cristão. O querigma apostólico não pode ser reduzido à *estória* paradoxal de uma alegada encarnação. Uma história do evangelho sem a ressurreição de Jesus é o conto melancólico de um Cristo morto que é incompetente para salvar. A antítese total que Kierkegaard levanta entre o objetivo e o subjetivo é uma que nenhum escritor bíblico, e nenhuma personagem que falou na Bíblia, tem levantado em qualquer ocasião. Os escritores bíblicos conclamam os homens à fé, não porque é absurda, mas porque há fundamentos sólidos para a pessoa entregar-se a Cristo. Estas bases se acham, por exemplo, nos sinais que Ele operava e no fato de que Deus O ressuscitou dentre os mortos.[81]

Kierkegaard certa vez descreveu sua obra como sendo corretiva: "Apenas um pouco de canela."[82] Dificilmente poderia ter reconhecido que cem anos mais tarde teria chegado a ser considerado o bisavô do existencialismo teológico e ateu.[83] Mas, certamente, seu ensino já contém os elementos de um sistema, que, na sua própria maneira, não era menos um sistema do que o de Hegel, apesar do seu irracionalismo. Se seguirmos algumas das suas linhas à sua conclusão lógica, não pode haver base racional para preferir a crença à descrença, e o conhecimento objetivo de Deus deve ser substituído pelo conhecimento subjetivo da condição humana. Mas talvez a coisa mais generosa para se fazer é deixar com Kierkegaard a última palavra. Como corretivo a alguma outra coisa, a canela pode ser agradável. Mas ninguém pode viver sempre com uma dieta só de canela.

IV. O ATEÍSMO E O AGNOSTICISMO

Ateísmo significa descrença na existência de Deus, ou a negação dela. É um termo que tem estado em uso desde os fins do século XVI. A palavra "agnosticismo" foi cunhada muito mais recentemente. É geralmente atribuída a T.H. Huxley, o cientista vitoriano e amigo de Charles Darwin, que a elaborou para descrever seu próprio estado mental. Empregava-a, não para negar totalmente a Deus, mas, sim, para expressar dúvida quanto à possibilidade de atingir o conhecimento e para protestar ignorância "a respeito de grande número de coisas que os -istas e -itas em meu redor professavam conhecer de perto."[84]

Se, porém, a palavra era nova, a idéia não era. Além disto, pegou rapidamente. Até o fim do século, mais e mais pessoas descobriram que o termo "agnosticismo" descrevia melhor suas crenças acerca da religião. Sem dúvida, o agnosticismo metafísico de Kant tinha filtrado até ao público mais geral de leitores e pensadores, através dos seus discípulos, eclesiásticos ou não. Mais importante, no entanto, era o lugar que a ciência viera a ocupar na imaginação popular. À medida em que os cientistas explicavam cada vez mais acerca das operações do universo, parecia que Deus estava sendo emplacavelmente empurrado fora da vida. Este fato é sublinhado pela história da conversa célebre, mas provavelmente apócrifa, entre Napoleão e o astrônomo francês Pierre Simon Laplace. Napoleão observou que Laplace tinha eliminado Deus da sua astronomia. Nisto recebeu a resposta: "Majestade, não tenho necessidade dessa hipótese." Deus já não era um termo de explicação científica. Para muitos, isto queria dizer que as palavras *natureza* e *ciência* explicavam tudo.

Para alguns, a história intelectual do século XIX é a história da derrota final de Deus e da subseqüente procura de filosofias que preenchessem a vaga deixada por Ele. Nesta seção examinaremos algumas das filosofias atéias e agnósticas mais importantes do século XIX.

Feuerbach

Curiosamente, dois dos movimentos anti-religiosos mais importantes do século XIX tomaram Hegel como seu ponto de partida. São as filosofias de Feuerbach e de Marx. Ludwing Feuerbach (1804-72) estudou teologia em Heidelberg, e depois foi para Berlim a fim de estudar filosofia e aprender de Hegel. Foi um preletor sem salário na Universidade de Erlangen em 1828. Uma posição destas era usualmente o primeiro passo para uma carreira acadêmica profissional na Alemanha. As perspectivas nunca se materializaram, no entanto, e Feuerbach recolheu-se para uma vida de leitura e escrita por conta própria.

Os títulos de várias das obras principais de Feuerbach têm uma orientação especificamente teológica: *The Essence of Christianity* (1841),[85] *The Essence of Religion* (1845), e *Lectures on the Essence of Religion* (1851). Dificilmente traem a intenção do autor no sentido de abolir a idéia cristã de Deus e colocar a natureza no Seu lugar. Feuerbach não queria descontar a religião como mera superstição. Queria que as pessoas a reconhecessem por aquilo que realmente era, segundo ele acreditava. Ao passo que Hegel dissera que toda a realidade era uma manifestação do Espírito Absoluto, Feuerbach calmamente contou aos seus leitores que este espírito nada mais era senão a natureza. "A natureza, portanto, é o fundamento do homem."[86] Feuerbach também podia concordar com Schleiermacher que o âmago de toda a religião é um senso de dependência absoluta, mas "aquilo de que o homem depende, e de que se sente dependente, nada mais é senão a natureza."[87]

Na religião, o homem objetifica e projeta sua natureza. "O ser divino nada mais é senão o ser humano, ou, melhor, a natureza humana purificada, libertada dos limites do homem individual, tornado objetivo — i.é., contemplado e reverenciado como outro ser, um ser

distinto. Todos os atributos da natureza divina são, portanto, atributos da natureza humana."[88] Daqui, era apenas um passo curto para a equação célebre: "a teologia nada mais é senão a antropologia — o conhecimento de Deus nada mais é senão um conhecimento do homem!

Como nota de rodapé para tudo isto, é interessante notar que os argumentos de Feuerbach foram ouvidos com simpatia em *Honest to God*.[90] Conforme indicou o Bispo Robinson, Feuerbach (como Nietzsche) não era tanto um ateu quanto um *antiteísta*. Estava protestando contra a idéia de um Deus lá fora, sobre e acima do universo. Tomando Hegel como seu ponto de partida, chegou à conclusão de que o hegelianismo deve ser transcendido.[91] Ficou com a natureza, que passou a endeusar e, realmente, a tratar como sendo pessoal à medida em que a natureza irrompe na auto-consciência pessoal na forma humana. Dadas as premissas de Feuerbach, seu sistema é razoavelmente lógico. Exige que tudo seja interpretado à luz do seu sistema. A dificuldade com ele é que o cristianismo apresenta uma massa obstinada que realmente não se deixa dissolver dentro do sistema. Fala de um Deus que é diferente da natureza. Fica com o homem moderno uma escolha, portanto: seguir Feuerbach até suas conclusões lógicas, ou levar a sério a massa obstinada que se recusa a dissolver-se.

Marx e o Materialismo Dialético

Karl Marx (1818-83) nasceu na Renânia de pais judeus que mais tarde se tornaram luteranos. Quando era estudante em Bonn, Marx estudou direito, mas depois foi para Berlim para estudar filosofia e história. Finalmente recebeu em Jena um doutorado por um estudo acerca dos filósofos gregos antigos.

Hegel tinha morrido cinco anos antes de Marx ir para Berlim, mas, conforme Marx disse mais tarde, seu legado intelectual "influenciava pesadamente os vivos." O jovem Marx associou-se com um grupo de hegelianos divergentes que se chamavam espíritos livres. De vez em quando, Marx tentava o jornalismo, mas freqüentemente seus esforços se revelavam abortivos. O jornal *Rheinische Zeitung*, do qual era redator, foi suprimido pelas autoridades por causa do seu radicalismo. Seu *Neue Rheinische Zeitung* teve destino semelhante na revolução de 1848. Marx foi preso, processado por sedição, absolvido, mas expulso da Alemanha. Passou o restante da sua vida em Londres, vivendo em comparativa pobreza, e gastava boa parte do seu tempo no Museu Britânico, reunindo material para sua grande análise do capitalismo, *Das Kapital* (1867).

Na década de 1840, Marx ficou conhecendo Friedrich Engels (1820-95). Juntamente escreveram um número enorme de panfletos e obras polêmicas.[92] Engels não era apenas um cooperador literário. Seu negócio próspero de têxteis revelou-se um meio útil de sustento para Marx, que nunca tinha serviço regular. Foi Engels quem completou *Das Kapital* com o emprego dos documentos póstumos de Marx.

Marx tinha dívidas conscientes e inconscientes para com o pensamento de Hegel.[93] Mas ao passo que Hegel considerava toda a realidade como sendo a operação do Espírito Absoluto, Marx seguia a Feuerbach. Dava a Feuerbach o crédito de ter "fundado o *materialismo genuíno* e a *ciência positiva* ao fazer do relacionamento social entre o homem e seu próximo o princípio básico desta teoria."[94] Mas ao invés de reinterpretar a religião, Marx passou a denunciá-la como sendo a inimiga de todo o progresso. O homem *faz* a religião, a religião não faz o homem. A religião é realmente a auto-consciência e o auto-reconhecimento do homem enquanto este não tiver achado meios de ficar de pé no universo. Mas o homem não é um ser abstrato, agachado fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, e a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a

religião que é uma consciência invertida do mundo, porque são um mundo invertido. . . O sofrimento religioso é ao mesmo tempo uma expressão do sofrimento real e um protesto contra o sofrimento real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, e a alma de condições desalmadas. È o ópio do povo. A abolição da religião, como a felicidade ilusória dos homens, é uma exigência que visa sua felicidade verdadeira."[95] Esta última citação de uma obra mais antiga, inédita, mostra que já em 1843 Marx tinha formulado o programa básico do qual nunca mais se desviou.

O vácuo deixado pela religião devia ser preenchido pelo materialismo. Era, porém, um materialismo dinâmico modelado segundo as linhas da dialética hegeliana. Ficou para Engels, Lenin e outros elaborarem a plena doutrina ortodoxa do Materialismo Dialético, mas os elementos já estão presentes em Marx. A realidade não é estática. Segue um curso de progresso ascendente, embora este progresso às vezes seja, necessariamente, um pouco aos trancos. Em *Das Kapital* Marx anunciou que na economia da sociedade, "assim como nas ciências naturais, achamos confirmação da lei descoberta por Hegel na sua obra *Logic*, de que, em certo ponto, as mudanças que têm sido puramente quantitativas tornam-se qualitativas."[96] No contexto, Marx estava discutindo o ponto em que o dono de uma pequena propriedade fica sendo um capitalista. Passou a tirar várias ilustrações da química. Mas a ilustração clássica comunista da maneira em que a sociedade evolve por pulos repentinos dramáticos é tirada da maneira segundo a qual a água se transforma em vapor ou gelo a certas temperaturas.[97] É assim a justificativa da evolução da sociedade, do feudalismo para o capitalismo, do capitalismo para o socialismo, e do socialismo para o comunismo. Em cada caso, a mudança realizou-se através de lutas das classes. Conforme anunciam as palavras iniciais do *Manifesto Comunista* (1848): "A história de toda a sociedade até agora existente é a história das lutas entre as classes."[98] O passo seguinte acarreta a abolição de todas as propriedades de terras, a centralização do crédito, das comunicações, da indústria, da agricultura e da educação.[99] Com esta finalidade em mente, o *Manifesto* termina conclamando: "Trabalhadores de todos os países, uni-vos."[100]

Bertrand Russell, que durante a maior parte deste século tem sido um dos líderes intelectuais da esquerda na política, comentou de modo mordaz: "Marx professou-se um ateu, mas reteve um otimismo cósmico que somente o teísmo poderia justificar. Falando de modo geral, todos os elementos na filosofia de Marx que são derivados de Hegel são não-científicos, no sentido de não haver motivo algum para supor serem eles verdadeiros."[101] Em última análise, os remédios que Marx receitou para os males da sociedade pouca coisa tinham a ver com seu formato filosófico. Conforme diz Russell, devem ser julgados pelos seus próprios méritos. Mesmo assim, permanece o fato de que grandes números de intelectuais, tanto os profissionais, como os autodidatas, têm sido influenciados pelo seu pensamento. E no bloco comunista hoje, o materialismo marxista-leninista é o credo oficial de milhões, quer o entendam, quer não. (V. capítulo anexo ao fim do livro para maiores detalhes acerca do Marxismo.)

Nietzsche

Outro pensador da Europa continental que se opunha amargamente à religião e cujo pensamento também tem sido utilizado no século XX para propósitos políticos foi Friedrich Nietzsche (1844-1900).[102] No regime dos nazistas, edições expurgadas das suas obras eram usadas para dar apoio às doutrinas deles. Mas na realidade, parece que Nietzsche parece ter tido menos em comum com o socialismo nacional do que com o humanismo e existencialismo modernos. No presente momento, Nietzsche está sendo festejado como o membro fundador da escola da Morte de Deus na teologia.[103]

Friedrich Nietzsche foi filho e neto de uma família de pastores luteranos. Nasceu na Prússia, e estudou teologia e filologia em Bonn, e, mais tarde, tranferiu-se para Leipzig. Desfrutava de uma reputação brilhante como estudante. Foi feito catedrático assistente em Basiléia sem ter escrito as teses usuais de qualificação e recebeu um doutorado em Leipzig em 1869, sem precisar produzir uma dissertação. Ficou sendo catedrático titular em 1870, mas renunciou nove anos mais tarde por causa da falta de saúde. A doença seguiu-o de perto no decurso de toda a sua vida. Os estudiosos discordam quanto às causas. A doença mental era congênita na família. É possível que tenha adquirido sífilis. Seja como for, no começo de 1889 Nietzsche ficou louco, e permaneceu em trevas mentais até a sua morte.

Nietzsche tem sido descrito como profeta mais do que um pensador sistemático. Certamente, seus escritos numerosos eram fragmentários. Muitos dos seus livros, inclusive sua obra principal, *Assim Disse Zaratustra*, consistem inteiramente de aforismas. Estão escritos num estilo amargamente irônico e intensivamente pessoal. Incluem *Human, All too Human: A Book For Free Spirits* (1876), *The Joyful Wisdom* (1882), e *Beyond Good and Evil* (1886). Outras obras incluem *The Twilight of the Idols* (1888) (título este que era paródia da ópera de Wagner), *Towards a Genealogy of Morals* (1887), *The Antichrist: Attempt at a Critique of Christianity* (1895) e *Ecce Homo* (1888).

Se, porém, Nietzsche era um profeta, era um porta-voz autonomeado em prol da humanidade. E o objeto do seu ataque era Deus. Em *The Joyful Wisdom* deu expressão quase poética ao seu ateísmo militante quando exultou:

> O mais importante dos eventos mais recentes — que "Deus morreu", que a crença no Deus cristão se tornou indigna de crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. . . Na realidade, nós, os filósofos e "espíritos livres" sentimo-nos irradiados como por uma nova aurora pelo relatório de que o "velho Deus está morto"; nossos corações transbordam de gratidão, de assombro, de pressentimento e de expectativa. Finalmente, parece que o horizonte está aberto de novo, ainda que reconheçamos que não está brilhante; nossos navios podem finalmente sair para o mar aberto, enfrentando todo o perigo, todo risco é permitido outra vez para quem tiver discernimento; o mar, *nosso* mar, mais uma vez fica aberto diante de nós; talvez nunca existisse antes semelhante "mar aberto".[104]

O ponto de partida de Nietzche é a não-existência de Deus. O homem, portanto, é deixado por conta própria. Visto que Deus não existe, o homem deve elaborar seu próprio modo de vida. Reconhecidamente Nietzche achava necessário gritar de vez em quando contra aqueles que ainda acreditavam. E o leitor da passagem supra pode discernir uma nota anelante entre os sons mais jubilosos. Se, pois, Deus já não existe, o homem tem de enfrentar tudo sozinho. Embora isto traga certo senso de alívio, também traz ansiedade acerca do futuro.

A receita de Nietzche para a situação humana achava-se nas doutrinas complementares da vontade de ter poder, da reavaliação de todos os valores, e do super-homem. Esta última idéia tem sido vítima freqüente da caricatura e do mal-entendimento. O super-homem (Alemão: *Übermensch)* nada tem a ver com a doutrinas nazistas da superioridade racial. Muito menos o termo dá a entender uma figura de gibi, do tipo Batman, da ficção espacial. O super-homem é o homem que reconhece a situação humana que cria seus próprios valores, e que molda sua vida à altura. Ele mesmo não desconhece a angústia, mas triunfa sobre a fraqueza, e a despreza nos outros.

Estes elementos combinados no ensino de Nietzsche ressaltam-se claramente, por exemplo, nas linhas poéticas:

> As almas que têm falta de resolução
> Despertam minha ira em chamas de calor branco![105]

bem como no aforismo em *What Belongs to Greatness*:

> Quem poderá atingir a qualquer coisa de grandiosa se não sentir em si mesmo a força e a vontade de *inflingir* grande dor? A capacidade de sofrer é uma questão de pouca monta: e nessa direção, mulheres fracas e até mesmo escravos freqüentemente atingem a mestria. Mas não perecer de aflição interna e dúvida quando alguém inflinge grande sofrimento e ouve o grito dele — isso é grande, isso pertence à grandeza.[106]

Não é difícil perceber por que Nietzsche foi adotado como o filósofo do Socialismo Nacional. De todos os ateus do século XIX, ele era o mais consistente. Nada tinha senão a zombaria para aqueles que negavam a idéia cristã de Deus mas que procuravam ressalvar a moralidade cristã.[107] Para Nietzsche, deve haver uma limpeza total. O homem deve começar do zero, e decidir pela sua própria vontade aquilo que é certo e errado.

A influência de Nietzsche sobre a literatura e filosofia européias tem sido incalculável. Entre os poetas e escritores que devem algo a ele estão: Rainer Maria Rilke, Stefan George, Gottfried Benn, Thomas Mann, Hermann Hesse, André Gide, André Malraux, Shaw e Yeats. Camus, Sartre, Scheler, Spengler, Tillich e Buber estão entre os filósofos que, de uma maneira ou outra, foram influenciados por Nietzsche. O leitor com discernimento, que tem a paciência de passar pelas torrentes de diatribe amarga encontrará uma mente que, nos seus momentos de lucidez, captou claramente as implicações da premissa de que Deus está morto. Para aqueles que aceitam esta premissa, Nietzsche é o profeta e filósofo por excelência do século XIX. Mas para os que não a aceitam, seus escritos apresentam matéria interessante para estudo e debate.

Comte e o Positivismo

Antes de deixarmos o ateísmo e o agnosticismo na Europa continental, devemos mencionar o filósofo positivista francês, Augusto Comte (1798-1857). Entre outras coisas, diz-se que inventou o termo "sociologia". Certamente fez trabalhos pioneiros nessa matéria e fez muita coisa para colocá-la numa base científica.

Comte nasceu numa família católica, mas já na idade de quatorze anos anunciou que "cessou naturalmente de crer em Deus." Ao mesmo tempo, parece que abandonou a lealdade tradicional da sua família ao monarquismo, preferindo o republicanismo. Depois de estudar em Paris, ganhava sua vida lecionando matemática. Em 1826 Comte começou a dar preleções particulares sobre sua filosofia. A partir delas surgiu sua obra principal em seis volumes, *Cours de la Philosophie Positive* (1830-42), que apareceu em Inglês como *The Positive Philosophy of Auguste Comte, Freely translated and condensed* por Harriet Martineau (2 volumes, 1853). Em obras posteriores, tais como *The System of Positive Polity* (1851-54)[108] e *The Catechism of Positive Religion* (1852), [109] Comte procurou elaborar uma religião da humanidade.

Comte acreditava que a história da raça humana revelava três etapas principais de desenvolvimento, "o Teológico, ou fictício," "o Metafísico, ou abstrato" e "o Científico, ou positivo." Na primeira, a mente humana procura causas primeiras e "supõe que todos os fenômenos são produzidos pela atuação de seres sobrenaturais." A segunda é uma etapa de transição, em que a mente procura "forças abstratas" por detrás dos fenômenos. Mas na terceira e última etapa, a mente do homem aplica-se ao estudo científico das leis segundo as quais as coisas funcionam. Deus e o sobrenatural são deixados para trás como superstição irrelevante. Tendo anunciado tudo isto à guisa de introdução,[110] a *Positive Philosophy* de Comte passou a oferecer um panorama de várias idéias científicas e a ser diletante na história e na sociologia. O alvo supremo era um tipo de comunidade humanitária européia que talvez seja melhor descrita nas palavras do próprio Comte.

> Os cinco elementos deste grandioso processo trarão, cada um por si, sua própria contribuição especial ao novo sistema que combinará todos eles de modo inseparável. A França trara uma

> superioridade filosófica e política; a Inglaterra, uma sincera predileção pela realidade e a utilidade; a Alemanha, uma aptidão natural para a generalização sistemática; a Itália, seu gênio pela arte; e a Espanha, seu senso combinado familiar de dignidade pessoal e fraternidade universal. Mediante sua cooperação natural, a filosofia positiva nos levará a uma condição social mais conformável com a natureza humana, em que nossas qualidades características acharão sua mais perfeita respectiva confirmação, sua harmonia mútua e completa, e a mais livre expansão de cada uma delas.[111]

Para maior desgosto de ateus radicais tais como Nietzche, Comte propôs uma religião da humanidade, em que Deus era desentronizado e a humanidade, "O grande ser", colocado em Seu lugar. Até mesmo adaptou o culto, os sacramentos e os sacerdotes do catolicismo para seus propósitos seculares. Foi produzido um "Calendário positivista" em que os nomes de cientistas e estudiosos seculares substituíam os dos santos. E em 1848 uma "Sociedade Positivista" foi fundada, que se esforçava para aplicar os princípios positivistas à reforma da sociedade. A nova religião, no entanto, nunca tornou-se realmente popular. As reformas sociais realmente importantes do século XIX foram levadas a efeito ou por cristãos dedicados ou por aqueles que empreendiam programas sociais menos grandiosos.

Mill e o Utilitarismo

De modo consciente ou inconsciente, o utilitarismo foi absorvido no fluxo sangüíneo de boa parte do pensamento moderno. Idéias utilitárias tendem a ser consideradas uma alternativa muito mais racional ao cristianismo como base da ação social e política. Na sua forma mais simples e incipiente, o utilitarismo ensina que a ação certa é aquela que promove (ou pelo menos procura promover) a maior felicidade do maior número possível de pessoas.

O utilitarismo moderno remonta a Thomas Hobbes no século XVII, mas pode ser argumentado que seus antecedentes remontam aos tempos clássicos na forma do epicurismo. Foi restaurado em fins do século XVIII por Jeremy Bentham (1748-1832), mas foi John Stuart Mill (1806-73) que popularizou o termo e que produziu a exposição clássica vitoriana da doutrina.[112] Henry Sidgwick (1838-1900) é o terceiro membro do trio dos grandes defensores do utilitarismo no século XIX.

O próprio Mill foi educado em casa pelo seu pai. Sabia ler Platão no Grego original com facilidade já com dez anos de idade. Boa parte da sua vida foi passada na Inglaterra a serviço da Companhia das Índias Orientais. Por algum tempo, foi membro do parlamento. Nos dias da sua juventude, foi discípulo de Bentham. Mas estudiosos recentes da sua obra têm achado difícil classificar com precisão os seus ensinos e até mesmo de harmonizá-los com sua vida particular. Ao invés de procurar fazer uma breve crítica de Mill, será mais útil aqui procurar distinguir os tipos principais do pensamento utilitário.

É costume fazer uma distinção básica entre utilitarismo de *ato* e de *regra*, embora escritores recentes tenham surgerido que a distinção não é de modo algum tão nítida como as palavras dão a entender. Segundo o primeiro tipo, o acerto ou erro de cada ação individual deve ser decidido pelas suas conseqüências, não dalgum ato específico, mas da adoção dalguma regra geral, tal como "cumpra suas promessas". Bentham, Sidgwick e Mill geralmente são considerados utilitaristas de *ato*, mas há alguma dúvida acerca de Mill.

Tendo feito esta distinção geral, devemos passar a perguntar: quem deve receber benefício da ação em epígrafe? Se dissermos que é a pessoa que realiza o ato, passamos então a ser tecnicamente classificados como utilitaristas *egoístas*. Mas se dissermos que devemos levar outras pessoas em consideração ao julgarmos se uma ação é certa ou errada, somos então classificados como utilitaristas *universalistas*.

Mais uma distinção, que corta transversalmente as anteriores, é aquela que é feita entre o utilitarismo *hedonista* e *ideal*. Um utilitarista como Bentham diria que a única consideração é a *quantidade* de prazer (ou falta dele) que uma ação produz. Esta abordagem não faz distinção de princípio entre uma tarde passada jogando bingo e uma tarde passada escutando Bach. Tudo depende dos gostos da respectiva pessoa. O utilitarista *ideal*, do outro lado, procura levar em consideração outros fatores. Pode sustentar que algumas coisas que as pessoas acham agradáveis (tomar drogas "brandas", por exemplo) são de fato intrinsicamente más, e que algumas coisas que as pessoas acham desagradáveis são intrinsicamente boas.

Finalmente, o utilitarismo pode ser apresentado como ou *normativo* ou *descritivo*. No primeiro caso, é um sistema de como *devemos* pensar e comportar-nos. No segundo caso, é uma análise de como *realmente* pensamos e nos comportamos.

O utilitarismo tem certo atrativo superficial. Embora já não exista uma escola utilitarista de pensadores, as considerações utilitaristas desempenham um papel sempre maior em debates públicos sobre questões tais como a pena capital, a reforma penal e o aborto. É porque, segundo parece, oferecem atalhos para solucionar problemas difíceis. Argumentar com base na conveniência parece mais fácil do que argumentar com base nos princípios numa sociedade em que padrões objetivos são sujeitos *a dúvidas*.

Como sistema ético completo, no entanto, o utilitarismo puro tem numerosos obstáculos inesperados. Não explica *por que* devo agir de tal modo que promova a maior felicidade do maior número de pessoas. Talvez possa perceber que minha honestidade é vantajosa para outras pessoas. Mas o utilitarismo não explica *por que* devo ser honesto.[113] Não leva em conta o fato de que as pessoas acreditam que algumas coisas são certas e outras coisas são erradas, independentemente das suas conseqüências. A noção de promover a maior felicidade do maior número possível às vezes ajuda. Mas às vezes é impossível decidir qual ação produzirá a maior felicidade, e freqüentemente é impossível pesar a felicidade do indivíduo contra aquela da sociedade em geral. Como os ensinos de Nietzsche, o utilitarismo é uma filosofia de tampa-buracos que tem algum direito de ser considerada ao aceitar-se a suposição de que Deus está morto. Mas mesmo assim, é freqüentemente incompetente para decidir qual curso de ação é certo, porque as conseqüências são imponderáveis. E uma vez que os utilitaristas começam a falar em obrigações para promover a felicidade, realmente estão apelando a uma autoridade metafísica fora do seu sistema específico.

Peirce, James e o Pragmatismo

Neste estudo, estamos concentrando nossa atenção nas tendências da filosofia européia. Devemos, no entanto, fazer alguma alusão a um movimento que teve sua origem na América do Norte na segunda metade do século XIX e que continuou a dominar a filosofia norte-americana até a década de 1930. O termo pragmatismo é derivado da palavra grega *pragmata* que significa "atos", "negócios", "assuntos". Veio a ser associado com lemas tais como "A verdade é aquilo que funciona", "O verdadeiro é o que é oportuno" e "A fé num fato ajuda a criar o fato".

Como termo técnico filosófico, a palavra foi cunhada por Charles Sanders Peirce (1839-1914).[114] Denotava uma tentativa no sentido de elaborar uma teoria de significado, "que um *conceito*, ou seja, o propósito racional de uma palavra ou outra expressão, acha-se exclusivamente na influência que possa concebivelmente ter sobre a conduta na vida."[115] Esta idéia leva à noção que o único teste da verdade são suas conseqüências práticas. A verdade, portanto, é relativa. Quando é aplicado à religião, este teste significa que uma religião, ou qualquer aspecto dela, não deve ser avaliada por si mesma, mas, sim, estimada somente por seus efeitos psicológicos e morais.

O pragmatismo foi desenvolvido em direções diferentes por William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) e outros. Teve alguma influência nos católicos liberais

tais como G. Tyrrell e Barão von Hügel na volta do século. Em *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking* (1907) William James argumentou que, "Se a hipótese de Deus funciona satisfatoriamente no sentido mais amplo da palavra, é verídica." Em *The Will to Believe* (1898) propôs a doutrina do voluntarismo, ou seja: em certas condições, a verdade pode ser descoberta somente através de uma ato da vontade. Há tantos casos na vida em que os prós e os contras não podem ser aquilatados em bases puramente intelectuais. Refrear-se de fazer uma decisão é, na realidade, fazer uma decisão. Devemos escolher, portanto, tomando nossa vida em nossas próprias mãos.

Há vários elementos de verdade em tudo isto. Os pragmatistas tinham razão quando chamaram a atenção ao fato de que não podemos entender um conceito sem considerar suas conseqüências e relacionamentos com outros conceitos. Não basta anotar o significado de uma palavra conforme é dado num dicionário. Devemos estudar, também, como é usada em qualquer determinado contexto. Ao dizerem assim, os pragmatistas estavam antecipando os filósofos lingüísticos do século XX. Além disto, James estava chamando a atenção a um aspecto importante da crença religiosa quando ressaltou o elemento da escolha. Mas a fé cristã nunca é questão de escolha cega. Conforme vimos ao discutirmos os Reformadores, não se trata de fazer uma esolha irracional numa situação em que todos os fatores se cancelam mutuamente. Nem sequer a noção de Deus é uma mera hipótese de trabalho (como a de Papai Noel) que, na realidade, não tem relacionamento algum com os fatos mas que induz certa euforia. A fé cristã depende de uma percepção interior de Deus que existe antes de qualquer decisão ser tomada, mas que se aprofunda à medida em que a pessoa progride em seguir a Cristo. E se a experiência, a história ou a ciência fossem demonstrar que a explicação cristã da existência está errada (da mesma maneira que crescer e descobrir o que realmente acontece na Véspera do Natal explode a noção de Papai Noel), a totalidade do conceito cristão de Deus teria que ser alijada.[116]

Darwin e a evolução

Mas o fator individual mais poderoso, de longe, que minou a crença popular na existência de Deus nos tempos modernos foi a teoria da evolução, de Charles Darwin. Darwin não inventou a evolução. Em *The Principles of Geology* (3 volumes, 1830-33) Sir Charles Lyell explicou a atual condição da superfície da terra ao postular um processo paulatino de desenvolvimento. Argumentou que os penhascos calcários de Dover eram remanescentes de criaturas marinhas, depositadas ali num ritmo de uma ou duas polegadas por século e depois levantadas acima da praia por uma elevação geológica. Os fósseis eram os remanescentes de criaturas que remontavam até uma antigüidade incalculável. Em 1844, um livro anônimo, *The Vestiges of the Natural History of Creation*[117] estendeu a idéia da evolução da geologia para a totalidade da vida animal. Não havia nenhum ato especial de criação, de uma vez para todas. O próprio avô de Darwin, *Erasmus Darwin,* tinha sustentado uma doutrina de evolução.

Charles Darwin (1809-82) começou sua carreira como estudante de medicina em Edimburgo, mas seus estudos ali terminaram em fracasso. Voltou-se para a teologia em Cambridge, e só passou raspando as provas finais. Já sabia que não poderia continuar para chegar à ordenação. Entre 1831 e 1836, trabalhou como naturalista numa expedição de levantamento de dados perto da costa sul-americana no navio "Beagle". A viagem lhe forneceu a matéria básica da sua teoria da evolução. Durante bastante tempo, brincou com a idéia de escrever um livro. Finalmente, foi forçado a tomar a dianteira quando alguém lhe mandou um manuscrito por A.R. Wallace que antecipava muitas das suas próprias conclusões. Em 1858 ele e Wallace publicaram um comunicado conjunto *On the Tendencies of Species to form Varieties.* Foi seguido um ano mais tarde pela sua grande obra *The Origin of Species.*[118] A primeira edição toda foi esgotada no dia da sua publicação.

De modo geral, a recepção inicial era morna. O amigo de Darwin, T.H. Huxley, escreveu uma apreciação entusiástica em *The Times*, mas o *Daily News* achava que tudo tinha sido dito antes em *The Vestiges*. O ponto crucial veio na reunião em Oxford da "British Association" no ano seguinte. O Bispo de Oxford, "Soapy Sam" Wilberforce, dera ao auditório uma amostra excelente de humor retórico. Huxley, respondendo, porém, demoliu o discurso do bispo como uma peça de "retórica sem alvo" ignorante. Dentro de uma década, a evolução veio a ser a ortodoxia aceita.

As razões para isto são interessantes. Entre outras coisas, Darwin argumentou bem seu caso. Amontoara grande quantidade de dados, e chamava a atenção a muitos fatos genuínos. Mesmo assim, o próprio Darwin tinha suas dúvidas. Ao ler as críticas literárias do seu livro, havia momentos em que ficava pensando que talvez tivesse cometido um engano colossal. Os peritos dos seus dias não concordavam entre si, de modo algum. Mesmo assim, as teorias de Darwin faziam mais sentido para pessoas razoáveis do que o obscurantismo de certos eclesiásticos e o dogmatismo dalguns dos cientistas mais antigos. Chamava a atenção ao aparente grande desperdício e estado de guerra na natureza: as milhões de bolotas que nunca cresceram para serem árvores, pólem que nunca era fertilizado, e animais que tinham de caçar uns aos outros como presa a fim de sobreviverem.

Havia duas partes principais na sua teoria. Uma, que não era nova, era a evolução, a sugestão de que a vida conforme a conhecemos desenvolveu-se paulatinamente no decurso de milhões de anos a partir de ancestrais comuns e possivelmente de um único ser protótipo. O que Darwin fez nesta questão foi colocá-la numa base mais científica com a grande quantidade de material que apresentou a favor dela. A esta idéia, porém, acrescentou outra, a da "seleção natural", ou, conforme a descrição mais comum da idéia, a sobrevivência dos mais aptos. A fim de existir, as plantas e os animais precisam alimentar-se uns dos outros. Aqueles que desenvolvem novas capacidades e se adaptam ao seu meio-ambiente com mais rapidez são aqueles que sobrevivem. Estas capacidades novas alegadamente ficaram sendo aspectos permanentes destas criaturas, de tal maneira que novas espécies são evolvidas. Reconhece-se que a teoria tinha de pressupor que isto acontecia às vezes de modo muito repentino, e que não ficava claro como as aves descendiam dos répteis, os mamíferos dos quadrúpedes anteriores, os quadrúpedes dos peixes, ou os vertebrados dos invertebrados. Mesmo assim, o evolucionismo veio a ser um tipo de lei que explicava o comportamento do universo.[119] Além disto embora as passagens finais de Darwin façam algumas referências respeitosas ao Criador,[120] o impacto principal do seu pensamento estava claro. A evolução remove a necessidade da crença em Deus.

Em declarações posteriores, o agnosticismo de Darwin ficou sendo ainda mais aberto. Em 1871 publicou *The Descent of Man.* Já naquele tempo, seus conceitos estavam bem estabelecidos. Tinha defensores capazes e vigorosos tais como T.H. Huxley, que também tiravam o mesmo corolário agnóstico. Havia, também, aqueles que subiam no carrossel da evolução para fazer dela a chave para tudo. Certamente, estava em harmonia com o espírito otimista e progressista daquela era.

Foi em grande medida através de Herbert Spencer (1820-1903) que a evolução chegou ao homem na rua. Spencer via a luta pela existência em todas as esferas da vida. A evolução convenceu-o que não se devia interferir com a natureza e que, portanto, ele deveria opor-se à educação estatal, às leis em prol dos pobres e à reforma habitacional. Tanto os capitalistas quanto os socialistas fizeram bom uso da evolução. Negociantes tais como Andrew Carnegie e J.D. Rockfeller diziam a si mesmos que, embora o indivíduo talvez sofresse no decurso dos tratos dos grandes negócios, tudo isto fazia parte integrante da lei da concorrência. Karl Marx a achava igualmente útil. Leu *The Origin of Species* em 1860, e comentou que "o livro de Darwin é muito importante e me serve como base na ciência natural para a luta na história humana.[121] Alguns anos mais tarde, pediu permis-

são para dedicar seu livro. *O Capital* a Darwin, mas a permissão foi recusada. Mesmo assim, a evolução veio a cumprir o papel na doutrina comunista que Marx escreveu para ela.

Os eclesiásticos estavam divididos entre si acerca da evolução. A despeito do seu agnosticismo, Darwin foi devidamente enterrado na Abadia de Westminster. Havia aqueles como o Deão Church e o Arcebispo Frederick Temple que acreditavam que a evolução não era incompatível com a crença no Criador. A evolução meramente explicava *como* as diferentes espécies tinham chegado a existir. Conforme disse Temple nas suas "Preleções Bampton" sobre *The Relations of Religion and Science* (1844), "Para os muitos desígnios parciais indicados pela *Natural Theology* de Paley, e que ainda permanecem como eram, a doutrina da Evolução acrescenta o desígnio do progresso perpétuo. . . A doutrina da Evolução deixa o argumento em prol de um Criador e Governante inteligente da terra mais forte do que era antes."[122] Outros, porém, tais como C.H. Spurgeon, eram francamente céticos. Eram necessárias mais provas. Darwin ainda teria que escavar os elos que faltavam.

Hoje, o debate ainda está em andamento. Reconhece-se geralmente que Gênesis não está procurando oferecer um relato exato e científico da criação, e que muitos dos aspectos dos seus primeiros capítulos são deliberadamente simbólicos.[123] Do outro lado, embora alguma forma de evolução seja geralmente aceita como ortodoxia científica, a aquiescência nela não é universal, de modo algum. Na sua introdução à edição centenária de *The Origin of Species,* W.R. Thompson confessa que "não está certo que Darwin comprovou sua teoria, nem que sua influência no pensamento científico e público tenha sido benéfica."[124] Thompson indica que "Darwin não demonstrou na *Origin* que as espécies tiveram sua origem através da seleção natural; meramente demonstrou, tendo por base certos fatos e suposições, como isto poderia ter acontecido, e assim como conseguiu convencer a si mesmo, conseguiu convencer a outras pessoas."[125] Passa a indicar que os fatos e as interpretações dos quais Darwin dependia cessaram de ser convincentes. "Agora sabemos que as variações determinadas pelas mudanças do meio-ambiente — as diferenças individuais que Darwin acreditava serem a matéria com a qual opera a seleção natural — não são hereditárias."[126] Thompson reconhece que certas variações ou mutações repentinas são hereditárias. Mas, de modo geral, "são inúteis, detrimentais, ou fatais."[127]

Do outro lado, Thompson pensa que *The Origin* mandou muitos cientistas para uma caminhada falsa. Muito tempo e energia já foram desperdiçados na tentativa de produzir árvores genealógicas que demonstrassem a descendência dos vertebrados a partir dos invertebrados, mas que acarretam considerável quantidade de adivinhação que não pode ser demonstrada. "Um efeito duradouro e lastimável do sucesso da *Origin* foi que os biólogos ficaram viciados em especulações incapazes de verificação."[128] Thompson chega à conclusão que a mistura de Darwin, de "fatos e ficção", satisfez um certo apetite público, mas passa a dizer: "Estamos começando a perceber agora que o método é malsão e a satisfação ilusória. Mas para entender nosso próprio pensamento, para ver quais falácias devemos erradicar a fim de estabelecer a biologia geral numa base científica, poderemos ainda voltar com proveito para o livro de origens, que é *The Origin of Species.*[129]

V. TENDÊNCIAS NA TEOLOGIA

A história das tendências teológicas nos tempos modernos é uma matéria independente por seu próprio direito. Merece um estudo mais pormenorizado do que é possível dentro do

escopo do presente livro. Mesmo assim, é impossível entender a situação religiosa contemporânea sem algum conhecimento daquilo que aconteceu na teologia no decurso dos últimos duzentos anos. Nesta seção final deste capítulo, portanto, procuraremos ressaltar algumas das tendências importantes na teologia no século XIX e notar sua conexão com a filosofia.

A teologia liberal

Os anos finais do século XVIII e a totalidade do século XIX produziram uma coletânea de "vidas de Jesus" racionalistas e fictícias, escritas com base na pressuposição de que os elementos milagrosos e sobrenaturais na Bíblia já não são dignos de crédito. Já notamos que o impulso inicial deste empreendimento foi dado pelos deístas ingleses[130] e que foi retomado na Europa continental por H.S. Reimarus e G.E. Lessing.[131] Dentro em breve, foram seguidos por homens menos notáveis, tais como K.F. Bahrdt, K.H.Venturini, H.E.G. Paulus, K.A. Hase e Bruno Bauer, cujas meditações foram conservadas no panorama famoso de Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (1906).[132] Mas as mais famosas de todas as "vidas de Jesus" liberais do século XIX foram a do teólogo alemão, D.F. Strauss (1808-74), e a do orientalista francês J.E. Renan (1823-92).

Strauss escreveu mais de uma vez acerca da vida de Jesus. Sua *magnum opus,* porém, foi sua primeira, e também a obra que lhe custaria sua carreira acadêmica, *A Life of Jesus* de Strauss apareceu em 1835-36.[133] Negava completamente o fundamento histórico dos elementos sobrenaturais nos Evangelhos. Estes eram lendas ou mitos, criados espontaneamente entre a morte de Jesus e o ato de registrar os Evangelhos no século II. Mas isto, assegurou Strauss, não importava no fim de toda a religião verdadeira. O que fora destruído criticamente ainda poderia ser recuperado com a ajuda da filosofia idealista de Hegel. O que importava, pois não eram as minudências da história mas, sim, a manifestação do Espírito infinito no finito. E isto, conforme Hegel também sustentara, era o tema central da história, da filosofia e da religião.

A *Life of Jesus* (1863)[134] de Renan também deixava de lado os elementos sobrenaturais nos Evangelhos. Mas a maneira de Renan o fazer era um pouco diferente. Renan não argumentava uma causa. Ao invés disto, fez um quadro muito humano de Jesus com um ambiente altamente evocativo que fazia com que o leitor sentisse a atmosfera da Galiléia e de Jerusalém. À medida em que Jesus percorria a Palestina de lado a lado e de alto a baixo, pregando a "doce teologia do amor", captou os corações de todos em geral. Mas, depois de um entrevero com os rabinos em Jerusalém, começou a trocar Sua teologia judaica pelo fervor revolucionário. Perto do fim, ficou obcecado com um anseio estranho pela perseguição e martírio. Antes de a traição e morte pôr fim à Sua carreira terrestre, deitou os alicerces de um grupo permanente de seguidores. Embora cometesse muitos enganos, a Jesus é assegurado um lugar permanente sem rival na Sua própria esfera entre os imortais da história. O livro de Renan passou por oito edições em três meses, e muito mais no decurso dos anos que se seguiam. Num prefácio à décima-terceira edição, virtualmente confessou aquilo que muitos dos seus críticos, ortodoxos ou não, tinham dito desde a primeira publicação do livro. O livro, disse ele, não era realmente história científica de modo algum. Pelo contrário, era um retrato de "uma das maneiras segundo as quais as coisas poderiam ter acontecido."

O equivalente mais próximo a Strauss e Renan em Inglês foi provavelmente, o anônimo *Ecce Homo* (1865),[135] escrito, conforme mais tarde foi apurado, pelo futuro catedrático de história moderna em Cambrigde, "Sir" John Seeley. Falando a rigor, não era uma vida de Jesus de modo algum. Era mais como um obituário extenso. Seeley tinha mais escrúpulos do que Strauss e Renan quanto a negar o sobrenatural. Não o rejeitava expressamente. Não se ocupava com as curas milagrosas de Jesus, mas, sim, com Jesus

como uma maravilha de moralidade. Jesus tinha uma paixão pelo moralidade. Veio, não para ensiná-la, mas, sim, para infeccionar os homens com ela. O calor da personalidade de Jesus tinha um poder maravilhoso para transformar as vidas das pessoas.

Ao adotar esta linha de abordagem, Seeley é típico da correnteza principal do liberalismo do século XIX. Seus defensores não se sentiam bem com os elementos sobrenaturais do cristianismo, diante dos ataques hostis. Sentiam-se incertos no tocante à historicidade dalgumas partes da Bíblia. Mas pelo menos tinham a sublime doutrina moral de Jesus à qual se podiam apegar. O Jesus histórico dos liberais da corrente principal era um pregador dinâmico do amor e da moralidade. Vivia tão perto de Deus, que se Poderia dizer que Deus estava nEle. Poucos foram tão longe quanto Arthur Drews, em *The Christ Myth* (1910), que tratava o evangelho inteiro como uma obra de ficção. Muitos, porém, estavam dispostos a reconhecer que o Salvador divino nos Evangelhos era o produto da reflexão piedosa da igreja primitiva. E o homem que mais fez para promover esta imagem de Cristo foi o apóstolo Paulo, um homem que nunca conhecera Jesus na carne. Este foi o quadro pintado pelo mais destacado historiador eclesiástico liberal na volta do século, Adolf von Harnack (1851-1930), nas suas preleções populares, *What is Christianity?*[136] Foram pronunciadas diante de auditórios superlotados na Universidade de Berlim no inverno de 1899-1900. Harnack tinha falado improvisadamente. Vivia, naturalmente, nos dias antes dos gravadores elétricos. Um estudante dinâmico, no entanto, anotou as preleções com taquigrafia. Depois de poucas revisões sem muita importância, passaram a ser publicadas, e imediatamente ficaram sendo um "best-seller" teológico. O retrato que Harnack pintou de Jesus foi o "de um homem que tem descanso e paz para Sua alma, e é capaz de dar vida e força a outras pessoas."[137] O evangelho que pregava não dizia respeito a Si mesmo mas, sim, ao Pai. Ocupava-se com o reino, a Paternidade de Deus e o valor infinito da alma humana, e a retidão mais sublime, e o mandamento do amor.[138]

Este tipo de abordagem, que ressaltava os elementos humanitários e éticos no cristianismo às expensas dos metafísicos e sobrenaturais, foi herdado do teólogo sistemático principal da Alemanha na segunda metade do século XIX, Albrecht Ritschl (1822-89). Mas em última análise fazia parte integrante do legado de Kant e da Era do Iluminismo.[139] Kant tinha dirigido um ataque mortífero contra a metafísica e a teologia natural mais antiga. A crença em Deus ainda era admissível mas não em bases racionais. A teologia cristã tradicional devia ser recusada. Mas a religião ainda poderia ser recuperada por causa das suas estreitas vinculações com a moralidade.

Ritschl, que foi catedrático de teologia em Göttingen desde 1865 até sua morte, seguiu Kant na sua rejeição da metafísica, e ao fazer da ética o coração da religião. Seguiu nos passos de Schleiermacher,[140] quanto ao rejeitar tanto a teologia natural quanto a teologia revelada. Como Schleiermacher, procurou extrair a essência do cristianismo da experiência cristã. Mas ao passo que Schleiermacher pensava que a tinha achado num *senso de dependência absoluta*, Ritschl acreditava que a tinha descoberto no âmbito da moralidade. A vocação de Jesus fora fundar o reino de Deus entre os homens e, portanto, ser "o Portador da soberania ética de Deus sobre os homens."[141] Sua morte, segundo Ritschl, nada tinha a ver com a expiação pelo pecado. Era o teste supremo da vocação de Cristo.[142]

Mais tarde na sua vida, Ritschl cunhou um par de termos que mais tarde passou para o vocabulário teológico geral. Fez uma distinção entre *julgamentos de fato* e *julgamentos de valor*.[143] O cientista faz julgamentos de fato com base nas suas observações exatas, que pode testar pela experiência controlada. Na religião, porém, não podemos fazer experiências controladas com Deus e com aquilo que aconteceu no passado. Declarações religiosas, argumentava Ritschl, são julgamentos de valor — expressões daquilo que esta experiência, evento ou pessoa significa para mim. A distinção era talvez lógica, conforme as premissas

de Ritschl. Mas embora seja importante distinguir a posição lógica de diferentes tipos de asseverações, é importante notar que os próprios termos de Ritschl forçam determinada resposta (quer deliberadamente, quer não). Levam consigo a sugestão de que é impossível fazer julgamentos válidos e objetivos em questões de religião, e de que a crença numa revelação objetiva de Deus (tal como acreditavam os Reformadores[144]) está fora de cogitação para nós hoje. Estas duas considerações eram mais tomadas por certo do que comprovadas na teologia liberal do século XIX.

O homem que mais fez (pelo menos aos olhos do mundo acadêmico) para desacreditar o Jesus moralista dos liberais do século XIX foi Albert Schweitzer (1875-1965). Fez assim parcialmente num ensaio sobre *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion* (1901)[145] e parcialmente na sua tese de doutorado que já mencionamos, *The Quest of the Historical Jesus* (1906). Esta última obra seguia as vicissitudes das teorias críticas desde H.S. Reimarus no século XVIII até seu contemporâneo, W. Wrede. Aqueles que nunca olharam um pouco dos escritos de Schweitzer ficarão boquiabertos diante da sua vivacidade e estilo. O *Quest* é um golpe de mestre no jornalismo teológico. É possivelmente a dissertação doutoral mais fácil de ler e mais vigorosa de qualquer uma que já foi escrita. Suas virtudes, porém, tendem a ocultar seus vícios. A despeito do vasto número de autores citados, Schweitzer parece quase totalmente inconsciente de qualquer outro trabalho teológico feito fora das fronteiras da França e da Alemanha. E mesmo dentro dos limites que impôs sobre si mesmo, a escolha de matéria para discussão, feita por Schweitzer, é freqüentemente arbitrária. Certamente deixa o leitor sem dúvidas quanto a quais são os heróis da peça e quais são os vilões, mas sua perícia como distribuidor dos papéis depende da sua própria reconstrução do Jesus histórico. Pois é por meio desta que todo o resto é julgado.

No fim do seu panorama, Schweitzer confronta o leitor com uma escolha entre Wilhelm Wrede e ele mesmo. O livro de Wrede sobre o segredo messiânico nos Evangelhos (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901) foi uma obra de ceticismo radical. Duvidava da base inteira da reconstrução liberal de Jesus. A obra do próprio Schweitzer foi de muitas maneiras complementária. Argumentava que o Jesus liberal histórico poderia ser construído somente às expensas de desconsiderar a escatologia, o ensino evangélico acerca da vinda do reino e do fim daquela era que se aproximava. Os liberais tinham se apegado ao ensino moral de Jesus e fechado suas mentes ao ensino sobre a vinda do reino. Jesus, segundo o argumento de Schweitzer, esperava que o reino viesse dentro em breve. Quando viesse, Ele seria revelado como o Filho do Homem messiânico. Tendo isto em vista, Jesus enviou Seus discípulos numa missão preparatória. Nem sequer esperava vê-los de volta antes da chegada do reino. Quando este não veio, Jesus mudou Seus planos e resolveu forçar um acareamento final por meio de Ele mesmo compartilhar dos ais messiânicos e compelir o reino a vir. A totalidade do ensino moral de Jesus era uma *ética interina*, que não visava definir princípios para todos os tempos, mas, sim, simplesmente visava preencher a lacuna até que o reino fosse finalmente estabelecido. Mas o plano inteiro falhou, e o resultado líquido foi a morte de Jesus.

Schweitzer ajudou a demolir o Jesus "histórico" do século XIX, sustentado pelos liberais, por meio de demonstrar que tinham deixado desapercebido o elemento escatológico nos ensinos de Jesus. Mas a figura que Schweitzer colocou no seu lugar dificilmente seria melhor, pois Jesus aparece como um político religioso fanático que foi errando Seu caminho pela vida afora. Se Schweitzer tiver razão, então Jesus estava enganado. O que Schweitzer fez foi substituir uma criação racionalista por outra. Os pormenores são diferentes, mas as pressuposições são basicamente as mesmas. Schweitzer está de acordo com Strauss e Renan ao eliminar da história a parte sobrenatural. Conclui, portanto, com uma nota enigmática: depois de tudo quanto tem sido dito acerca da história, não é a história, mas, sim, a vida que nos mostra quem é Jesus realmente.[146]

O próprio Schweitzer passou a estudar medicina (matéria em que obteve outro doutorado) e foi como missionário para Lambaréné na África Equatorial Francesa. Mas não era um missionário comum. Embora Cristo entrasse no seu ensino, seu tema central era o *respeito para com a vida*. Sua missão médica e seus muitos escritos subseqüentes dão testemunho eloqüente dos seus interesses humanitários, embora, nem todos os visitantes a Lambaréné durante seus últimos anos ficassem bem impressionados com seus métodos.[147]

Lado a lado com as muitas tentativas feitas no século XIX no sentido de reconstruir a vida de Jesus em linhas modernas havia as tentativas igualmente numerosas para investigar os escritos bíblicos. Uma das reconstruções mais notórias do Novo Testamento foi aquela da assim-chamada Escola de Tübingen com seu fundador F.C. Baur (1792-1860). Baur via a história da igreja primitiva como a concretização de uma luta entre dois partidos rivais. De um lado, havia o partido dos cristãos judaicos, liderado por Pedro. E do outro lado, havia Paulo, que representava um tipo mais novo e amplo de cristianismo, profundamente influenciado pelo mundo grego, que rejeitava a praxe judaica da circuncisão e a interpretação mais estreita da Lei.[148] Usando esta base, Baur passou a avaliar os livros do Novo Testamento. Aceitaria como genuínas somente aquelas cartas de Paulo que demonstravam sinas do conflito com os judaizantes. Sua lista apenas chegou a quatro: Gálatas, 1 e 2 Coríntios, e Romanos. Mateus, sustentava ele, era o Evangelho mais antigo, porque lhe parecia o mais judaico. João era o último deles, porque revela poucos sinais do conflito, o que supostamente significa que já foram emendadas as diferenças. Baur até mesmo detectava em João sinais das controvérsias gnósticas e montanistas do século II. Naturalmente, segundo estas premissas, o Quarto Evangelho tinha pouco valor histórico.

A tese de Baur freqüentemente tem sido representada como uma tentativa de impor a filosofia hegeliana na história do Novo Testamento. Mas o próprio Baur negou isto.[149] Mesmo assim, era um caso clássico, embora não fosse de modo algum o único, de inventar uma teoria engenhosa, acompanhada por uma manipulação igualmente engenhosa dos fatos a fim de comprová-la. A tese de Baur não tem sido vindicada em nenhum detalhe pelos estudos históricos subseqüentes. À parte da tentativa dúbia no sentido de reinterpretar a história da igreja em derredor de uma única idéia, vai a pique nas datas dos livros do Novo Testamento que podem ser deduzidos do próprio Novo Testamento e de escritos cristãos primitivos.

Antes de Baur, tinha sido sugerido às vezes que os Evangelhos, conforme agora os temos, são os resultados de tradições orais independentes acerca de Jesus, que foram registradas por escrito. Ainda no tempo de a *Introduction to the Study of the Gospels* (1851), esta tese ainda estava sendo argumentada. Neste meio tempo, no entanto, os estudiosos começaram a acalentar seriamente a idéia de que as estreitas semelhanças entre Mateus, Marcos e Lucas pudessem ser melhor explicadas se eles fossem dalguma maneira dependentes uns dos outros, ou dalgumas fontes em comum. Em 1835, no mesmo ano em que *Life of Jesus*, de Strauss, foi publicada, apareceu uma obra menor, aparentemente insignificante, que, apesar disto, produziu repercussões muito maiores a longo prazo. A razão por seu eclipse temporário era parcialmente que outras teorias e outros livros estavam atraindo mais atenção, e parcialmente porque foi escrita na obscuridade do Latim. Mesmo assim, a teoria de Karl Lachmann, da prioridade de Marcos, e da dependência a ele de Mateus e Lucas, é talvez a única teoria da crítica dos Evangelhos no século XIX que ainda é geralmente aceita hoje.

A teoria foi advogada nos seus dias iniciais por C.H. Weisse (1801-66) e C.G. Wilke (1786-1854). Mas foi somente depois de 1860 que se estabeleceu como ortodoxia crítica. Seu sucesso deve-se em grande medida a H.J. Holtzmann (1832-1910), que acrescentou numerosos refinamentos, sendo o não menos importante a hipótese de *Q* (uma alegada coletânea de ditos de Jesus que Marcos não usou, pois relata muito pouco do ensino de

Jesus, mas que foi usada de modo diferentes por Mateus e Lucas).[150] Na Europa continental, a crítica bíblica ainda tende a tomar a hipótese dos dois documentos como seu ponto de partida, ainda que tenha elaborado ainda mais o estudo dos Evangelhos com a crítica da forma.[151] Na Inglaterra, a teoria foi desenvolvida ainda mais por B.H. Streeter em *The Four Gospels* (1924) onde argumentava que originalmente havia quatro fontes (Marcos, Q. e os documentos por detrás de Mateus e Lucas). Hoje, os estudiosos não falam como se pudessem ir para o Museu Britânico e pessoalmente ver Q ali. E alguns sustentam que as alegadas passagens Q são melhor explicadas pela mútua dependência dos Evangelhos uns dos outros e pela forte possibilidade que Jesus (como todos os bons ensinadores) repetisse as lições idênticas e semelhantes em numerosas ocasiões. Os Evangelistas, portanto, não estavam adaptando a mesma matéria de modos diferentes para servir a seus próprios propósitos, mas, sim, às vezes estavam registrando histórias semelhantes porém diferentes.

Teríamos de ir muito além do nosso escopo se fôssemos seguir as vicissitudes da crítica vétero-testamentária durante o século XIX[152]. Concentramos nossa atenção aqui sobre a crítica dos Evangelhos como o caso crucial para teste, na tentativa de demonstrar como as idéias filosóficas influenciaram os estudos bíblicos e também com o alvo de demonstrar como o ceticismo acerca da historicidade dos Evangelhos, juntamente com o ceticismo filosófico moderno, produziram o clima prevalecente de incerteza acerca da veracidade do cristianismo.

Reações católicas

A teologia liberal não era, de modo algum, a única teologia no século XIX. Já na década de 1830 havia grave preocupação nos altos círculos anglicanos com a maré enchente do secularismo e da crescente influência das idéias liberais. A questão chegou a um ponto crucial em 1833 quando John Keble (1792-1866) pregou seu célebre sermão do tribunal. Seu texto foi I Samuel 12:23: "Quanto a mim, longe de mim que eu peque contra o SENHOR, deixando de orar por vós." Seu tema foi a apostasia nacional. No mesmo ano John Henry Newman (1801-90) publicou o primeiro dos *Tracts for the Times*. E assim nasceu o Movimento dos Folhetos. Era também chamado o Movimento de Oxford, porque grande número dos seus luzeiros principais eram catedráticos de Oxford. Era, também, o início do anglo-catolicismo. Isto porque o antídoto dos escritores dos folhetos à falta de religião daqueles tempos consistia em uma volta à vida e ao ensino da igreja católica primitiva[153]

Na sua primeira fase, de 1833 até 1845, ocupava-se em grande medida na vindicação da igreja como instituição divina, e conclamava os clérigos anglicanos a cumprirem sua vocação apostólica. Era anti-ritual e anti-Roma. Mas, no decorrer dos anos, muitos dos seus aderentes venceram sua repugnância contra Roma e abandonaram suas esperanças de levar a Igreja da Inglaterra a apoiar seus ideais católicos. Em 1844, W.G. Ward, em *Ideal of a Christian Church* francamente reconheceu que aquele ideal se achava na Igreja de Roma. Até esta altura, já havia muito estava aparente que os pensamentos de Newman já tinham deslisado naquela direção. Em 1841 publicara seu notório *Tract XC* que argumentava a tese improvável de que, embora tivessem a intenção de serem protestantes, os compiladores dos Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra tinham produzido uma declaração de doutrina totalmente católica. O argumento era tão especioso, e sua intenção tão impopular que terminaram os "Tracts" (Folhetos). Por algum tempo, Newman demorou um pouco mais na Igreja da Inglaterra. Mas em 1845 fez sua submissão a Roma.

A conversão de Newman, Ward e muitos dos seus discípulos marcou o fim da primeira fase do Movimento de Oxford. A liderança agora passou para o Catedrático Real de Hebraico em Oxford, Edward Bouverie Pusey (1800-82). À parte dos seus ensinos católi-

cos, Pusey produziu certo número de estudos eruditos que defendiam a autenticidade dos escritos bíblicos contra os ataques dos liberais. Entre eles havia suas preleções sobre *Daniel the Prophet*.[154] Outro anglo-católico de destaque foi H.P. Liddon que dedicou suas Preleções "Bampton" em Oxford para 1866 ao assunto de *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus Christ*. Era uma defesa poderosa e erudita do ensino cristão ortodoxo contra os pontos de vista liberais modernos. Nunca foi refutada.

Embora os líderes do Movimento de Oxford tivessem sido conservadores na sua abordagem ao ensino cristão, a geração seguinte sentia que uma abordagem mais liberal era necessária. Em 1860 um grupo de eclesiásticos latitudinários tinha publicado *Essays and Reviews*, exigindo a aceitação de conceitos modernos críticos da Bíblia. Hoje, o livro seria considerado anêmico, mas na década de 1860 criou uma tremenda agitação. Os bispos resolveram abrir processo, mas, no fim, somente foi possível levar dois dos autores diante dos tribunais, e os dois foram finalmente absolvidos. Os evangélicos e os da Igreja Superior Anglicana estavam unidos na sua oposição. As preleções de Pusey sobre Daniel faziam parte da resposta. No decurso do tempo, porém, a segunda geração dos anglo-católicos sentia que os conceitos críticos radicais não eram necessariamente inconsistentes com sua posição. Em 1889 certo número deles se reuniu para produzir *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*. De muitas maneiras, ainda conservavam sua antiga posição. Mas de modo geral sentiam que, enquanto pudessem ainda agarrar-se à encarnação e à igreja, outras doutrinas (tais como aquela da inspiração verbal da Escritura) poderiam ser abandonadas. Alguns deles fizeram uso do idealismo de T.H. Green. Quando o livro surgiu, Newman, agora no último ano da sua longa vida, pronunciou que era o fim do Movimento dos Folhetos. O movimento não entrou em colapso imediatamente, mas doravante foi transformada a sua natureza. Continuava a permear grandes seções da igreja anglicana. No decurso dos anos, porém, ficou sendo cada vez mais liberal e, na sua velhice, Charles Gore (1853-1932), o editor de *Lux Mundi*, sentia que estava isolado nos círculos anglo-católicos na sua defesa da fé cristã histórica.[155]

A igreja católica romana também estava agudamente consciente da maré crescente do secularismo e do desafio feito pelas idéias liberais. Mas seus métodos de tratar com eles eram algo diferentes. Uma das maneiras era reasseverar a autoridade da igreja em geral e do papa em especial. A segunda metade do século XIX foi testemunha de vários empreendimentos relevantes nesta direção nos tempos dos Papas Pio IX (1846-78) e Leão XII (1878-1903).

Em 1864 foi publicado o *Sílabo de Erros*.[156] Era uma lista de oitenta idéias e doutrinas, que variavam entre o panteísmo, o naturalismo, e o racionalismo, bem como o socialismo, o comunismo e as sociedades bíblicas. Alistava, também, erros a respeito do casamento cristão, o poder temporal do papa e o liberalismo contemporâneo. Todos foram simplesmente declarados e condenados sem razões nem argumentos. Dez anos antes, Pio IX definira o dogma da Imaculada Conceição (de que a Bendita Virgem Maria tinha sido preservada de todo o pecado e culpa no decurso da sua vida desde a sua concepção, mediante um ato especial de graça). Noutras palavras, Maria era considerada impecável. O dogma é interessante, não menos por causa da maneira em que esta doutrina, totalmente sem fundamento, parece ser um passo na direção de fazer de Maria um tipo de segunda redentora lado a lado com Cristo."[157] Nosso interesse aqui, porém, não se acha tanto no dogma propriamente dito quanto na maneira em que foi promulgado. Isto foi feito inteiramente pela autoridade do papa pessoalmente. Noutras palavras, era um tipo de ensaio para a infabilidade papel.

A infalibilidade papal não foi definida senão em 1870. Até então, os católicos estavam profundamente divididos sobre o assunto. Não é segredo algum que muitos católicos bem-informados hoje desejariam que o dogma nunca tivesse sido definido. Ficam envergonhados pelo fato de que não há base para ele nas Escrituras e nas tradições da igreja primitiva. E os dois fatos, que os teólogos católicos estão incertos quanto a que nunca houve uma lista oficial e infalível de pronunciamento infalíveis, são indícios de como o dogma é vago. Mesmo assim, seus defensores sentiam que o dogma era um desenvolvimento lógico do ensino católico, e que estavam desferindo um golpe contra o secularismo moderno.

O dogma da infalibilidade papal foi definido no primeiro Concílio Vaticano. Mas este não foi o único trabalho do Concílio. Produziu duas Constituições. O dogma da infalibilidade apareceu na Constituição sobre a Igreja, mas também havia a Constituição sobre a Fé. Esta última obrigou a igreja católica ao conceito tomista da fé e da razão, e reafirmou sua crença na teologia natural.[158] O capítulo 2, cânon I resumiu sua abordagem: "Se alguém disser que o único Deus verdadeiro, nosso criador e Senhor, não pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana através das coisas criadas: seja anátema."[159] Embora nenhum nome fosse mencionado, Kant era um oponente óbvio aqui, pois Kant negara precisamente esta doutrina.[160] Deístas, materialistas e panteístas foram todos selecionados para serem atacados. A fé e a razão não podem se contradizer. Onde a razão discorda da fé (i.é., o ensino oficial da igreja) a razão deve ceder a primazia. [161]

Nove anos mais tarde, ímpeto adicional foi dado ao tomismo pela encíclica *Aeterni Patris* que asseverou o valor permanente dos ensinos de Aquino, e conclamou os filósofos católicos a tirarem deles a sua inspiração e a adaptá-los às necessidades modernas. Apesar disto, nem todos os filósofos católicos hoje são tomistas. A despeito do *Sílabo de Erros*, no entanto, ainda era necessário promulgar um novo sílabo, *Lamentabili*, reforçado pela carta encíclica *Pascendi*, em 1907. Seguiu-se, então, o Juramento contra os Erros Modernistas, *Sacrorum Antistitum* (1910). Neste ínterim, foi estabelecida uma comissão bíblica oficial que dava relatórios de tempos em tempos sobre assuntos tais como a autoria dos Salmos e o caráter histórico dos primeiros capítulos de Gênesis e dos Evangelhos. Na realidade, os estudiosos católicos romanos têm feito grande quantidade de trabalho da primeira qualidade no âmbito dos estudos bíblicos desde aquele tempo em diante. Mesmo assim, a despeito dos numerosos pronunciamentos, há fortes elementos radicais dentro do aprisco católico nos dias de hoje.

A erudição conservadora

A palavra "conservador" é talvez um título infeliz. É um termo que força determinada resposta contra si mesmo. Evoca a atmosfera de reação por amor à reação, de pessoas obstinadas fazendo uma tentativa da última trincheira para impedir as intenções honestas dos progressistas. Mas no sentido em que emprego a palavra aqui, denota uma grande variedade de estudiosos cristãos que acreditavam que a fé cristã histórica ainda era sustentável a despeito dos ataques modernos filosóficos e críticos. Nem todos estes estudiosos eram Evangélicos, embora concordassem com os Evangélicos quanto aos pontos essenciais. Já notamos o trabalho de Liddon e Pusey e como os evangélicos e anglo-católicos apoiaram sua causa comum na sua oposição contra *Essays and Reviews*.

O mundo cristão tem uma dívida enorme para o trio de estudiosos de Cambridge, B.F. Westcott (1825-1901), J.B. Lightfoot (1828-89) e F.J.A. Hort (1828-92). Westcott e Hort produziram em 1881 o melhor texto dos seus tempos do Novo Testamento Grego. Lightfoot foi editor de *The Apostolic Fathers* (1885-90) e, ao fazer assim, demonstrou que o conhecimento do Novo Testamento por estes escritores do começo do século II tornava insustentáveis as teorias de críticos tais como Baur. Os três estudiosos projetaram uma série de comentários sobre a totalidade do Novo Testamento. Infelizmente, o projeto nunca foi

completado. [162] Mesmo assim, as obras que foram completadas ficaram sendo autoridades padronizadas, e fizeram muita coisa para vindicar a historicidade e autenticidade do Novo Testamento. Nesta obra, não ficaram isolados, de modo algum. Estudiosos tais como Alfred Plummer, Sir William Ramsay, James Denney e H.B. Swete fizeram contribuições notáveis. James Orr, *The Resurrection of Jesus* (1908) ainda é a melhor investigação histórica dos dados do Novo Testamento. Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1833) combinava um conhecimento enorme dos escritos rabínicos com erudição cuidadosa e profunda devoção.

Na Europa continental havia estudiosos conservadores de grande erudição, tais como E.W. Hengstenberg (1802-69) e Theodor Zahn (1838-1933). Nos Estados Unidos o Seminário Teológico de Princeton era um centro de erudição devota. Era o domicílio de teólogos tais como Charles Hodge (1797-1878) e B.B. Warfield (1851-1921). A *Systematic Theology* (1871-72) daquele e os numerosos escritos deste acerca de vários assuntos [163] ainda merecem o estudo cuidadoso. Os pregadores de maior destaque do século XIX — homens tais como C.H. Spurgeon (1834-92) e J.C. Ryle (1816-1900) — eram predominantemente conservadores na sua teologia. Embora os estudiosos evangélicos se preocupassem profundamente com questões teológicas e críticas, era a exceção, e não a regra, interessarem-se na filosofia. [164]

Os evangélicos ressaltavam, com razão, o relacionamento pessoal entre os homens e Deus. Alguns deles percebiam que deviam produzir respostas aos ataques liberais contra a Bíblia, senão, sua fé seria subvertida. Para eles, a erudição tinha um valor puramente negativo. Era um escudo útil contra os dardos inflamados de um Strauss ou um Baur. Poucos pararam para considerar se a erudição e a filosofia poderiam enriquecer sua própria fé e aumentar seu entendimento das obras de Deus e da verdade divina. Os resultados desastrosos do esposamento pelos liberais do hegelianismo ou do kantianismo eram evidentes para os que tinham discernimento. Mas os mesmos crentes discernidores raras vezes perguntaram se sua fé bíblica talvez não tivesse implicações filosóficas que pudessem ser desenvolvidas com proveito por seu próprio valor.

O século XIX veio ao fim com um número notável de filosofias rivais que competiam entre si para atrair a atenção do homem moderno. Os liberais tendiam a ligar-se a alguma forma de hegelianismo ou kantianismo. Estes dois eram em princípio sub-critãos e até mesmo anti-cristãos. Os católicos romanos eram oficialmente encorajados a esposar o tomismo como antídoto ao ceticismo. Os protestantes conservadores fizeram trabalhos magníficos no campo dos estudos bíblicos, mas poucos, ou talvez nenhum, percebiam a necessidade de uma abordagem positiva à filosofia, no sentido de relacioná-la com sua fé bíblica. A história da filosofia no século XX demonstra dolorosamente de que maneira a igreja cristã herdou o legado do século XIX.

---

1. Este era o ponto de vista do discípulo de Kant, Julius Kaftan, em *Truth of the Christian Religion*, trad. ing. por G. Ferries (Edimburgo, 1894), I, págs. 351-2. Sobre isto ver James Richmond, *Faith and Philosophy* (hodder, 1966), págs. 44ss.; Werner Schultz, *Kant als Philosophy des Protestantismus* (Reich, Hamburg-Bergstedt, 1960).
2. *Critical Essay on the Gospel of St. Luke* (1821), trad. ing. por Connop Thirlwall, 1825.
3. Trad. ing. editada por H. R. Mackintosh e J. S. Stewart (T. and T. Clark, Edimburgo (1928) 1960).
4. *From Rousseau to Ritschl*, pág. 306.
5. Trad. ing. por John Oman (1893), republicada com uma introdução por Rudolf Otto (Harper, Nova York, 1958).
6. A edição crítica definitiva é *Der Christliche Glaube*, editada por Martin Redeker, 2 vols. (de Gruyter, Berlim, 1960). Para trads. ing. ver supra, pág. 108, n. 3.

7. *The Christian Faith*, págs. 5-12.
8. *On Religion*, pág. 39.
9. *The Christian Faith*, pág. 12.
10. O termo de Schleiermacher *das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl* é usualmente traduzido por *sentimento de dependência absoluta*. Mas a palavra sentimento talvez seja por demais forte e positiva. O que ele está procurando analisar parece mais freqüentemente ser uma profunda consciência ou senso de total dependência.
11. *The Christian Faith*, pág. 194.
12. Ibid., pág. 273.
13. Ibid., pág. 54.
14. Ibid., pág. 388.
15. Ibid., pág. 385.
16. Ibid., pág. 425.
17. Ibid., pág. 457.
18. Ibid., pág. 478.
19. Ibid., pág. 739.
20. "A não ser, pois, que a presença de Deus em Cristo seja pressuposta, a idéia da redenção não poderia ser concentrada na Sua Pessoa. E a não ser que houvesse semelhante união também no Espírito comum da Igreja, a Igreja não poderia ser assim a Portadora e a perpetuadora da redenção através de Cristo. Ora, são exatamente estes os elementos essenciais na doutrina da Trindade, que, segundo fica claro, somente foi estabelecida para defender a posição de que em Cristo estava presente nada menos do que a Essência Divina, que também habita na Igreja como seu Espírito comum" (ibid., pág. 738).
21. Ibid., pág. 739.
22. Ibid.
23. Cf. ibid., págs. 738-751 e especialmente ver supra, n. 20.
24. Para uma declaração formal da posição de Tillich, ver sua *Systematic Theology* em três volumes (Nisbet, 1953-64). O volume I esboça sua abordagem. Ver também abaixo, págs. 127-133.
25. J. A. T. Robinson, *Honest to God*, págs. 21-22, 29-83. Ver também abaixo, pág. 137.
26. *The Christian Faith*, pág. 39.
27. *Systematic Theology*, I, pág. 148.
28. *Honest to God*, págs. 71, 73.
29. *The Christian Faith*, pág. 459; *Systematic Theology*, II, págs. 196-203; *Honest to God*, págs. 78-79.
30. Cf. supra, pág. 80 com *Systematic Theology*, II, págs. 136-159, 174-190; *Honest to God*, págs. 75-83.
31. Ver abaixo, pág. 101.
32. Cf. Eduard Zeller, *David Friedrich Strauss*, trad. ing. 1874, pág. 33.
33. Uma antologia muito útil de escritos idealistas é contida em A. C. Ewing, ed., *The Idealist Tradition, from Berkeley to Blanshard* (Allen and Unwin, 1958).
34. Ver supra, págs. 46-47.
35. Ver supra, págs. 63-64, 67
36. *Werke*, I, pág. 434.
37. Ver supra, pág. 15.
38. No seu sentido geral, a teosofia denota uma variedade de panteísmo que a tudo abrange e o misticismo natural em que se alega que o divino é intuitivamente conhecido. O ensino muito complexo de Boehme (1575-1624) parece ser uma tentativa de combinar o cristianismo com o panteísmo.
39. Trad. ing. por J. B. Baillie (Allen and Unwin, (1910) 1931[2]).
40. Trad. ing. por W. H. Johnston e L. G. Struthers, 2 vols. (Allen and Unwin, 1929).
41. Trad. ing. por G. E. Mueller (Nova York, 1959).
42. Trad. ing. por J. Sibree (1861, reimpressa Dover Publications, Nova York, 1956).
43. Trad. ing. por E. S. Haldane e F. H. Simpson, 3 vols. (Routledge, 1892-96).

44. Trad. ing. por E. B. Spiers e J. Burdon Sanderson, 3 vols. (1895, reimpressa por Routledge and Kegan Paul, 1962).
45. Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary* (Weidenfeld and Nicolson, 1965), pág. 64. A observação é uma repetição daquela do próprio Hegel. A obra de Kaufmann é a melhor antologia de Hegel e introdução a ele.
46. *On Christianity: Early Theological Writings.* Trad. ing. por T. M. Knox com introdução por R. Kroner (Chicago, 1948; Harper, Nova York, 1961).
47. *The Phenomenology of the Mind,* pág. 86. Pode ser ressaltado que a palavra *ciência* nas duas últimas frases é *Wissenschaft* em Alemão, que denota não meramente as ciências naturais como também o conhecimento sistematizado de modo geral. A paravra *reino (Reich)* na última frase é melhor traduzida *domínio.*
48. J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (Allen and Unwin, 1958), pág. 70.
49. *The Philosophy of History,* pág. 104.
50. *The Philosophy of Religion,* II, pág. 327.
51. Ibid., II, págs. 327-8.
52. Ibid., III, págs. 74ss. Ver mais, abaixo, pág. 112, n. 104.
53. Ver abaixo, págs. 101, 104.
54. Para extratos das suas críticas, ver Ewing, *The Idealist Tradition,* págs. 289-316.
55. Ibid., pág. 312.
56. *Studies in Hegelian Cosmology* (Macmillan, 1901), pág. 250.
57. A versão mais conveniente é a brochura da Fontana, *The Journals of Sören Kierkegaard,* selecionados, editados e traduzidos por Alexander Dru (1958). É baseada na versão maior, também produzida por Dru, publicada por OUP com o mesmo título (1938, 1959[3]). Estas foram suplementadas ainda mais por *The Last Years: Journals 1853-1855,* editados e traduzidos por Ronald Gregor Smith (Collins, 1955). A não ser no caso de declaração em contrário, as referências aqui são à brochura.
58. Em 1841 entregou sua dissertação de mestrado, *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates,* trad. ing. por Lee M. Capel (Collins, 1966) que também contém ataques contra Hegel.
59. *Journals,* págs. 39ss.
60. *Johannes Climacus or, De Omnibus Dubitandum Est* (1842), trad. ing. T. H. Croxall (Black, 1958): *Either Or: A Fragment of Life edited by Victor Eremita,* trad. ing., 2 vols. por D. F. e L. M. Swenson e W. Lowrie (Princeton, 1944).
61. Trad. ing. por D. F. Swenson, revisada por H. V. Hong, com introdução e comentário por N. Thulstrup (Princeton, 1962).
62. Trad. ing. por D. F. Swenson e W. Lowrie (Princeton, (1941) 1963 [7]).
63. Trad. ing. por W. Lowrie (1941, Doubleday, Nova York, 1954).
64. Trad. ing. por W. Lowrie (Princeton, 1944).
65. *Journals,* pág. 44.
66. Ibid., págs. 137ss.
67. Trad. ing. por D. Steere (Fontana, 1961).
68. Trad. ing. por H. e E. Hong (Collins, 1962).
69. Trad. ing. por W. Lowrie (1940, OUP, Nova York, 1961).
70. *Concluding Unscientific Postscript,* pág. 275.
71. *Journals,* pág. 187.
72. "Ora, como as ciências ajudarão? Simplesmente não, de modo algum e de nenhuma maneira. Reduzem tudo à observação calma e objetiva — com o resultado de que a liberdade fica sendo alguma coisa inexplicável. Cientificamente, Spinoza é o único que é consistente" (ibid., pág. 188). Ver supra, págs. 40-42.
73. Ibid., pág. 189.
74. Ibid., pág. 190.
75. Ibid., pág. 184.
76. Ver supra, págs. 59ss.

77. *Journals,* págs. 185-6.
78. *Philosophical Fragments,* pág. 130.
79. "O que faz a diferença na vida não é aquilo que é dito, mas como é dito. Quanto ao "que", a mesma coisa já foi dita talvez muitas vezes antes — e assim é verdadeiro o antigo ditado: nada há de novo debaixo do sol, o antigo ditado que é sempre novo . . ." (*Journals,* pág. 190).
80. Ibid., pág. 97.
81. Cf. João 20:30-31; Atos 2:22-24; 4:33; Romanos 1:4; 1 Coríntios 15:4ss., 14, etc. Para mais discussão da fé e do seu objeto com referência a Kierkegaard e a teologia moderna, ver *Karl Barth and the Christian Message,* de minha autoria, págs. 44ss.
82. Cf. H. Diem, *Kierkegaard's Dialectic of Existence,* trad. ing. por H. Knight (Oliver & Boyd, 1959), pág. 157.
83. Ver abaixo, págs. 122ss.
84. Cf. C. Bibby, *T. H. Huxley* (Watts, 1959), pág. 60. A palavra é derivada, em última análise, do grego. No seu discurso diante dos atenienses, Paulo falou de um altar dedicado a um Deus Desconhecido *(agnostos theos)* (Atos 17:23). Mas aqui o sentido é algo diferente. Bibby também editou *The Essence of T. H. Huxley* (Macmillan, 1968).
85. Trad. ing. por George Eliot (1854), nova edição com ensaio introdutório por Karl Barth e introdução por H. Richard Niebuhr (Harper, Nova York, 1957).
86. *Preliminary Theses Towards Reform of Philosophy* em *Sämtliche Werke,* editado por W. Bolin e F. Jodl (1903-11) 1959, II, pág. 240.
87. *The Essence of Religion* em *Sämtliche Werke,* VII, pág. 434.
88. *The Essence of Christianity,* pág. 14.
89. Ibid., pág. 207.
90. *Honest to God,* págs. 41, 49-53.
91. "A Filosofia hegeliana é o último apelo, o último esteio racional da teologia" *Preliminary Theses* em *Sämtliche Werke,* II, pág. 239).
92. As edições definitivas das suas obras conjuntas, publicadas em Berlim Oriental e Moscou, ocupam muitos volumes. Para uma edição condensada ver Karl Marx e Frederick Engels, *Selected Works in Two Volumes* (Foreign Languages Publishing House, Moscou, 1950). Há duas edições "Pelican" convenientes de Marx: *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy,* editado por T. B. Bottomore e Maxmilien Rubel (1956, 1965) e *Marx on Economics,* editado por Robert Freedman (1962, 1963). Há uma edição Everyman de *Capital* traduzida por Eden e Cedar Paul, que foi lançada pela primeira vez em 1930. Para Engels, ver W. O. Henderson (ed.), *Engels: Selected Writings* (Pelican, 1967). [Há várias edições em português. V. a série *Os Pensadores,* Ed. Abril].
93. Embora Marx conscientemente se desviasse de Hegel nos seus escritos posteriores, *Capital* contém um certo número de referências apreciativas. Além disto, conforme Jean Hippolite demonstrou nos seus *Études sur Marx et Hegel* (Paris, 1955), o livro *Capital* de Marx retém boa parte da substância do seu hegelianismo anterior, muito embora o vocabulário hegeliano tenha sido deixado de lado.
94. *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844) em Bottomore e Rubel, pág. 85.
95. Ibid., págs. 41-42.
96. *Capital,* pág. 319.
97. Cf. R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism* (*1950, Pelican* 1963), pág. 44
98. *Marx e Engels, Selected Works,* I, pág. 33. Embora fosse impressa em Londres originalmente a obra foi escrita em Alemão. A tradição de Samuel Moore (1888) foi republicada como um "Pelican Book" (1967) com uma introdução completa e crítica por A. J. P. Taylor.
99. Ibid., pág. 50.
100. Ibid., pág. 51.
101. *History of Western Philosophy,* pág. 816.
102. A edição-padrão de Nietzsche em Inglês é *The Complete Works,* editada por Oscar Levy (Allen and Unwin, 18 vols., 1909-13). A edição mais conveniente é a brochura editada por Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche* (The Viking Press, Nova York, 1966 [18]). Sua obra mais

importante *Thus Spoke Zarathustra* está disponível numa edição "Penguin" em brochura, na tradução de R. J. Hollingdale (1961). [V. série *Os Pensadores,* Ed. Abril].

103. Ver abaixo, págs. 141-142.
104. *The Joyful Wisdom,* No. 343, pág. 275. Conforme esta citação realmente sugere, Nietzsche não foi o primeiro a falar da "morte de Deus." O poeta romântico Jean Paul (1762-1825) já tinha soado o dobre fúnebre no seu *Siebenkäs* (1796-97) que continha um "Discurso do Cristo morto do ápice do cosmos: não há Deus". O poeta considera quão solitário e sem significado é o universo sem Deus. G. W. F. Hegel também já tinha falado acerca da morte de Deus na sua obra *Phenomenology of Mind* (1807, 1841 ^{2}, trad. ing., págs. 781ss.). Aqui, porém, o pensamento é que o teísmo tradicional agora está obsoleto, e que deve ceder lugar ao Idealismo Absoluto. É curioso que Hegel reveste seu pensamento na linguagem da teologia cristã, e fala do "evento em que Deus Se esvaziou da Sua Existência Divina através da Sua Encarnação real e sua Morte" (pág. 780). Sobre Hegel, ver supra, págs. 83-86. O pensamento é semelhante àquele de Thomas Altizer hoje (ver abaixo, págs. 142-144.
105. *The Joyful Wisdom,* pág. 364.
106. Ibid., No. 325, pág. 250.
107. Cf. *The Antichrist,* Nos. 15ss. e *Twilight of the Idols,* Nos. 4ss. (Kaufmann, *The Portable Nietzsche,* págs. 515ss. e 581ss.).
108. Trad. ing. em 4 volumes por J. H. Bridges, F. Harrison e outros (1875-77).
109. Trad. ing. por R. Congreve (1858).
110. *Positive Philosophy,* I, pág. 2.
111. Ibid., II, pág. 467.
112. O *Utilitarianism* de Mill apareceu pela primeira vez em *Fraser's Magazine* em 1861. Foi reimpresso numa coletânea conveniente de *Mill's Ethical Writings,* editado por J. B. Schneewind (Collier-Macmillan, 1965).
113. A idéia de que princípios éticos possam ser deduzidos exclusivamente de questões de fato às vezes é referida como sendo a falácia naturalista.
114. Para uma introdução básica ver Charles S. Peirce, *Selected Writings (Values in a Universe of Chance),* editado por Phillip Wiener (1958, Dover, Nova York, 1966).
115. Ibid., pág. 183.
116. Ver abaixo, págs. 119ss, 192.
117. O livro teve uma venda enorme, e já em 1860 tinha passado por onze edições. Foi descoberto mais tarde que o autor era Robert Chambers, o homem que deu seu nome a *Chamber's Encyclopedia.* Não era um cientista profissional, mas, sim,um autor e editor prolífico.
118. O livro continua impresso em Everymans Library. Para sua edição centenária, uma nova introdução foi escrita por W. R. Thompson, F. R. S., Diretor do Instituto de Controle Biológico da Comunidade Britânica, Ottawa.
119. Ver *The Origin of Species,* capítulo IV sobre "Natural Selection; or the Survival of the Fittest" (págs. 80-127).
120. Ibid., págs. 462-3.
121. Cf. R. E. D. Clark, *Darwin: Before and After* (Paternoster Press, 1948), págs. 112-3.
122. *The Relations of Religion and Science,* págs. 117, 122.
123. Cf. N. H. Ridderbos, *Is there a Conflict between Genesis I and Natural Science?* (Eerdmans, Grand Rapids, 1957); Derek Kidner, *Gênesis* (Edições Vida Nova, 1979).
124. *The Origin of Species* (Everyman's Library, 1959), pág. vii.
125. Ibid., pág. xii.
126. Ibid. "Por exemplo, numa certa linhagem pura da mosca caseira, é concebível que aquelas com as asas mais compridas tenham uma vantagem — embora não possa perceber como isto poderia ser demonstrado. Mas não podemos, ao escolher e acasalar aquelas moscas com asas compridas, produzir um aumento progressivo na proporção de moscas com asas compridas, nem um aumento do comprimento das asas."
127. Ibid.
128. Ibid., pág. xxi.

129. Ibid., pág. xxiv.
130. Ver supra, págs. 53-54.
131. Ver supra, págs. 58ss.
132. Trad. ing. por W. Montgomery (Black, (1910) 1954^{3}).
133. Trad. ing., 3 vols. por George Eliot (1846).
134. Trad. ing. com uma introdução por Charles Gore (Everyman's Library, (1927) 1945).
135. Disponível na edição de Everyman's Library, (1908) 1932.
136. Trad. ing. por T. B. Saunders (Williams and Norgate, 1901, reimpresso por Harper Torchbooks).
137. Ibid., pág. 37.
138. Ibid., págs. 51, 144.
139. Ver supra, págs. 58, 60-61, 65-69.
140. Ver supra, págs. 78-80.
141. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (1874), trad. ing. por H. R. Mackintosh e A. B. Macaulay (T. and T. Clark, Edimburgo, 1900), pág. 451.
142. Ibid., pág. 448.
143. *Theologie und Metaphysik* (1881), págs. 9 e 34.
144. Ver supra, págs. 32-37.
145. Trad. ing. (Black, (1914) 1956).
146. *The Quest of the Historical Jesus,* pág. 401.
147. Para o relato do próprio Schweitzer ver *My Life and Thought* (1931), trad. ing. por C. T. Campion (Allen and Unwin, 1933 e edições subseqüentes). O melhor estudo geral de Schweitzer é provavelmente Werner Picht, *Albert Schweitzer: The Man and his Work,* trad. ing. por E. Fitzgerald (Allen and Unwin, 1964).
148. Baur escrevia copiosamente. Uma edição seleta das suas obras, *Ausgewählte Werke,* editada por K. Scholder, está sendo publicada por Friedrich Frommann (Stuttgart, 1963-). *Paul, The Apostle of Jesus Christ,* de Baur, foi traduzido em 2 vols. (Williams and Norgate, 1876 2). O estudo mais recente em Inglês é o de Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur* (Harper and Row, Nova York, 1966).
149. Cf. Hodgson, op. cit. págs. 1-4, 25-26, 58-59, 139-140.
150. Até hoje os estudiosos não têm certeza se Q representa a palavra alemã *Quelle* (= "fonte") ou se foi originalmente escolhida por ser a letra imediatamente após P (sendo que P representa as fontes petrinas, i.é, segundo o ponto de vista que o Evangelho segundo Marcos representa o relato de Pedro).
151. Ver abaixo, págs. 125ss.; cf. págs. 190ss.
152. Para uma história das teorias críticas, ver E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation* (Lutterworth Press, 1955). Para uma reavaliação moderna, ver K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, 1966).
153. Para antologias de escritos anglo-católicos ver O. Chadwick (ed.), *The Mind of the Oxford Movement* (Black, 1960). E. R. Fairweather (ed.), *The Oxford Movement* (OUP, Nova York, 1964).
154. 1864, 9a. edição com resposta a críticos, 1892.
155. Sobre Gore e o anglo-catolicismo ver do presente escritor, "Charles Gore" in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), págs. 341-376.
156. Este documento, juntamente com todos os demais pronunciamentos oficiais católicos de importância, acha-se em Latim em H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Herder), obra esta que está sempre sendo atualizada. Uma tradução em Inglês de muitos dos documentos em Denzinger aparece em *The Church Teaches* (B. Herder Book Co.). Muitos pronunciamentos católicos importantes também aparecem em Inglês e Latim em P. Schaff, *The Creeds of Christendom,* II (Nova York, 1878).
157. Esta tendência parece confirmada pela praxe de chamar Maria de *Co-redentora* e coroada pelo dogma da assunção de Maria definido em 1950 (Denzinger, op. cit., No. 2333; cf. 1978a).
158. Ver supra, págs 20, 24ss.
159. Denzinger, No. 1806.
160. Ver supra, págs. 64-65.

161. Denzinger, Nos. 1817-8
162. Lightfoot recebeu a tarefa de tratar de Paulo. Escreveu comentários sobre *Galatians* (1865), *Philippians* (1868) e *Colossians and Philemon* (1875). Westcott escreveu sobre *John* (1880), *The Epistles of St. John* (1883), *The Epistle to the Hebrews* (1889). *Ephesians*, também por ele, foi publicado postumamente em 1906. Hort produziu somente fragmentos sobre *1 Peter* (1898) e *James* (1909).
163. Depois da morte de Warfield, seus numerosos artigos e estudos foram publicados em 10 volumes com vários nomes por OUP, Nova York (1927-). Destes, *Christology and Criticism* (1929) é especialmente relevante à nossa discussão supra. Mais recentemente a "Presbyterian and Reformed Publishing Company" e outras publicadoras republicaram certos extratos da edição padrão. Estes incluem *Biblical and Theological Studies* (1952) e *The Person and Work of Christ* (1950). Para pormenores doutras obras de Warfield ver págs. 70, 157.
164. Uma de tais exceções foi James Orr que escreveu um livro sobre *David Hume and his Influence on Philosophy and Theology* (T. and T. Clark, Edimburgo, 1903). A obra do mesmo escritor *The Christian View of God and the World as Centring in the Incarnation* (Eliot, Edimburgo, 1893) comparava idéias bíblicas e filosóficas. O ponto de vista mais amplo de Orr pode muito bem ser resultado da sua situação histórica presbiteriana escocesa, com sua ênfase sobre a plenitude da verdade.

A FILOSOFIA E A FÉ NO SÉCULO XX

Antes da Segunda Guerra Mundial, a maioria dos filósofos britânicos da religião ainda estava procurando impedir a maré crescente do ceticismo ao consolidar o baluarte da teologia natural. Dalguma forma ou de outra, era necessário estabelecer a validade de uma interpretação religiosa do mundo e da idéia de um Ser Supremo como preliminar necessário para a introdução da fé cristã. Típica desta abordagem foi uma obra que veio a ser um livro-texto padronizado, *The Philosophy of Religion* (1914) de George Galloway. Galloway definiu a filosofia como sendo uma "reflexão sobre a experiência a fim de apreender seu significado ulterior." [1] Com isto em mente, passou a levar seus leitores num turismo, acompanhado por um guia, da experiência humana, tendo em vista a demonstração de que havia um Fundamento ulterior das coisas, ou Supremo Valor ou Sumo Bem, que dava significado à experiência.[2] Um curso semelhante foi seguido pelo Arcebispo William Temple em vários escritos, que culminaram em *Nature, Man and God* (1934)[3].

Estes dois escritores deviam muita coisa ao idealismo. Ao ler ambos, ficamos com a sensação de que, embora a teologia natural seja inadequada por si só, é totalmente necessária à apologética cristã. Tomar posição meramente com base na religião cristã não seria convincente e seria inadequado, senão totalmente desonesto. O cristianismo deveria ser vindicado pela tentativa de achar provas de fora. Tal era o estado de ânimo da teologia filosófica britânica antes da guerra. A maioria dos filósofos profissionais parecem alegremente inconsciente das tentativas de homens tais como Karl Barth no sentido de elaborar uma abordagem baseada na revelação cristã. E se não estavam totalmente inconscientes deste ponto de vista, ele era rejeitado com um dar de ombros paternal e peremptório.[4] Os filósofos da religião parecem ter sido ainda mais oblívios de dois movimentos filosóficos muito diferentes que surgiram na Europa continental aproximadamente no tempo da primeira Guerra Mundial: o Positivismo Lógico e o Existencialismo. O primeiro destes começou a ter impacto na filosofia secular britânica pouco antes da segunda Guerra Mundial, e o segundo deles fez seu impacto principal (embora fosse consideravelmente menor) depois desta guerra. Já em meados da década de 1960, as questões levantadas por estes dois movimentos, juntamente com um reavivamento do ceticismo do século XIX, vieram a dominar as discussões da teologia filosófica. Em certos casos produziram uma disposição de ânimo de desespero quase crônico que levou escritores tais como o Bispo de Woolwich a pleitear o abandono dos conceitos cristãos tradicionais acerca de Deus.[5]

Outros foram ainda mais longe e insistiram que a única salvação da religião acha-se na morte de Deus.

Neste capítulo, examinaremos algumas das tendências mais importantes. Começaremos com o Positivismo Lógico e o movimento de análise lingüística que seguiu no seu rastro. Depois passaremos ao Existencialismo e às tentativas de declarar a teologia em termos existencialistas. Depois disto, examinaremos o novo radicalismo de Bonhoeffer, *Honest to God,* e a escola da Morte de Deus. Finalmente, examinaremos alguns dos pontos de vista que não se enquadram em qualquer destas categorias, mas que, nalguns casos, oferecem abordagens mais positivas à filosofia e à fé cristã.

I. O POSITIVISMO LÓGICO E A ANÁLISE LINGÜÍSTICA

O Positivismo Lógico

O positivismo lógico foi um movimento anti-metafísico na filosofia. (A palavra *foi* aparece deliberadamente, pois embora o movimento tenha feito uma profunda impressão sobre a filosofia moderna, já não existe como tal hoje.). Tinha duas raízes geográficas,[6] sendo que uma foi inglesa e a outra, vienense. A raiz inglesa foi o ceticismo empírico de David Hume no século XVIII.[7] A outra foi consideravelmente mais recente. Desenvolveu-se entre um grupo de estudantes e professores da Universidade de Viena, que mais tarde haveria de adquirir certa fama como o Círculo de Viena. Muitos deles eram cientistas, e todos eram céticos quanto ao idealismo que se estabelecera como a ortodoxia filosófica das universidades alemãs.[8] O que se desejava era uma filosofia moderna e científica que varreria para o esquecimento os pseudo-problemas da metafísica. Já em 1907 os membros do grupo começaram a reunir-se nos cafés locais em encontros informais. Mas foi somente quando Moritz Schlick (1882-1936) ficou sendo catedrático de filosofia em Viena em 1922 que o grupo adquiriu qualquer semelhança de nítida liderança e coesão.[9] Outra figura de relevância que, embora fosse um austríaco, não tinha associação direta com o grupo mas que compartilhava da mesma abordagem inicial dele, foi Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Wittgenstein passou boa parte da sua vida na Inglaterra, primeiramente como estudante pesquisador da aeronáutica em Manchester, e depois como filósofo em Cambridge. Seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921)[10] é considerado uma das grandes obras seminais da filosofia moderna.

O movimento foi ganhando terreno em ritmo firme, mas foi somente quando A.J. Ayer publicou sua obra *Language, Truth and Logic* (1936)[11] que um impacto foi feito sobre o público filosófico mais geral da Inglaterra. Num só golpe, Ayer definiu as implicações do positivismo lógico, declarou guerra aberta e total contra a metafísica e a teologia, e ganhou a reputação de *enfant terrible* da filosofia de Oxford. Ao mesmo tempo, Ayer (que tinha passado algum tempo em Viena nos estudos filosóficos pós-graduados) sentiu-se obrigado a abrandar o rigor do ensino original do Círculo de Viena.

A arma principal dos positivistas lógicos era o Princípio da Verificação. Empregavam-no nos seus esforços para distinguir entre as declarações genuínas e falsas. Ora, o propósito principal da linguagem é fazer declarações acerca do mundo e comunicar experiências. Na sua busca de uma abordagem científica ao conhecimento, os positivistas lógicos acreditavam que tinham achado no Princípio da Verificação um instrumento para filtrar declarações genuinamente fatuais daquelas que pareciam ser fatuais, mas que realmente não o eram. O modo de descobrir qual é qual é perguntar como qualquer determinada declaração pode ser averiguada. O significado e a verdadeira natureza de uma declaração é revelada por seu método de verificação ou falta dela.[12] Os positivistas lógicos alegavam que suas declarações tinham significado e eram genuínas se pudessem ser averiguadas de um modo comparável com o modo pelo qual as hipóteses científicas são testadas pela experiência pública.

A.J. Ayer expressou o caso da seguinte maneira: "Podemos dizer que uma frase é fatualmente significante para uma determinada pessoa se, e somente se, ela sabe como averiguar a proposição que a frase pretende exprimir — ou seja, se sabe quais observações a levariam, em certas condições, a aceitar a proposição como sendo verdadeira, ou rejeitá-la como sendo falsa. Se, do outro lado, a suposta proposição é de tal caráter que a suposição da sua veracidade ou falsidade é consistente com qualquer suposição a respeito da natureza da sua experiência futura, então, no que diz respeito a esta pessoa, é, se não for uma tautologia, uma mera pseudo-proposição. A frase que a expressa talvez tenha relevância emotiva para ela; mas não tem relevância literal."[13]

Daqui a um momento, voltaremos para as noções da tautologia e da relevância emotiva. Antes disto, porém, vale a pena parar a fim de notar como Ayer encarava a operação do princípio. Admitia que era necessário fazer uma distinção entre "verificabilidade prática" e "verificabilidade em princípio"[14] Havia muitas coisas que eram relevantes sem, porém, terem sido absolutamente verificadas. Por exemplo, na época em que Ayer estava escrevendo, não havia meios de saber se havia montanhas do outro lado da lua. Mas a pergunta acerca da existência ou não-existência delas ainda fazia sentido. Um dia, meios poderiam ser elaborados para decobrir isto. Destarte, Ayer Admitia que a idéia era "verificável em princípio", pois alguém poderia dizer que tipo de experiência pudesse ser relevante para averiguar a veracidade da declaração.

Havia, também, outros tipos de declarações que Ayer queria reconhecer como relevantes, mas que não eram verificáveis de modo absoluto. Entre elas há as leis científicas e generalizações tais como "o arsênico é venenoso." Uma declaração tal como esta não pode ser declarada verificada no sentido mais rigoroso até que cada mínima quantidade de arsênico no mundo tivesse sido testada. Outro tipo de declaração que Ayer reconhecia como relevante mas que não passava pelos testes do Círculo de Viena são as declarações históricas. A pessoa não poderia voltar para o passado e observar os eventos por si mesma. Insistir, porém, por causa disto, que todas as declarações acerca do passado não têm sentido é patentemente absurdo. Desta maneira, Ayer adotou o que chamava do sentido "fraco" da averiguação.[15]

Havia, também, outra categoria bem diferente de declarações que eram reconhecidas como sendo relevantes. Estas eram as tautologias ou declarações analíticas.[16] Não eram declarações de fatos, no entanto, mas meramente definições locais. A veracidade delas não dependia de se havia algo observável que confirmasse ou negasse a respectiva declaração. Destarte, dizer que a mesma superfície não pode ser vermelha em todas as suas partes e azul em todas as partes ao mesmo tempo meramente expressa uma verdade lógica. Meramente repete a mesma idéia em palavras diferentes ou declara uma definição sem dizer se havia alguma coisa na realidade que correspondesse a ela. A declaração que demos como exemplo nada diz acerca de qualquer superfície específica. É verdadeira somente dentro do contexto da definição lógica. É puramente hipotética.

Agora voltamo-nos ao objetivo do exercício inteiro. Este, devemos ressaltar, não era testar a *veracidade* das declarações. Aquela era, afinal das contas, o dever da apropriada disciplina acadêmica. Pelo contrário, era para testar se as declarações eram significativas ou não. Era como uma audição preliminar para resolver se um argumento poderia ser elaborado como uma declaração específica a ser encaminhada para a apropriada disciplina acadêmica como assunto para a investigação genuína. Desta maneira, era possível fazer uma distinção entre questões genuinas dignas da investigação, e pseudo-problemas que tinham surgido inteiramente através de um abuso da linguagem. Isto nos leva à verdadeira trituração. Ayer e seus colegas vienenses, pois, acreditavam que o Princípio da Verificação não tinha meramente acabado com algumas poucas teorias e proposiçoes estranhas. Tinha explodido totalmente a totalidade da metafísica[17] e da teologia e boa parte da ética ainda por cima.[18]

Falar, portanto, acerca de qualquer coisa por cima do mundo físico e além dele era, segundo alegavam, excluído pelo Princípio da Verificação. Reconhecidamente, falar acerca da existência de Deus parecia, à primeira vista, uma asseveração fatual. Mas Deus não podia ser visto, tocado, nem sequer cheirado. Quando as pessoas dizem que Deus faz isto ou aquilo, o que realmente observam não é Deus, de modo algum, mas, sim, alguma ocorrência física ou evento que envolve os seres humanos. Deus não é termo de explicação científica. A pessoa simplesmente não pode levar a efeito experiências científicas com Deus. Gramaticamente, talvez faça bom sentido dizer que Deus me falou, assim como nos contos de fadas faz bom sentido gramatical dizer que um unicórnio falou à princesa. Mas embora as pessoas reconheçam que esta última declaração é obviamente um tipo de tautologia que é verídica somente no contexto do faz-de-conta, deixaram de reconhecer que a primeira declaração não tem base fatual tampouco. A totalidade da teologia e da filosofia metafísica são erros gigantescos de categoria que surgiram através do abuso da linguagem. As pessoas caíram na arapuca de acreditarem que, porque as palavras existem, deve haver alguma realidade que corresponde a elas. Os positivistas lógicos alegavam que, porque não era possível averiguar a linguagem acerca de Deus, da alma e da imortalidade, ou não tinha significado, ou significava algo bem diferente daquilo que quem falava queria dizer.

Muitas declarações que são comumente consideradas fatuais realmente são (segundo esta teoria) declarações *emotivas* disfarçadas. [19] Nada dizem acerca de coisa alguma que é objetivamente verdadeira; são, pelo contrário, testemunhas às simpatias e antipatias particulares de quem fala (ou aquelas que gostaria de propagar) e às convenções da sociedade. Destarte, uma declaração tal como "É errado furtar" significa (uma vez devidamente processada) nada mais do que "Não aprovo o furto" ou "Se todos furtassem, a sociedade seria subvertida". Escrevendo quase vinte anos depois de Ayer, R.B. Braithwaite argumentou que "o emprego primário de asseverações religiosas é anunciar a lealdade a um grupo de princípios morais." [20] Destarte, dizer que "Deus é amor" não é realmente asseverar coisa alguma acerca de um ser transcendente. O significado essencial destas palavras é anunciar a "intenção de quem fala de seguir um modo agapeístico de vida." [21]

Tudo isto nos leva muito além do empirismo, positivismo e ateísmo à moda antiga. Ao passo que estes últimos asseveraram que eram falsas as grandes questões teológicas e metafísicas, o positivismo lógico argumenta que não fazem sentido, porque as suas questões não são questões verdadeiras de modo algum. Se tiverem algum significado, não é aquele que parecem ter ao pé da letra. Quando são reduzidos ao resíduo sólido, os pronunciamentos teológicos não lidam com realidades transcendentes de modo algum. Realmente são declarações veladas de política, que expressam nossas atitudes particulares e talvez anunciem nossa intenção de comportar-nos desta ou daquela maneira.

A reação

O programa ousado e agressivo dos positivistas tinha atrativos óbvios para a mente moderna. Mas o momento de triunfo revelou-se o começo do colapso. Justamente quando os positivistas lógicos estavam prontos para varrer tudo diante deles, descobriram que sua própria arma principal estava sendo virada contra eles. As pessoas começavam a perguntar se o próprio Princípio da Verificação tinha sido verificado. Claramente não pretendia ser uma tautologia. Doutra forma, não poderia cumprir sua função exaltada de testar todas as declarações fatuais. Do outro lado, era igualmente claro que este próprio Princípio não tinha sido averiguado por experiências controladas. E dificilmente poderia ser averiguado, pois as pessoas achavam sentido em todos os tipos de declarações descaradamente metafísicas e teológicas. Em bem poucos casos os fiéis estavam dispostos a aceitar o tipo

de significado que o jovem Ayer e (mais tarde) o mais idoso Braithwaite [22] queriam atribuir às declarações teológicas e morais. Independentemente de se eram verdadeiras ou não, ainda era possível alegar que queriam dizer alguma coisa.

Não é sem interesse notar que o Professor Ayer, escrevendo em 1959, reconheceu a validade desta objeção. [23] Está insatisfeito com a sugestão promovida por Wittgenstein [24] de que o critério é um ítem de metafísica e um *contra-senso* útil. Se é um contra-senso, não pode ser útil. Reconhece que "O Círculo de Viena tendia a deixar desapercebida esta dificuldade," mas conclui: "Parece-me razoavelmente claro que o que realmente estavam fazendo era adotar o princípio da verificação como uma convenção." [25]

Reconhecer isto é recuar da ofensiva para a defensiva. O princípio talvez funcione para certos tipos de declarações fatuais *descritivas*, mas não pode ser usado como uma cama de Procrusto dentro da qual todas as demais coisas devam ser forçadas a encaixar-se. Tudo quanto demonstra é que na realidade há varios tipos de declarações, inclusive declarações teológicas e metafísicas, que não se classificam na mesma categoria. A tarefa, portanto, não é rejeitá-las como disparate sem mais nem menos, mas, sim, examinar como são usadas e o que querem dizer.

A despeito dos seus defeitos, o Positivismo Lógico estabeleceu novas tendências na filosofia britânica. Desde a guerra, a análise lógica e lingüística tem sido quase que sua preocupação exclusiva. E até relativamente recentemente, a alegação de Ayer, de que a tarefa da filosofia não era procurar princípios originais mas, sim, analisar a função e a posição da linguagem, [26] tem sido aceita quase sem questioná-la. Reconhecia-se, pois, que no passado muitos falsos problemas tinham sido gerados através do uso incorreto da linguagem, e que a clarificação era uma função importante da filosofia.

Um dos filósofos mais eminentes de Oxford depois da guerra (embora não devesse nada de especial a Wittgenstein ou Ayer) foi o falecido J.L. Austin, que se dedicava à análise da linguagem. Entendia que a tarefa dos filósofos era compilar um tipo de catálogo de todas as funções possíveis das palavras. Dedicava seus esforços a uma análise incansável da maneira em que as palavras são usadas. Ele mesmo publicou pouca coisa durante sua vida, mas suas preleções sobre *Sense and Sensibilia* [27] dão uma idéia razoável de quais eram os objetivos e os métodos da filosofia, segundo o modo de ele considerá-los. Embora as preocupações analíticas tenham dominado a filosofia britânica, há sinais de que alguns filósofos estão inquietos diante da preocupação quase exclusiva com elas, e que já chegou a hora dos filósofos aquilatarem seu valor e suas limitações. Este conceito aparece, por exemplo, no simpósio *Clarity is Not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, editado por H.D. Lewis. [28] Devemos, porém, deixar nosso relato da filosofia contemporânea para examinar agora parte do trabalho que tem sido feito no que diz respeito à posição e à função da linguagem religiosa, como resposta ao desafio secular.

A linguagem religiosa

Nestes últimos anos, os filósofos da religião têm dedicado grande parcela de pensamento à linguagem religiosa. Discussões sugestivas apareceram em vários livros. [29] Não procuraremos elaborar aqui uma filosofia completa da linguagem e o papel que desempenha na experiência cristã. Talvez, porém, seja útil notar algumas das questões que foram levantadas.

Conforme dissemos antes, ao discutirmos Aquino, [30] a verdade da linguagem acerca de Deus não é uma verdade rigorosa e literal. Quando falamos acerca de Deus, temos de empregar palavras que são aplicáveis em primeira instância a coisas finitas e a pessoas que existem no espaço e no tempo. Deus, porém, não é um objeto no espaço e no tempo. Destarte, quando chamamos Deus de nosso *Pai*, estamos empregando a palavra num sentido algo especial. A palavra *pai* normalmente denota um homem que trouxe um ou

mais filhos ao mundo mediante a procriação natural. Pode ser visto e tocado. Mas Deus não é assim. Deus não é um Pai no mesmo sentido físico.

Toda a linguagem que empregamos acerca de Deus apresenta dificuldades semelhantes. Quando dizemos que Ele *ama, fala* ou *age* desta ou daquela maneira, estamos empregando linguagem num sentido especial. Quando, pois, examinamos mais de perto estas atividades diferentes, em nenhuma delas realmente vemos Deus como um indivíduo realizando uma ação. O que vemos são seres humanos e eventos humanos que, por algum motivo, resolvemos descrever desta maneira um pouco estranha. O que realmente queremos dizer quando empregamos a linguagem desta maneira? E como pode ser justificado este uso?

Uma queixa freqüente do filósofo agnóstico é que as pessoas religiosas continuam a fazer declarações a despeito dos fatos. Ainda insistem que Deus é amor a despeito das inúmeras tragédias acerca das quais ficamos sabendo mediante a TV e os jornais. Há realmente significado em dizer que Deus cuida do mundo? Quando o crente faz esta alegação, parece que está fazendo uma asseveração fatual. Mas depois perguntamos: Alguém já viu a Deus? O que se diz de crianças que morrem de fome e de doenças incuráveis? Um pai humano ficaria frenético na tentativa de ajudar seu filho aflito, mas não conseguimos ver quaisquer esforços sobrenaturais óbvios neste sentido. O crente talvez responda que Deus é espiritual e invisível; que Deus confiou os assuntos do mundo nas mãos dos homens; e que o céu é mais importante do que a terra. Neste ínterim, sua asseveração que era aparentemente fatual encolheu-se consideravelmente. Qualificou de tal maneira sua asseveração inicial que parece que ela vai sofrer a morte de mil qualificações.[31] O agnóstico começa a perguntar a si mesmo se as asseverações religiosas são compatíveis com qualquer estado de coisas. Se forem, talvez tenham relevância emotiva para quem fala, mas não são, realmente, declarações fatuais de modo algum.

Uma maneira de abordar este problema é empregar a técnica da falsificação. Trata-se de perguntar se há quaisquer circunstâncias das quais se pode conceber que demonstrariam que a respectiva declaração é inverídica. É como um processo de eliminação. Se alguém disser: "Joana é uma boa cozinheira,"[32] e o assado quente que serve para o almoço de domngo for duro, a versão fria do mesmo incomestível na segunda-feira, e as "oferendas" servidas no decurso do restante da semana não forem muito melhores, seríamos tentados a pensar que a declaração original não tinha significado (ou que fossem pelo menos, um modo indireto de expressar devoção a Joana). Se quem falou continuar a fazer a declaração, mas reconhecer que os pratos servidos por enquanto não substanciam a alegação, a declaração está bem no caminho de sofrer a morte de mil qualificações. Se, porém, algum teste pudesse ser planejado que fizesse a pessoa que falou retirar sua declaração caso o teste não for passado, então, pelo menos, demonstraria que a declaração significa alguma coisa. Ajudaria a definir seu significado. Destarte, se Joana finalmente conseguisse cozer um ovo de modo satisfatório a todos, demonstraria que a declaração original tinha pelo menos algum sentido. Além disto, daria alguma idéia de como deve ser entendida, mesmo se (neste caso) seu valor venal fosse bem diferente ao seu valor facial.

Voltando para nosso primeiro exemplo. Quando os cristãos dizem que Deus é amor, a despeito de tudo quanto vemos e ouvimos em derredor, talvez pareça àquele que está de fora que a declaração não tem significado fatual. Parece que está sendo usada independentemente daquilo que realmente acontece no mundo. A declaração poderia ser comprovada falsa? Os crentes podem especificar quaisquer circunstâncias concebíveis que tornariam inverídica sua asseveração? A resposta é "sim". Seria falsa se o sofrimento nunca revelasse ser uma benção disfarçada. Seria falsa se a adversidade nunca fosse um meio de achar um significado mais profundo na vida. Seria falsa se as pessoas não tivessem experiência de um propósito superior que Deus opera na sua vida. Seria falsa se a

adversidade nunca oferecesse aos outros a oportunidade de serviço e de abnegação. Seria falsa se Deus tivesse destinado todos os homens à condenação e não tivesse enviado Seu Filho para redimí-los. Sem dúvida, estas respostas dão origem a outras perguntas que, por sua vez, requerem explicação. Mas também ajudam a demonstrar não somente como seria possível comprovar a falsidade da declaração; ajudam a definir precisamente o seu significado.

Um estudioso que trabalhou consideravelmente na questão do uso e do significado da linguagem religiosa é Ian T. Ramsey. Sugeriu que uma das maneiras segundo as quais a linguagem funciona é como um *modelo* operacional. Um modelo é uma representação dalguma outra coisa, que nos capacita a entender a coisa que representa. No contexto da linguagem religiosa, um *modelo* é "uma situação que é familiar a todos nós, e que pode ser usado para alcançarmos uma outra situação que não nos é tão familiar; uma situação que, sem o modelo, não reconheceríamos tão facilmente."[33] Tais *modelos* freqüentemente estão acompanhados por *qualificadores*, conforme o nome dado pelo Bispo Ramsey. Este último é "uma diretriz que determina uma maneira especial de desenvolver aquelas situações dos 'modelos'."[34]

Destarte, quando dizemos que Deus é "infinitamente sábio", a palavra *sábio* dá o nome à situação do modelo. O qualificador *infinitamente* indica a maneira segundo a qual deve ser entendida. O menino da terceira série é "dificilmente sábio"; o monitor da sexta série é "um pouco sábio"; o universitário é "certamente sábio"; o catedrático (espera-se) é "muito sábio". Mas o qualificador *infinitamente* não indica meramente que a sabedoria de Deus é uma versão aumentada daquela do homem. "Preside sobre a seqüência, reúne-a e completa-a."[35] Talvez não possamos conceber exatamente o que está envolvido na declaração de que Deus é "infinitamente sábio". O caso é tal que não podemos ver a Deus como Ele é em Si. O *modelo*, porém, nos oferece um indício para entender seu significado e o *qualificador* nos lembra de que não devemos entender o indício de modo rigorosamente literal.

Varios escritores já chamaram a atenção ao caráter simbólico da linguagem.[36] Palavras, declarações e as figuras mentais que evocam são como símbolos que representam outra coisa através dos quais a mente encontra aquele objeto, evento ou pessoa. Basicamente, símbolos têm dois aspectos. Há a matéria simbólica, a palavra, o quadro, a figura ou sinal, e aquilo que indica. Tratar a matéria simbólica, independentemente, à parte daquilo que representa, é perder a totalidade do sentido. Os símbolos genuínos não são simplesmente figuras avulsas. Apresentam um veículo através do qual possamos participar da realidade que representa. Quando João Batista disse: "Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!"[37] estava empregando simbolismo. Nem os ouvintes originais nem os leitores da Bíblia hoje imaginam que estivesse falando acerca de um animal lanoso com quatro patas. Mas aqueles que sabem alguma coisa acerca do mundo de pensamentos do Antigo Testamento e que tiveram experiência cristã sabem que o símbolo combina com sua experiência e lhe dá sentido. O caso é tal que é impossível descrevê-lo em termos diretos e literais. Nem se deve empregar o símbolo com a exclusão doutros. Precisa ser complementado por muitos outros, tais quais o Bom Pastor, a Luz do Mundo, o Pão da Vida, a Videira verdadeira. Mas estes símbolos, cada um da sua própria maneira, lançam luz e significado sobre a experiência daqueles que procuram saber seu significado. Através deles, a mente capta um elemento da realidade que doutra forma seria inacessível.

Ao dizer isto, é importante notar dois aspectos adicionais. Um deles diz respeito à matéria do discurso teológico; o outro diz respeito àqueles que o empregam.

Com base naquilo que foi dito até aqui, deve ficar aparente que a linguagem religiosa nunca é literalmente verdadeira. Sempre é figurada. É como uma parábola no sentido de possuir um duplo sentido. Alguma coisa é relatada em termos terrestres, mas seu verdadeiro significado fica além destes. Se quer ter alguma relevância deve, conforme indicou

Aquino, ser analógica.[38] Declarações religiosas nunca são totalmente iguais ao seu ponto de referência, nem totalmente diferentes dele. Se têm alguma veracidade, deve haver alguma semelhança genuína.

Uma objeção levantada contra este ponto, diz que nunca podemos ficar fora do discurso analógico e comparar nossas declarações simbólicas com a realidade que alegam que representam. Mesmo quando procuramos descrever uma determinada analogia, temos de usar outra com esta finalidade. Mas esta objeção é muito menos danificante do que parece à primeira vista. Uma coisa, pois, é dizer que nunca vemos o ponto de referência da analogia confome é em si mesmo. É coisa diferente dizer que nunca o vemos de modo algum. A primeira destas declarações é verídica no que diz respeito a esta vida; mas a segunda não é. Para o crente, as analogias que emprega podem ser vindicadas porque focalizaram sua experiência de Deus. São válidas porque lançam luz sobre a vida, não somente sobre sua própria vida mas também sobre aquelas dos seus colegas crentes.

Assim chegamos ao segundo aspecto. É que a significância, ou falta dela, de qualquer símbolo ou declaração religioso não depende inteiramente da própria declaração. Depende também, de quem fala e quem escuta. Quem fala pode estar usando a linguagem de um modo exato ou geralmente compreensível, ou não. A culpa aqui não é inerente ao discurso teológico mas, sim, ao falador individual. Mas a não ser que a experiência do ouvinte estiver também suficientemente ampla e em harmonia com o que está sendo dito, forçosamente deixará de seguir o argumento. Sua mente ficará inevitavelmente encalhada nalgum aspecto da matéria simbólica, e não prosseguirá para a realidade que esta representa. Noutras palavras, terá cometido um erro de categoria não menos grave do que aquele em que os crentes caem, segundo as acusações dos analistas agnósticos. A culpa não se acha na impropriedade do discurso, mas, sim, na escassez da experiência do próprio crítico.

É impossível, dentro do escopo deste estudo, prosseguir mais com esta questão. Basta dizer que as diferentes abordagens à linguagem religiosa aqui mencionadas não são necessariamente alternativas mutuamente exclusivas. Muito menos subvertem necessariamente alternativas mutuamente exclusivas. Muito menos subvertem necessariamente a autoridade da Bíblia. Pelo contrário, ajudam, segundo suas diferentes maneiras, a atingir uma compreensão mais profunda do fenômeno rico e complexo da linguagem e, destarte, também da natureza da nossa experiência com Deus. Seria muito ruim um movimento que não trouxesse bem para ninguém e, como muitas outras heresias e ataques contra a fé cristã, o Positivismo Lógico e a filosofia moderna talvez ainda venham a ser o meio de indicar aos cristãos o caminho para um entendimento mais profundo dos caminhos de Deus.

II O EXISTENCIALISMO

Pano de fundo e caráter

Nestes últimos vinte e cinco anos ou mais, a filosofia britânica tem sido dominada pelo Positivismo Lógico e sua seqüela, a análise lingüística. O existencialismo continua sendo — a despeito das traduções de obras dos filósofos existencialistas e do interesse evidenciado em certos círculos teológicos[39] — um movimento característico da Europa continental. Talvez, porém, fosse mais perto da verdade dizer que o existencialismo é um daqueles --ismos que não é tanto um movimento com um programa mais ou menos em comum, quanto uma tendência ou atitude. Há existencialistas que são ateus, e há existencialistas que são cristãos professos. Há existencialistas que negam ser possível elaborar um sistema filosófico, e há aqueles que fazem o oposto. O existencialismo brotou na Alemanha depois da primeira Guerra Mundial; floresceu na França imediatamente após a segunda.[40]

O existencialismo tem sido definido como uma tentativa de filosofar do ponto de vista do ator mais do que, como era tradicional do ponto de vista do espectador imparcial.[41] Ou, outra vez: "Diz-se que uma proposição ou uma verdade é *existencial* quando não posso apreendê-la ou dar assentimento a ela do ponto de vista de um mero espectador mas, sim, somente com base na minha existência total."[42] O termo Existencialismo deriva da palavra alemã *Existenzphilosophie*. Na conversa diária dizemos que pessoas e objetos existem. No contexto do existencialismo, porém, a palavra *existência* adquiriu um significado mais especializado. Não se preocupa tanto com o fato de que esta ou aquela pessoa ou coisa está ali, quanto com o fato de que, como seres humanos, temos vidas para serem vividas.

Vale apena repetir o resumo de H.B. Acton: "A palavra, pois, é empregada para enfatizar a declaração de que cada pessoa individualmente é sem igual em termos de qualquer sistema metafísico ou científico; que é um ser que escolhe, bem como um ser que pensa ou contempla; que é livre e que, por ser livre, sofre; e que, visto que seu futuro depende parcialmente das suas escolhas livres, não é inteiramente predizível. Há sugestões também, neste uso especial, que a existência é alguma coisa genuína ou autêntica em contraste com a insinceridade, que o homem que meramente contempla o mundo está deixando de realizar os atos de escolha que sua situação exige. Percorrendo todas estas sugestões diferentes embora conexas, há a idéia fundamental de que cada pessoa existe e escolhe, no tempo, e que somente tem uma quantidade limitada de tempo à sua disposição, dentro do qual pode fazer as decisões que são tão importantes para ela. O tempo está curto; há decisões urgentes a serem tomadas; estamos livres para fazê-las, mas o pensamento de quanto depende da nossa decisão faz da nossa liberdade uma fonte de angústia, porque não podemos saber com qualquer certeza o que será de nós."[43]

A árvore genealógica do existencialismo contemporâneo freqüentemente (e com razão) é seguida de volta até o escritor dinamarquês Sören Kierkegaard,[44] que passou sua vida atacando sistemas filosóficos grandiosos e atracando-se com os problemas da existência humana. Outro escritor que pode com justiça ser numerado entre os patriarcas do existencialismo é o novelista russo Feodor Dostoievsky (1821-81), cujos escritos revelam seu desencantamento pessoal com o humanismo racionalista. Para ele, o universo não fazia sentido; sua ordem aparente era enganadora. O indivíduo é lançado neste mundo inóspito onde trava uma batalha perdida pela sobrevivência. Temas semelhantes também foram sondados pelo filósofo alemão Nietzsche,[45] cujos escritos diziam respeito aos problemas da existência humana que eram inevitavelmente levantados pela suposição de que Deus morrera.

O existencialismo, conforme veremos daqui a poucos momentos também conseguiu penetrar os escritos de certos teólogos. Mas também produziu uma descendência militante atéia. Um dos mais famosos entre os existencialistas ateus é o novelista, dramaturgo e filósofo francês, Jean-Paul Sartre (nasc. 1905). Como Kierkegaard, Sartre está protestando contra sistemas. Acredita, também, que não há autoridades externas que nos foram dadas objetivamente. Mas embora Kierkegaard se preocupasse com a existência cristã, Sartre se preocupa com as plenas implicações do ateísmo para a existência pessoal. Diferentemente dos pensadores seculares franceses dos fins do século XIX que refugavam a idéia de Deus mas que desejavam manter a moralidade cristã, Sartre insiste que o ateu verdadeiro não pode trapacear desta maneira. Deve ser consistente até às últimas conseqüências. Dostoievsky escreveu, certa vez: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido." É este, conforme Sartre insiste, o ponto de partida do existencialismo.[46] O homem é jogado no mundo e deixado ali. Quer goste, quer não, deve viver por conta própria. Deve elaborar seus próprios valores. Não pode evitar fazer escolhas. Até mesmo quando procura adiar

uma escolha, o próprio adiamento é um ato de escolha. E tudo quanto escolhe contribui para torná-lo o tipo de pessoa que está chegando a ser. A natureza do homem nunca está fixa em qualquer tempo. É sempre o produto daquilo que faz, que pensa e que escolhe. E, o tempo todo, estão dependuradas sobre ele a perspectiva da morte e as ansiedades que são parte integrante da sua existência solitária. O homem tem razão em prosseguir em busca de ideais altaneiros, mas a morte zomba de tudo e, no fim, transforma tudo em nada.

Boa parte dos escritos de Sartre é dedicada a descrever e analisar as reações humanas. Mas também escreveu um tratado enorme: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (1943).[37] É um tipo de edifício metafísico erigido em alicerces existencialistas. Outro filósofo existencialista que se dedicou à edificação de um sistema é o pensador alemão Martin Heidegger (nas. 1889), cuja obra magna é chamada *Being and Time* (1927). [48] Aqui, vê o homem preso nos processos da história e da sociedade, predeterminado porém livre, e livre porém escravizado. Uma parte muito grande da vida de todos os dias realmente é uma fuga da existência autêntica do homem. Heidegger conclama os homens a concretizar seu destino, a reconhecer sua liberdade mesmo diante da inevitabilidade da morte.

O existencialismo é parcialmente um movimento de protesto contra a sociedade moderna, massificada. A organização da indústria, da tecnologia, da política e da burocracia tende a estrangular os pensamentos e as ações dos indivíduos, e cultivar a mediocridade conformista. Existencialistas diferentes, no entanto, têm reagido de modos diferentes aos problemas da sociedade. Alguns favorecem um reavivamento do humanismo. Durante algum tempo no começo da década de 1930, Heidegger apoiava os Socialistas Nacionais. Sartre já faz muito tempo tem sido um colaborador dos marxistas. Mas sua ênfase à liberdade individual o freia antes de chegar à rígida determinação marxista.

De certas maneiras, os existencialistas na Europa continental fazem com que seus colegas filósofos britânicos contemporâneos pareçam um pouco triviais. A preocupação daqueles para com a vida é muito mais impressionante do que as minúcias da análise linguística. Quando, porém, procuramos ler os tratados mais especulativos de Sartre e Heidegger, não é difícil perceber a razão de ser da acusação dos analistas de que estes filósofos estão brincando com palavras. Quando falam acerca da Existência e do Nada como se fossem entidades substanciais, certamente parece que estão culpados (conforme sugeriu A.J. Ayer) de um abuso sistemático do verbo "ser". As análises existenciais das reações das pessoas freqüentemente oferecem introspecções reveladoras do comportamento humano. Mas os sistemas metafísicos dos existencialistas não parecem mais sólidos e duradouros do que aqueles dos idealistas que visaram substituir.

Para alguém que não é partidário das premissas existencialistas, a distinção entre a existência *autêntica* e *inautêntica* parece um pouco curiosa. Se o mundo for irracional, e se não houver valores objetivos, como pode um jogo de bingo parecer menos autêntico do que escutar Beethoven? Preferir um ao outro é puramente uma questão de gosto pessoal. Falar em transcender sua própria existência por meio de reconhecer sua própria finidade talvez seja muito bom para algumas pessoas. Mas não é mais autêntico do que passar todos os fins de tarde na taverna. A vida é igualmente destituída de sentido de razão de ser duma maneira ou doutra. O existencialismo ateu é uma tentativa heróica no sentido de filosofar acerca da vida com a pressuposição de não existir Deus. Se removermos esta premissa, e acreditarmos que Deus existe, e que Ele Se torna conhecido aos homens, então a maior parte deste filosofar fica sendo um exercício de futilidade. O que sobra é certo número de introspecções e atitudes que podem ser agudas e relevantes, ou não.

Há vários teólogos que, nas suas diferentes maneiras, têm sido classificados como existencialistas. Entre eles, há o russo Nicolai Berdyaev (1874-1948), que começou como cético com tendências marxistas, mas que voltou à Igreja Ortodoxa e, desde 1922, viveu como emigrado em Paris. Berdyaev era um escritor profuso, mas a falta de espaço não permite aqui um exame detalhado do seu pensamento. Aqueles que se interessam não podem fazer melhor do que começar com *Christian Existentialism: A Berdyaev Anthology*. [49] Neste ínterim, devemos voltar nossa atenção a dois escritores que têm exercido consideravelmente mais influência sobre o pensamento ocidental, Rudolf Bultmann e Paul Tillich.

Bultmann

Ninguém, quer concorde com ele, quer não, pode negar a influência enorme que Rudolf Bultmann tem tido sobre os estudos neotestamentários no decurso dos últimos cinqüenta anos, especialmente na Europa Ocidental. Talvez possa ser descrito como o equivalente a F.C. Baur no século XX. [50] Da sua própria maneira, não é nada menos cético quanto ao valor histórico dos escritos bíblicos. Mas o lugar que o idealismo ocupava no pensamento de Baur é preenchido pelo existencialismo no pensamento de Bultmann.

Bultmann nasceu em 1884. Estudou e ensinou em várias universidades alemãs antes de ficar sendo catedrático de estudos neotestamentários em Marburg em 1921, cargo este que ocupou até sua aposentadoria em 1951.É possível detectar certas fases no seu ponto de vista. Mas, no caso de Bultmann, não se trata de uma etapa começar onde outra termina, mas, sim, de um desenvolvimento cumulativo.

Já cerca dos tempos da primeira Guerra Mundial, Bultmann era um dos pioneiros da crítica da forma. Talvez o termo alemão *Formgeschichte* (literalmente *história da forma*) expresse melhor as técnicas e a atitude que aqui estão envolvidas. Os críticos da forma endossavam a crítica documentária do século XIX, [51] mas sustentavam que não era suficiente. Acreditavam que os Evangelhos deviam ser analisados ainda mais, nas várias formas que a igreja primitiva lhes deu antes de serem registrados por escrito. Estas formas, conforme acredita Bultmann, não nos informam propriamente o que Jesus realmente disse e fez, mas, sim, aquilo que a igreja primitiva acreditava acerca dEle. Muitas destas formas foram consciente ou inconscientemente inventadas por cristãos de diferentes pontos de vistas para servir suas próprias necessidades didáticas ou polêmicas. Quando Bultmann devidamente completou sua análise, o resultado é que não sabemos quase nada acerca do Jesus histórico, mas uma tremenda quantidade de informações acerca das crenças da igreja primitiva. Bultmann elaborou sua abordagem numa obra que passou por numerosas edições desde a data da sua primeira publicação, *The History of the Synoptic Tradition* (1921).[52]

Em 1926, Bultmann publicou um livrinho chamado *Jesus*.[53] Já aqui interpreta o evangelho em termos existenciais. O que importa não é alguma coisa que Jesus fez objetivamente fora de nós e por nós. Nem sequer há uma coisa tal como uma palavra objetiva de Deus. Jesus é um pregador da Palavra, que conclama os homens à decisão e, assim, nos capacita a "interpretar nossa própria existência".[54] A verdade emerge nesta resposta subjetiva.

Em 1941, os estudos neotestamentários seguiram uma nova direção quando Bultmann fez circular em folhas mimeografadas entre um pequeno grupo de amigos seu ensaio sobre "O Novo Testamento e a Mitologia." [55] Teólogos liberais anteriores tinham alegado que certos eventos no Novo Testamento, tais como o nascimento virginal, o túmulo vazio, a ressurreição e a ascensão de Jesus, eram míticos. O argumento de Bultmann era que a mitologia não era confinada simplesmente a ítens isolados; a totalidade do gênio distinto e

das formas de pensamento do Novo Testamento era mítica. A totalidade da idéia pré-científica de um universo em três andares: o céu, a terra e o inferno, povoado com poderes espirituais, da necessidade da expiação para o homem, do sobrenatural que irrompia neste mundo, era mito derivado do gnosticismo pré-cristão de um lado, e do judaísmo do outro lado. Bultmann argumentava que estas idéias eram inaceitáveis ao homem moderno, e que apresentavam uma barreira desnecessária ao evangelho. Acrescentou, porém: "O propósito verdadeiro do mito não é apresentar um quadro objetivo do mundo conforme ele é, mas, sim, expressar o modo do homem entender a si mesmo no mundo em que habita."[56] O que é necessário é a demitização da mensagem cristã, a remoção e a reinterpretação dos mitos que causam ofensa, de tal modo que o evangelho possa ser apresentado na sua pureza. Quando isto tem sido feito, o resultado é que a Queda não tem nada a ver com Adão. É essencialmente um retrato da "auto-asseveração" do homem.[57] A expiação mencionada em passagens tais como I João 4: 10; Romanos 8: 32; João 3: 16 e Gálatas 1:4; 2:19-20 não deve ser considerada um evento objetivo realizado por Cristo. É um "ato de Deus através do qual o homem se torna capaz da dedicação de si mesmo, capaz de ter fé e amor, da sua vida autêntica."[58]

O ensino de Bultmann combina um ceticismo radical com um existencialismo pouco diluído. As posições esboçadas aqui foram elaboradas com mais detalhes numa série de obras maiores.[59] Mas permanecem essencialmente as mesmas. Não podemos saber *como* era Jesus; sabemos, apenas, *que* viveu e morreu.[60] Mas isto não importa. "A própria ressurreição não é um evento da história passada. . . Mas o problema histórico tem pouca relevância com a crença cristã na ressurreição. O evento histórico do surto da fé da Páscoa, pois, significa para nós aquilo que significava para os primeiros discípulos — a saber: a auto-manifestação do Senhor ressurreto, o ato de Deus em que o evento redentor da cruz é completado."[61] Quando, porém, perguntamos qual é o evento redentor do qual Bultmann fala, a resposta parece ser que é "uma oportunidade para entendermos a nós mesmos." A fé é aquilo que "é a única coisa que pode iluminar nosso entendimento de nós mesmos."[62] É o meio de concretizar nossa "vida autêntica" de "dedicação de nós mesmos."[63] Bultmann não fica encabulado, de modo algum, pela alegação dos seus críticos de que está reformulando o evangelho em termos do existencialismo de Heidegger. Pelo contrário, procura virar a mesa ao alegar que seus críticos "estão cegando seus olhos ao problema real, que é que os filósofos estão dizendo a mesma coisa que o Novo Testamento, e o dizem de modo bem independente."[64]

Tudo isto levanta numerosas questões que não podem ser examinadas detalhadamente neste estudo. Mas este tanto pode ser dito: embora Bultmann ainda desfrute de considerável voga tanto na Europa continental quanto nos círculos anglo-americanos, há aqueles entre seus próprios estudantes que pensam que foi longe demais no seu ceticismo e no seu esposamento do existencialismo. Alguns deles embarcaram naquilo que veio a ser chamado a nova busca do Jesus histórico.[65] Há, também, aqueles que questionam a validade da crítica da forma como técnica para entender o Novo Testamento.[66] A alegação de Bultmann de que os cristãos primitivos estavam tão preocupados com suas experiências da ressurreição que não tinham o mínimo interesse nos atos e palavras de Jesus é incrível. Mas não é menos incrível do que a alegação adicional de que, mais tarde, sentiam-se livres para inventar episódios e compor ditos mediante os quais construíram uma vida fictícia de Jesus. Tudo isto coloca grandes pontos de interrogação na inteligência e integridade deles, que Bultmann levianamente coloca de lado. Nenhum estudioso sério hoje questionaria a influência que o ponto de vista, alvos e situação do próprio historiador exercem sobre sua escolha de matéria e o modo de ele usá-la. Mas isto é muito diferente de dizer que a escolha e a apresentação que os Evangelistas fizeram da sua matéria não tem relacionamento com aquilo que realmente ocorreu. As próprias técnicas de Bultmann como historiador em *The History of the Synoptic Tradition* devem ser estudadas em primeira mão para se acreditar que ele as tenha usado mesmo. Se for possível entender que um evento ou um dito não é autêntico, independentemente de quão inverossímil seja a explicação rebuscada, Bultmann garante que chegará lá.

O modo de Bultmann tratar do mito é igualmente aberto a dúvidas.[67] Dá grande valor à alegação de que o conceito neotestamentário de Cristo foi emprestado da mitologia gnóstica. Apesar disto, todas as evidências em prol de mitos gnósticos acerca de um redentor provêm de fontes pós-cristãs. Indica, na realidade, que é provavel que os gnósticos derivassem seus ensinos a partir do cristianismo. Além disto, está longe de ser claro de que os escritores bíblicos pensavam num universo literalmente com três andares. O pensamento deles pode ter sido précopernicano e pictórico. Mas isto não é necessariamente a mesma coisa que ser literal e mítico. Nem sequer é evidente que o evangelho pode ser reduzido a termos existencialistas sem sobrar nada. É verdade que há muitas passagens na Bíblia que repentinamente colocam o leitor face a face consigo mesmo e que perguntam acerca do significado da existência. E há momentos em que Bultmann fala com eloqüência e entendimento sobre as escolhas diante do homem e sua necessidade de dedicar-se. Mas nunca fica realmente claro a que Bultmann nos convida a dedicar-nos. Tão freqüentemente parece ser a confiança cega numa mensagem que o próprio Bultmann tem se esforçado consideravelmente para demonstrar não ser digna de confiança. Para Bultmann, a ressurreição de Cristo "é totalmente inconcebível" como um fato histórico. Fala de "ressurreição de um cadáver" como um incrível "evento mítico."[68] Mesmo assim, desde o primeiro momento, o cristianismo baseava-se neste evento. Conforme Paulo escreveu à igreja em Corinto: "E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a vossa fé."[69] É somente mediante um ato muito curioso de duplicidade de pensamento que Bultmann pode fazer da pregação da cruz e da ressurreição de Jesus o meio para nosso auto-entendimento e o caminho para a existência autêntica. E apesar disto, por mais que a Bíblia talvez precise de interpretação e reformulação em termos modernos, é impossível reduzir aquilo que diz acerca do céu, do inferno, do juízo, da expiação e da salvação a uma simples questão de auto-compreensão humana, uma nova receptividade para com a vida. Além disto, o modo existencialista de falar, e as idéias que estão querendo impingir freqüentemente são muito mais difíceis até mesmo para os inteligentes e cultos do que o texto da própria Bíblia.

Tudo isto levanta a questão vital da abordagem e, juntamente com ela, do relacionamento entre a filosofia e a fé. Para expressar a situação nos seus termos mais simples e nítidos, Bultmann argumenta que devemos abordar a fé cristã à luz do nosso entendimento geral do mundo, e interpretá-la de acordo com nossa filosofia básica da vida. Isto significa que, na prática, Bultmann força o Novo Testamento no molde do ceticismo racionalista, temperado pelo existencialismo. Qualquer coisa que deixa de encaixar-se é ou removida, ou reinterpretada de modo que se harmonize, por mais forçado que seja o resultado.

Ora, não se pode negar que trazemos para cada experiência nova as nossas experiências existentes e nossas atitudes gerais para com a vida. Surge a pergunta: se, quando encontramos alguma coisa nova e diferente, devemos modificar nossos pontos de vista existentes, ou invalidar por meio de explicações dentro da nossa filosofia preconcebida a coisa nova. Bultmann optou pela segunda alternativa. Ao fazer assim, dá a impressão de desejar estar em dia com as coisas, com toda a sua conversa a respeito de reformular a mensagem cristã em termos que satisfarão as exisgências de ciência e da filosofia

modernas. Na realidade, sua obra é uma notável exibição de uma mente fechada e de uma recusa persistente no sentido de examinar empiricamente os dados do Novo Testamento. Não se quer negar com isto que Bultmann trabalhou muito na análise dos ensinos bíblicos. Mas de fio a pavio, suas idéias preconcebidas o forçam a atribuir ao texto do Novo Testamento interpretações que já tinha derivado do seu racionalismo e existencialismo, ao invés de escutar a interpretação que os próprios dados levam consigo.

Logo de início, fizemos uma comparação entre Bultmann e F.C. Baur. Talvez daqui a cem anos Bultmann, também, será uma curiosidade acadêmica tanto quanto Baur já é hoje. Mas as questões que Bultmann suscita são questões muito mais amplas do que a obra de um só homem específico. Em última análise, é uma questão de método teológico e filosófico. E isto suscita questões que os estudiosos têm começado a levar a sério somente nestas últimas poucas décadas.

Tillich

Outro pensador cujo nome está associado com o existencialismo (embora de modo bem diferente) é Paul Tillich. O nome dele é um daqueles que parece possuir uma aura intelectual embutida. E isto não é inteiramente sem justificativa, pois Tillich, que nasceu em 1886 e que morreu em 1965, teve duas carreiras acadêmicas longas e destacadas.

Nasceu na Prússia Oriental e passou os anos da sua juventude na fronteira entre a vida da cidade e a do campo. Nos anos posteriores, isto levou Tillich a pensar que sua vida estava sendo sempre passada em situações de fronteiras, onde se encontravam diferentes culturas e pontos de vista. Interpreta seu pensamento como sendo o produto de tais entreveros perpétuos, culturais, sociais e intelectuais.[70] Depois de um Ph. D. em Breslau em 1911, a Licenciatura em Halle no ano seguinte, e serviço militar como capelão na primeira Guerra Mundial, Tillich entrou numa carreira de magistério que o levou às universidades de Berlim, Marburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt. Era um período marcado por um interesse profundo na filosófia, especialmente o idealismo alemão. [71] Mas durante estes anos Tillich ficava sempre mais interessado no socialismo religioso e no existencialismo. Esta primeira carreira foi abruptamente terminada pelo advento de Adolf Hitler.

No ano de 1933 Tillich (agora com quarenta e sete anos) lançou-se na sua segunda carreira. Graças a Reinhold Niebuhr, obteve uma posição no Seminário Teológico "Union", em Nova York. Finalmente, tornou-se catedrático integral ali, ensinando a teologia filosófica. Em 1940 tornou-se cidadão norte-americano, e ao aposentar-se do seu cargo no Seminário "Union" em 1954, ficou sendo um Catedrático Universitário em Harvard. Era uma distinção outorgada somente a personalidades acadêmicas de destaque, e lhe dava o direito de dar preleções em qualquer matéria que escolhesse sem ter responsabilidades adminstrativas nem cursos com provas finais.

No decurso dos anos, Tillich colecionou cerca de quinze doutorados, e uma correnteza ininterrupta de livros fluiu da sua pena. Estes abrangem coletâneas de sermões, tais como *The Shaking of Foundations*,[72] *The New Being*[73] e *The Eternal Now*,[74] e ensaios e preleções tais como *The Protestant Era* [75] *The Courage to Be* [76] e *Love, Power and Justice.* [77] Obras póstumas baseadas em gravações em fita incluem *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*[78] e *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*.[79] Mas a grande obra da vida de Tillich, que freqüentemente coincide parcialmente com estas obras menores é sua *Systematic Theology*[80] em três volumes.

Pegar na mão a *Systematic Theology* de Tillich, depois de estudar manuais tradicionais é como acidentalmente entrar numa sala cheia de pinturas de Picasso. Em todos os

lugares, as perspectivas são estranhas. Embora certos aspectos sejam estranhamente familiares, outros se destacam pela sua ausência. Não há quase nenhum texto bíblico. Há poucas referências a teólogos clássicos, e ainda menos a estudiosos contemporâneos. Há, no entanto, muita conversa sobre *ontologia, estruturas* e *concreto*. A obra inteira é mais como a filosofia do que a teologia. E, na realidade, isto é deliberado. Pois a diferença entre as duas, conforme Tillich, é em grande medida uma diferença de perspectiva. As duas se ocupam com a *existência*.[81]

Nas suas tentativas de lidar com os problemas apresentados pela *existência*, os caminhos do filósofo e do teólogo tendem a separar-se em três pontos. (1) Ao passo que o filósofo procura ser imparcial enquanto examina a estrutura da *existência*, o teólogo é "existencial". Considera a *existência* como quem está desesperadamente envolvido — "com a totalidade da sua existência, com sua finitude e sua ansiedade, com suas contradições consigo mesmo e com seu desespero, com as forças saneadoras dentro dele e da sua situação social."[82] (2) Há, também, uma diferença de origens. O filósofo se ocupa com a estrutura da realidade como um todo; procura entender o *logos* ou razão que permeia toda a *existência*. O teólogo não olha para o *logos* de modo geral, mas, sim, para o Logos[83] que Se tornou carne e que é manifestado na vida da igreja. (3) Ao passo que o filósofo lida com a estrutura da *existência* de modo geral (o tempo e o espaço, etc.), o teólogo ocupa com o aspecto humano da *existência*, com os problemas pessoais da vida. Acima de tudo, está ocupado com aquilo que Tillich chama de *a busca por uma "nova existência."*

Mais tarde teremos ocasião de examinar mais de perto alguns destes termos. No interim, é importante sublinhar o fato de que, para Tillich, a teologia nunca é simplesmente uma questão de amontoar textos bíblicos. O evangelho deve ser despojado dos seus não essenciais e transposto em termos que signifiquem alguma coisa para o homem moderno. Destarte, Tillich acha mais significante falar em termos de *existência* do que em termos das palavras e dos atos de Deus que existe acima do mundo e além, mas que irrompe dentro do mundo. Define o objetivo da teologia como sendo "aquilo que nos preocupa em última análise."[84] Como esclarecimento, acrescenta: "Nossa preocupação em última análise é aquilo que determina nossa existência ou não-existência. São teológicas apenas aquelas declarações que tratam do seu objetivo à medida em que podem tornar-se para nós uma questão de existência ou não-existência."[85]

A noção de Deus como *aquilo que nos preocupa em última análise* adquiriu certa fama em segunda mão através de *Honest to God*.[86] Na realidade, recorre a cada passo da *Systematic Theology* de Tillich. Mas talvez receba sua exposição mais notável em *The Shaking of the Foundations*.[87] Se não soubermos o que significa a palavra "Deus" ou o que Tillich quer dizer quando fala de Deus como sendo a "profundidade e base infinita e inexaurível de toda a existência," aconselha-nos a traduzi-la e pensar em Deus em termos da nossa *preocupação em última análise* ou seja, aquilo que levamos a sério sem reservas. Não importa se isto contradiz nossas noções prévias acerca de Deus. Não importa se alegarmos ser ateus. Aqueles que conhecem a *preocupação final* conhecem as profundezas da existência, e aqueles que sabem disto não podem realmente ser ateus. Pois é acerca da *existência* que falamos quando falamos acerca de Deus.

Outros termos que Tillich emprega para Deus são o *ser em si o poder do ser*, e o *fundamento do ser*[88] Para o ponto de vista de Tillich, a convicção de que Deus nem é *uma coisa* nem *um ser* é básica. Deus está além de coisas e de seres; é o *próprio ser*. Se Ele fosse uma coisa ou um ser, seria finito. Até mesmo considerar Deus o ser mais sublime seria reduzí-Lo ao nível de uma criatura. Tillich sustenta que Deus está além das limitações da existência e além do alcance do pensamento conceptual, porque tanto a existência

quanto o pensamento conceptual pertencem ao âmbito do finito, e são limitados no tempo e no espaço. Do outro lado, cada ser finito participa do *ser em si*. Doutra forma, não teria o poder do ser. Simplesmente seria engolido pelo não-ser, ou, realmente, nunca teria emergido do não-ser.[89]

É tão ateísta, insiste Tillich, afirmar a existência de Deus quanto negá-la. Isto porque o *ser-em-si* transcende a existência. Pela mesma razão, é errado procurar comprovar a existência de Deus. Isto porque a existência, com todas as limitações do tempo e do espaço que o próprio termo subentende, pertence somente a seres e coisas, e não ao *ser em si*. É isto que subjaz a rejeição feita por Tillich dos argumentos tradicionais em prol da existência de Deus. [90] A tentativa para achar uma causa prima leva, na melhor das hipóteses, a uma causa adequada para produzir o universo, mas, mesmo assim, da mesma ordem que o universo. Em última análise, tal causa ainda é finita, ao passo que, para Tillich, Deus está além de todas as causas finitas. Mas, embora sejam lógica e teologicamente defeituosos, os argumentos tradicionais pelo menos têm a seguinte vantagem: sentem tanto uma distinção quanto um relacionamento entre o ser finito e o infinito.

Quando Tillich se volta para o assunto do homem e do seu pecado, vê-os em termos de *ser* e *alienação do ser*. Embora relacionados com o ser, vivemos num estado de alienação dele. "O homem está alienado do fundamento do ser, dos demais seres, e dele mesmo."[91] Noutras eras, os homens se preocupavam com a vida eterna e a justificação. Hoje, estas idéias são obsoletas para a maioria das pessoas. Mas a mesma coisa pode ser expressada em termos da alienação do fundamento do nosso ser. E isto, argumenta Tillich, significa mais para o homem do século XX. É a alienação que é responsável pelas tensões da vida moderna. Procuramos esconder de nós mesmos este fato por meio de empreendimentos como a corrida do espaço, o entusiasmo pelo progresso técnico e pelo materialismo. Mas, no final das contas, é questão da alienação do *fundamento do nosso ser*.

Ser e *alienação do ser* reaparecem como as chaves gêmeas à pessoa e obra de Cristo. Cristo, pois, é Aquele em quem a alienação é vencida, e através de quem aqueles que O confessam voltam a ter um relacionamento correto com o *fundamento do seu ser*. Ou, para empregar a frase de Tillich, muitas vezes repetida, *Jesus com o Cristo é o portador do Novo Ser*.

Tudo isto é elaborado em detalhes na segunda metade do segundo volume da *Systematic Theology*. Aqui, podemos notar apenas algumas das facetas mais importantes do pensamento de Tillich. Para Tillich, "a história central do Evangelho" é a confissão que Pedro faz de Cristo (Marcos 8:27-33).[92] De um lado, indica Jesus como o Cristo. Aquele em quem é vencida a alienação. Do outro lado, a advertência de Jesus acerca do sofrimento e da morte indica como a alienação deve ser vencida. O sofrimento e a morte são uma expressão do Novo Ser em Cristo. Conforme Tillich passa a explicar, são "uma conseqüência do conflito inescapável entre as forças da alienação existencial e o portador daquilo mediante o qual a existência é conquistada. Somente por meio de tomar sobre Si o sofrimento e a morte é que Jesus poderia ser o Cristo, porque somente desta maneira poderia participar completamente da existência e conquistar toda força de alienação que procurasse dissolver Sua união com Deus."[93]

A exposição de Tillich de como o homem participa desta conquista da alienação aparece no Volume III da *Systematic Theology*, mas sua abordagem geral é esboçada no fim do Volume II.[94] A regeneração tem pouca coisa em comum com as tentativas evangelísticas de criar reações emocionais no indivíduo. Basicamente, é "o estado de ter sido atraído para dentro da nova realidade manifestada em Jesus como o Cristo."[95] A justificação consiste em sermos aceitos a despeito de nós mesmos. Nada há no homem que capacita

Deus a aceitá-lo. "Deve aceitar que foi aceito; deve aceitar a aceitação."[96] A santificação é o processo mediante o qual o poder do Novo Ser transforma a personalidade e a comunidade tanto dentro quanto fora da igreja.

Esta reinterpretação radical da pessoa e obra de Cristo é, na realidade, o outro lado da moeda da rejeição igualmente radical por Tillich das interpretações ortodoxas dos Evangelhos e da autenticidade deles. Para Tillich, não pode haver tensão alguma entre o amor e a justiça divinos. A expiação não é de modo algum uma satisfação penal, para remover a ira de Deus. Os homens recebem o perdão a despeito da morte de Cristo, não por causa dela.[97] A asseveração que "Deus tornou-Se homem não é uma declaração paradoxal, mas, sim, uma que não faz sentido." [98] Os relatos bíblicos da crucificação são freqüentemente relatórios lendários contraditórios." [99] Embora a ressurreição seja mais do que "a manifestação de um 'espírito' sem corpo" ou "uma intensificação da memória de Jesus," perguntar acerca das moléculas do corpo físico de Jesus é acrescentar ao absurdo a blasfêmia. [100] O ponto de vista que Tillich julga mais adequado aos fatos é aquela que chama de *teoria da restituição:* Jesus é restaurado "à dignidade do Cristo nas mentes dos discípulos." [101]

Este ceticismo é apenas sintomático do argumento de Tillich de que "a tentativa no sentido de dar um alicerce à fé e à teologia cristãs através da pesquisa histórica é um fracasso."[102] Reconhece que derivou esta atitude de Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus* e Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*.[103] Não podemos penetrar através da fé da igreja primitiva e chegar ao Jesus da história. Isto talvez seja consolo frio para o homem comum que deseja saber se aquilo que é relatado na Bíblia realmente aconteceu. Mas nem a pesquisa histórica nem a fé cristã servem para Tillich. "A fé não pode garantir o nome 'Jesus' no que diz respeito Àquele que foi o Cristo. Deve deixar esta questão para as incertezas do nosso conhecimento histórico. Mas o que a fé garante é a transformação fatual da realidade naquela vida pessoal que o Novo Testamento expressa no seu quadro de Jesus como o Cristo."[104] Noutras palavras, o que a fé cristã oferece não são fatos sólidos, mas, sim, certos símbolos através dos quais podemos participar do Novo Ser. O próprio Jesus é um símbolo destes. De Si mesmo, não é nada. O que é relevante é que "permaneceu transparente ao ministério até Sua morte, que foi a manifestação final da Sua transparência."[105] Como tal, Jesus não era nem Deus nem o próprio Novo Ser, mas, sim, o Portador do Novo Ser. Como religião, o cristianismo "nem é defintiivo nem universal." Pelo contrário, é uma testemunha àquilo que é definitivo e universal.[106]

No decurso dos últimos poucos anos, tem havido uma inundação de livros sobre Tillich. Alguns são favoráveis, outros são hostis. Várias obras foram escritas por católicos romanos, e pelo menos uma por um rabino judeu.[107] A obra de Tillich sobre o simbolismo já foi aludida.[108] Contém algumas observações valiosas. Mas seu uso dele em conjunção com a cristologia deixa muito a desejar. O Cristo de Tillich, pois, é pouco mais do que uma figura simbólica sem raízes reais na história. Ficamos com o que o teólogo católico G.H. Tavard descreve como sendo "uma cristologia diluída que talvez seja aceitável a um hindu ou a um budista: podem aceitar tudo na exposição de Tillich, a não ser precisamente o fato de que o próprio Jesus, e nenhum outro, era e é, e sempre será, o Cristo." [109]

Parte da razão para isto é o fato de que Tillich retoma quase o lote inteiro dos conceitos críticos de Albert Schweitzer e Rudolf Bultmann. Estes escritores pouco dependem da fidedignidade histórica do Novo Testamento. Mas parte da razão é o sistema de Tillich, acerca do qual outro escritor recente, Kenneth Hamilton, disse: "Olhar o sistema de Tillich como um todo é ver que é incompatível com o evangelho cristão."[110]

Por mais radical que seja este veredito, há nele grande dose de justiça. Tillich, pois, começa com sua noção do *Ser*, e então passa a forçar o evangelho a encaixar-se numa

cama de Procrusto de idéias preconcebidas, e vai cortando fora qualquer ítem que não se adapta perfeitamente. As conseqüências desastrosas deste método são de ampla projeção.

De um lado, coloca o cristianismo no jugo com uma filosofia dúbia, de valor incerto e de fundamento duvidoso. Tillich tem sido freqüentemente censurado pelos seus críticos por sua frouxidão no manuseio dos seus termos. A *Systematic Theology* nunca demonstra adequadamente que seu conceito do *ser* é válido. O mero fato de que a língua contém a palavra não quer dizer que possamos fazer uma soma total de tudo quanto existe e depois chamá-la de *ser*, como se *ser* fosse uma descrição relevante da soma total ou uma característica tangível que pudesse ser abstraída. Muito menos nos autoriza a falar acerca do *fundamento do ser*, do *poder do ser* e da *alienação do ser* sem mais consideração. Estas idéias, sobre as quais está erigido o edifício inteiro, não são demónstradas mas, sim, tomadas por certas. O resultado é alguma coisa que amiúde quase não se pode distinguir do panteísmo. Certamente é difícil ver com que direito Tillich emprega a palavra *Deus* em qualquer sentido cristão. Dificilmente é trinitariana. Sua idéia não é pessoal em qualquer sentido familiar ou tradicional. É muito mais um poder racional que permeia a tudo, mas não uma pessoa que se comunica e com quem o homem pode entrar em comunhão. O conceito que Tillich tem do *ser* parece mais freqüentemente ser um aspecto do mundo e não de um Deus que existe acima dele e além dele, e que é independente dele. Incluímos Tillich sob o título geral do existencialismo, pois grande porção da sua obra trata de questões de existência. Mas grande parte dela também relembra os conceitos do Espírito Absoluto mantidos no século XIX. Tillich não é um existencialista puro e simples. Estaria mais dentro do assunto descrevê-lo como idealista em vestes de existencialista.

À parte de ser vulnerável como filosofia, o sistema de Tillich não trata com justiça a evidência do Novo Testamento. Tripudia o testemunho bíblico à encarnação, à expiação e à ressurreição de Jesus. A extensão deste desprezo pode ser aquilatada somente quando se compara os ensinos de Tillich, um por um, com a Escritura.

O ensino de Tillich às vezes é representado como uma ponte entre a mensagem cristã e a mente moderna. Mas se estas críticas são válidas, não é tanto um caminho quanto um beco sem saída. Deturpa a mente moderna por meio de impingir-lhe uma filosofia de *ser* à qual poucos pensadores seculares de hoje subscreveriam, e mutila o evangelho. A dificuldade radical acha-se com o método falho de Tillich. Para a teologia, o dado primário é a revelação que Deus fez de Si mesmo em Cristo, testemunhada pelos documentos primários, a Escritura. A própria natureza da fé cristã exige que seja assim.[111] A verdade teológica não é a verdade geral, capaz de ser descoberta por meio de refletir sobre a vida de modo geral. Embora a verdade teológica ilumine a vida em geral, ela só pode ser descoberta na Palavra de Deus. Tillich, no entanto, inverte o processo, e faz da sua versão da verdade geral o teste da revelação. Ao assim fazer, comete um grave engano em dois níveis. No nível religioso, transforma o teísmo cristão numa variedade de panteismo, e como conseqüência, coloca uma idéia amorfa no lugar do Deus vivo.

Este veredito talvez soe estranho àqueles que conhecem Tillich somente através dos seus sermões. Nalguns deles, pois, há passagens de grande penetração que lançam novas luzes sobre temas familiares. Aqui, Tillich freqüentemente fala como se acreditasse que os eventos narrados nas Escrituras realmente aconteceram. No fundo, parece que há dois Tillich. Há Tillich o pregador, que, segundo parece, crê nas passagens bíblicas que expõe. E há Tillich o edificador de um sistema, que esvazia estas mesmas passagens do seu conteúdo original a fim de enchê-las com outra coisa. Conforme observa o Frei Tavard: "Embora se reconheça os muitos conceitos falsos na sua teologia, deve-se também

reconhecer o som inconfundível de dedicação de si mesmo nos seus sermões. Tillich como pregador é infinitamente mais fiel à Palavra do que Tillich o edificador de um sistema."[112]

III O NOVO RADICALISMO

O reavivamento do radicalismo

Falar de um reavivamento do radicalismo talvez seja enganador. O radicalismo mais antigo, do século XIX, talvez tenha ficado moribundo durante os últimos trinta anos ou mais, mas nunca ficou totalmente morto. Depois da primeira Guerra Mundial foi eclipsado por um renovado interesse na teologia bíblica. Isto se devia parcialmente à reação na Europa continental de homens tais como Karl Barth e Emil Brunner às influências do liberalismo. Devia-se, também, parcialmente ao crescente interesse nos estudos bíblicos nos círculos protestantes bem como católicos. Já na década de 1950 houve aqueles que se adiantaram para fazer orações fúnebres sobre o cadáver da teologia liberal. Mesmo assim, também havia observadores mais cautelosos que indicavam que um interesse nos estudos bíblicos não era bem a mesma coisa que aceitar a religião bíblica. Não era de modo algum uma conclusão prévia de que seria apenas uma questão de tempo antes dos dois coincidirem.

A década de 1960 testemunhou um avivamento parcial do radicalismo na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. O termo "parcial" é empregado em sã consciência, porque está longe de ficar claro como o movimento se desenvolverá, nem sequer se pode, de algum modo, ser descrito como um movimento coerente. O que aconteceu é que certo número de livros foi publicado, exigindo uma reformulação do cristianismo em termos que, conforme acham os autores, cumpririam as exigências do pensamento secular. Os autores discordam entre si quanto à natureza exata destes termos. Mas todos eles, até certo ponto, reconhecem sua dívida para com os pensadores da Europa continental. E todos expressam insatisfação com as formas mais tradicionais do cristianismo. Os livros incluem o simpósio de Cambridge, *Soundings*,[113] que seus autores viam como um tipo de equivalente no século XX de *Essays and Reviews*.[114] Nos Estados Unidos havia o livro de Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*[115] e as várias publicações daquilo que pode ser chamado a escola da Morte de Deus. Na Grã-Bretanha, o Professor Ronald Gregor Smith avaliou a situação em *Secular Christianity*.[116] Mas o livro que alcançou mais manchetes foi o do Bispo de Woolwich, *Honest to God*.[117] Foi seguido por várias seqüelas, que implementaram e corrigiram a tese original.[188] Mas dificilmente seria de se esperar que estas provocassem o mesmo grau de agitação.

Como a maioria das formas do radicalismo, o novo radicalismo religioso é um movimento de protesto. Embora indivíduos tenham proposto sugestões, não têm qualquer programa positivo aceito para a teologia, a evangelização, ou a direção da igreja. Pelo contrário, procura registrar uma série de protestos contra outros que têm programa. Até este ponto, é um movimento parasítico. O uso de semelhante termo não faz parte de uma campanha denegridora que substituiria o pensamento cuidadoso pela calúnia. É difícil, porém, achar outra palavra que analisasse de modo igualmente exato o caráter do movimento. É, pois, antes de tudo, um movimento de insatisfação, que deve sua existência àquilo que mais ataca. Mas como acontece com a maioria das coisas, não há fumaça sem fogo, e antes de podermos julgar o valor do remédio receitado pelos novos radicais, é importante diagnosticar corretamente a situação.

Falando como alguém que teve de fazer sua própria peregrinação espiritual da hostilidade e dúvida para a fé cristã, somente posso dizer que tenho boa dose de simpatia com vários dos pontos de partida do novo radicalismo. A ortodoxia é por demais freqüentemente culpada de apresentar o evangelho em termos que fazem com que pareça totalmente remoto da vida moderna. A adoração na igreja e as reuniões evangelísticas estão embebidas num xarope doce da era vitoriana que fazem com que a aceitação ou rejeição do evangelho dependam, não tanto do próprio evangelho mas, sim, dos seus enfeites. Por demais freqüentemente a aceitação do evangelho é identificada com a total retirada do mundo. Ou melhor, está identificada com a não-participação de tão grande parte da vida real, e a falta de interesse por ela, e a reclusão numa existência tipo limbo de pietismo particular. Diante desta situação, os radicais tiveram razão em conclamar as pessoas a repensarem a natureza e as implicações da mensagem cristã.

Os novos radicais, porém, foram muito mais longe de que isto, tanto no seu diagnóstico quanto na sua cura. O fracasso das igrejas quanto a fazer qualquer impacto sério sobre a vasta maioria da população os levou a perguntar se a substância do evangelho e até mesmo nossas idéias de Deus não precisam de ser alteradas. A ciência secular não deixa lugar para Deus e, portanto, alguns destes radicais insistem em que o próprio Deus deva ser alijado para o bem da evangelização. Muitos dos radicais estão profundamente impressionados pelos argumentos de Bultmann em prol da demitização.[119] E, portanto, o evangelho deve ser despojado do sobrenatural e reformulado em termos seculares. Depois de completar isto, os resultados às vezes têm semelhanças marcantes à teoria de Tillich da *existência* e da reconciliação com o *fundamento da nossa existência*.[120] É razoavelmente fácil ver o que os radicais estão atacando. Nem sempre é fácil ver o que estão colocando no seu lugar.

Bonhoeffer

Uma das figuras mais enigmáticas no movimento inteiro é Dietrich Bonhoeffer, que veio a ser quase um tipo de oráculo. Bonhoeffer nasceu em 1906. Seu pai era catedrático de psiquiatria em Berlim, e parecia que o jovem Bonhoeffer estava bem encaminhado para uma carreira de destaque em qualquer profissão que escolhesse. Com vinte e um anos de idade, submeteu uma tese de doutorado sobre a doutrina da igreja, *Sanctorum Communio*.[121] Esta foi seguida por mais uma tese sobre *Act and Being* (1931)[122] que foi submetida para sua "habilitação" como professor universitário em Berlim. Bonhoeffer, no entanto, não seguiu uma carreira estreitamente acadêmica. Aceitou vários pastorados, inclusive um na Inglaterra, ministrando a comunidades luteranas. A eclosão da guerra surpreendeu-o enquanto estava nos Estados Unidos, numa viagem de preleções. Embora fosse um opositor professo de Hitler, optou por sua volta para a Alemanha. Por algum tempo, desfrutou de liberdade limitada, mas foi proibido de proferir preleções em Berlim, de publicar, ou de pregar. Dentre em breve, ficou profundamente comprometido com a resistência, e estava associado com o grupo que fez uma tentativa abortiva contra a vida de Hitler em julho de 1944. O próprio Bonhoeffer já tinha sido preso em abril de 1943. Passou dois anos na prisão e foi enforcado em abril de 1945.

Antes da segunda Guerra Mundial, Bonhoeffer publicou *The Cost of Discipleship*,[123] e proferiu numerosas preleções inéditas.[124] Sua obra mais provocativa, no entanto, foi escrita na prisão na forma de anotações que somente mais tarde foram juntadas por amigos e admiradores. Entre estes escritos estão *Ethics*[125] e as famosas *Letters and Papers from Prison*.[126] O que Bonhoeffer teria feito, se tivesse sobrevivido à guerra, é

difícil dizer. Mesmo assim, são seus pensamentos a esmo, rabiscados na prisão, que têm sido sua contribuição principal ao radicalismo da pós-guerra.

Duas das idéias mais notáveis de Bonhoeffer são aquela do mundo que atingiu a maioridade e aquela do cristianismo sem religião. A primeira não era nova. Kant acreditava que estava no limiar de um mundo assim,[127] embora, na realidade, a despeito dos esforços dele, os homens continuavam a pressupor a existência de Deus, ainda que não prestassem muita atenção a Ele. Sem dúvida, Bonhoeffer estava bem consciente do pronunciamento de Kant. Acreditava, porém, que o mundo moderno já tinha chegado àquela situação. Não queria dizer que o homem moderno estava se comportando de qualquer modo mais maduro do que seus antecessores. Diferentemente destes, porém, estava lançando fora todas as formas de restrições paternais divinas, e não estava prestando atenção a qualquer autoridade fora de si mesmo. Este processo estava em andamento desde a Renascença. Já era hora da igreja enfrentar o fato, e reconhecer que o homem moderno vive *como se Deus não estivesse presente*.

> De um lado, temos o deísmo de Descartes, que sustenta que o mundo é um mecanismo que continua a funcionar sozinho, sem qualquer intervenção da parte de Deus. Do outro lado, há o panteísmo de Spinoza, que identifica Deus com a natureza. Em última análise, Kant é um deísta, Fichte e Hegel são panteístas. Em toda a linha há uma tendência crescente no sentido de asseverar a autonomia do homem e do mundo. . . . Já não há qualquer necessidade de Deus como hipótese de trabalho, seja na moral, na política ou na ciência. Nem sequer há necessidade de semelhante Deus na religião ou na filosofia (Feuerbach). Em nome da honestidade intelectual, estas hipóteses de trabalho devem ser abandonadas ou dispensadas na medida do possível. Um cientista ou físico que procura fornecer edificação é um híbrido.[128]

Até ao presente momento, a igreja tem procurado ganhar as pessoas para o arrependimento e a fé em Cristo na pressuposição que estas aceitavam a existência de Deus e sabiam alguma coisa daquilo que a religião acarretava. Isto não pode ser tomado por certo. Na mente de Bonhoeffer pesava a pergunta: Para onde a igreja vai a partir daqui?

> A totalidade da nossa pregação e teologia cristãs, durante dezenove séculos, é baseada na "premissa religiosa" do homem. O que chamamos de cristianismo sempre tem sido um padrão — talvez um padrão verídico — da religião. Mas se ficar aparente certo dia que esta "premissa" *a priori* simplesmente não existe, mas, sim, foi uma forma histórica e temporária da auto-expressão humana, i.é., se chegarmos à etapa de ficarmos radicalmente sem religião — e penso ser esta a situação já agora, mais ou menos, senão, como é que esta guerra, diferentemente de qualquer guerra antes dela, não está provocando qualquer reação "religiosa"? — o que significa isto para o "cristianismo"?[129]

Bonhoeffer acreditava que devemos repensar nossas noções acerca de Deus.

> A religiosidade do homem leva-o a procurar, na sua aflição, o poder de Deus no mundo: faz uso de Deus como um *Deus ex machina*. A Bíblia, no entanto, dirige sua atenção à fraqueza e ao sofrimento de Deus; somente um Deus sofredor pode ajudar. Dentro deste limite podemos dizer que o processo que descrevemos, mediante o qual o mundo atingiu a maioridade, foi o abandono de um conceito falso de Deus, e o desembaraçar do convés para o Deus da Bíblia, que conquista o tempo e o espaço no mundo mediante Sua fraqueza. Este deve ser o ponto de partida para nossa interpretação "mundana."[130]

Para Bonhoeffer, a vida cristã significava, não o retraimento do mundo mas, sim, o envolvimento total nele. Explica o que quer dizer, uns dias mais tarde (18 de julho de 1944). O cristão, escreve ele, "está desafiado a participar dos sofrimentos de Deus nas mãos de um mundo ímpio."[131]

> Deve, portanto, lançar-se no meio da vida do mundo ímpio, sem procurar cobrir sua impiedade com uma camada fina de religião ou tentar transfigurá-lo. Deve viver uma vida "mundana" e assim participar do sofrimento de Deus. *Pode* viver uma vida mundana como alguém que foi emancipado de todas as religiões e obrigações falsas. Ser um cristão não significa ser religioso dalguma maneira específica, cultivar alguma forma específica de ascetismo (como pecador, penitente ou santo), mas, sim, ser um homem. Não é algum ato religioso que faz com que o cristão seja aquilo que é, mas, sim, a participação no sofrimento de Deus na vida do mundo.[132]

Esta declaração reecoa um tema de Bonhoeffer de antes da guerra, de que não pode haver *graça barata* para o cristão.[133] Embora seja gratuita, a graça não é o livramento de todas as obrigações. É exatamente o oposto. "A graça barata significa a justificação do pecador." Mas a graça custosa é *custosa* porque nos chama a seguir, e é *graça* porque nos chama a seguir *Jesus Cristo*. É custosa porque custa ao homem a sua vida, e é graça porque dá o homem a única vida verdadeira. É custosa porque condena o pecado, e é graça porque justifica o pecador. Acima de tudo, é *custosa* porque custou a Deus a vida do Seu Filho."[134] Deve-se agir à altura de semelhante graça, neste mundo. Levou a um novo conceito da igreja que Bonhoeffer esperava elaborar um dia num livro, mas nunca foi além de um leve esboço. Seu tema final era: "A Igreja é verdadeiramente ela mesma somente quando ela existe em prol da humanidade."[135]

Seria fácil continuar a multiplicar pronunciamentos dignos de citação, provenientes da pena de Bonhoeffer. Aqueles que aqui foram reproduzidos dão alguma idéia da qualidade enigmática e oracular que tem feito deles munição tão útil para os radicais. Em certa ocasião (na mesma primavera de 1944 quando a maioria das suas conjecturas mais radicais foram registradas no papel) Bonhoeffer disse que não pensava que a demitização de Bultmann tivesse ido suficientemente longe.[136] Mas são interessantes as razões que ele deu. Bultmann estava procurando com conceitos mitológicos e era, no fundo, um liberal antiquado que queria fazer separação entre Deus e milagres. Bonhoeffer, do outro lado, quer interpretá-los no seu *sentido não-religioso*.

Bonhoeffer era um radical? Responder a esta pergunta levaria mais tempo e espaço do que temos disponíveis aqui. Mas de modo geral, estou inclinado a pensar que o radicalismo de Bonhoeffer tem sido exagerado. É verdade que seu conceito do Deus sofredor indefeso sugere um novo tipo de deísmo. Como no deísmo antiquado, Deus não chega realmente a fazer qualquer coisa positiva. A diferença acha-se no fato de que Deus vem participar dos acontecimentos e sofre como o restante de nós. É verdade, também, que o Bispo Robinson o reivindicou como um aliado, e *Honest to God* procura dar substância à noção de um cristianismo sem religião.[137] Alguns, porém, daqueles que melhor conheciam a Bonhoeffer estão convictos de que esta idéia foi arrancada fora do contexto da vida e pensamento de Bonhoeffer.[138] Está longe de ficar claro se Bonhoeffer queria abolir o cristianismo organizado. O que ele disse é que a igreja já não pode considerar que certas coisas são feijões contados. Ressaltava aquilo que é ressaltado em cada página dos Evangelhos e dos profetas do Antigo Testamento, que o cristianismo é uma vida para ser vivida. A fé deve ser traduzida em ação, não num sentido estreitamente pietista mas, sim, de uma maneira que influencia todas as repartições da vida. Qual era essa maneira, deixou de explicar. Mas fica claro que não queria abolir a Deus. Muito menos queria identificar Deus com a natureza, o mundo ou a vida. Pelo contrário, queria desembaraçar "o convés para o Deus da Bíblia." Sua fé neste Deus está profundamente gravada em muitas das suas declarações, orações e meditações na prisão.

Nesta última década, Bonhoeffer tem sido transformado em apóstolo do radicalismo e teólogo da moda. Duvida-se que ele teria sentido prazer em qualquer destas posições.

Talvez seja indelicado, mas não ilegítimo, perguntar juntamente com Gerhard Ebeling se Bonhoeffer teria feito o mesmo impacto se tivesse sobrevivido Buchenwald e Flossenburg.[139] Mas talvez o veredito aberto de Karl Barth seja o mais equitativo. No simpósio sobre Bonhoeffer, *World Come of Age*[140] descreve-o (conheceu-o pessoalmente) como "um pensador impulsivo e visionário que era repentinamente arrebatado por uma idéia à qual dava uma forma viva, e depois dalgum tempo, ordenava uma parada (nunca se sabia se era definitiva ou temporária) com algum tipo de ponto final provisório."[141] Mesmo assim, também podia dizer: "Que homem receptivo e rico e, ao mesmo tempo, profundo e perturbado, fica diante de nós — dalguma maneira nos envergonha e nos consola ao mesmo tempo."[142]

Honest to God

Se o radicalismo de Bonhoeffer é um pouco suspeito, não pode haver dúvida alguma acerca daquele do Bispo de Woolwich. Mesmo assim, foi um radicalismo que veio totalmente para o campo aberto apenas relativamente tarde na carreira de Dr. Robinson. Depois da guerra, John Robinson edificou para si mesmo uma reputação sólida como teólogo bíblico com mentalidade independente com obras tais como *The Body: a Study in Pauline Theology* (1952) e *Jesus and his Coming* (1957). Como Deão de Clare College, Cambridge, tinha feito algumas experiências litúrgicas. Embora algumas das suas idéias fossem da tendência liberal, é somente em retrospecto que se pode ver evolver o radicalismo de *Honest to God*.[143] As idéias deste livro atingiram o público em geral pela primeira vez num artigo do jornal domingueiro *The Observer* em 17 de março de 1963, ao qual os publicadores deram a manchete: "Nosso Conceito de Deus Deve Ser Alijado." A intenção do artigo era anunciar a publicação de um pequeno livro de bolso de menos que 150 páginas. Mesmo então, ninguém poderia ter advinhado que acabaria sendo uma das obras teológicas de maior divulgação (à parte da própria Bíblia) de todos os tempos. As vendas mundiais já ultrapassaram um milhão.

Parte da razão disto foi a sua qualidade agradável como leitura. Definia de modo dinâmico para o leitor geral aquilo que até então tinha sido acessível somente para um público teológico mais restrito. Confessadamente, o bispo não disse muita coisa que era nova. Boa parte dele era simples radicalismo do século XIX, atualizado pela linguagem de Bultmann, Tillich e Bonhoeffer, que são tratados como os três sábios da teologia do século XX. A novidade achava-se parcialmente no fato de que aqui havia alguém que juntava os três pela primeira vez e que procurava fazer uma síntese deles,[144] mas mais especialmente no fato de que esta pessoa era um bispo da igreja estabelecida cujo cargo, segundo parecia, dava um peso semi-oficial ao empreendimento inteiro.

Robinson começa a partir da convicção de que a idéia de Deus "lá em cima" (seja física, metafísica ou metaforicamente) está fora da moda, destituída de significado e errada.[145] Boa parte do tempo é dedicada a fazer uma caricatura da idéia e a fazer perguntas retóricas tais como: "Mas suponhamos que tal super-Ser "ali fora" realmente é apenas uma versão sofisticada do Velho lá no céu? Suponhamos que a crença em Deus não significa, e realmente não pode significar, ser persuadido da "existência" dalguma entidade, até mesmo de uma entidade suprema, que talvez exista e talvez não exista, como a vida em Marte."[147] Tudo isto, porém, tem o propósito de preparar o caminho para a pergunta: "O Fim do Teísmo?"[148] e para a resposta a ela, que consiste em idéias tiradas de Tillich, Bultmann e Bonhoeffer.

De Tillich ele obtém a idéia de Deus, não como "uma projeção 'ali fora', um Outro além dos céus, de cuja existência temos de convencer-nos, mas, sim, o Fundamento da nossa própria existência."[149] O leitor singelo talvez sinta que precisa convencer-se, o mesmo tanto, da realidade do Fundamento da sua existência. Dr. Robinson, porém, apressou-se para assegurá-lo ao citar um parágrafo de um sermão de Tillich que explicava que isto significa "sua preocupação final", "aquilo que leva a sério sem quaisquer reservas. . . Porque se sabe que Deus significa profundidade, sabe muito acerca dEle. Você já não se pode chamar de ateu ou descrente. Pois não pode pensar ou dizer: A vida não tem profundidadel A vida é superficial. A própria existência é apenas superfície. Se você pudesse dizer isto com absoluta seriedade, seria um ateu; mas doutra forma, não o é. Aquele que sabe da profundidade sabe acerca de Deus."[150] Este pronunciamento revelou-se um dos centros de temporal no livro. Voltaremos a ele dentro de poucos momentos.

De Bultmann, Dr. Robinson obteve a idéia da demitização.[151] Mas, como Bonhoeffer, sentia que Bultmann não fora suficientemente longe. [152] O que era necessário era o reconhecimento de que o mundo já atingira a maioridade, uma determinação no sentido de rejeitar a idéia de Deus pairando sobre o mundo como um *deus ex machina*, e viver como se Ele não estivesse ali. Devemos elaborar um cristianismo "mundano", sem religião. Pois "Se é que o cristianismo deve sobreviver, sem falar em reconquistar o homem 'secular', não há tempo para perder: deve ser separado deste esquema de pensamento, desta teologia específica, ou *logos* acerca de *theos*, e deve pensar profundamente acerca daquilo que devemos colocar no seu lugar."[153]

O esquema de pensamento aqui referido é o do teísmo, que o bispo define como a crença numa "Pessoa suprema, um sujeito auto-existente de infinita bondade e poder, que entra num relacionamento conosco comparável com aquele entre uma personalidade humana e outra." [155] Em lugar desta idéia tradicional acerca do Deus que é diferente do universo, e acima e além dele, o bispo deseja dizer que "a realidade no seu nível mais profundo de todos é pessoal, que a personalidade é de relevância *final* na constituição do universo, que nos relacionamentos pessoais tocamos no significado final da existência como em nenhum outro lugar".[155] Não fica claro se estas várias cláusulas visam ser complementares ou dizer a mesma coisa em palavras diferentes. É possível que as duas últimas tenham a finalidade de fornecer rotas de escape do aparente panteísmo da primeira. Mas é a interpretação panteística que recebe a ênfase mais forte na elaboração que se segue. Feuerbach é citado com aprovação quando diz que "Fazer da personalidade um predicado de Deus é nada diferente do que declarar que a personalidade é a essência absoluta."[156] A crença em Deus é redefinida como sendo "a confiança, a confiança quase incrível, que entregar-nos ao último grau do amor não é ser finalmente confundido mas, sim, ser 'aceito', que o Amor é o fundamento do nosso ser, para o qual finalmente 'voltamos para casa'."[157] E, conseqüentemente, diz-se que as declarações teológicas "não são uma descrição 'do Ser supremo' mas, sim, uma análise das profundezas dos relacionamento pessoais – ou, melhor, uma análise das profundezas de *toda* a experiência 'interpretada pelo amor'. A teologia, conforme insiste Tillich, diz respeito àquilo que nos preocupa em última análise. Uma declaração é 'teológica' não porque diz respeito a um Ser específico chamado 'Deus', mas sim, porque faz perguntas *definitivas* acerca do significado da existência . . . é dizer que *Deus*, a verdade final e realidade 'na profundeza das coisas', é amor."[158]

Este novo conceito de Deus é a base para o programa do bispo visando uma Nova Reforma. No livro com esse título passa a aplicá-lo a vários assuntos de política e prática eclesiástica. A consideração de tais assuntos, no entanto, está fora do nosso presente escopo. Mesmo assim, vale a pena fazer uma pausa para ver como o bispo prossegue em

Honest to God para aplicá-lo a três aspectos adicionais da crença cristã: a Pessoa de Cristo, o culto, e a ética. Um capítulo inteiro é dedicado a cada um deles.

Ao abordar a Pessoa de Cristo, Dr. Robinson adota a mesma tática de amolecer o terreno por meio de zombaria, caricatura e perguntas retóricas. Toma a precaução de salvaguardar-se ao concordar que o ponto de vista ortodoxo de que Cristo era plenamente humano e plenamente divino "é, dentro da sua própria terminologia, incriticável — excetuando-se que, falando a rigor, não é uma solução do problema mas, sim, uma declaração dele." [159] Dentro em breve, porém, a cautela é jogada aos quatro ventos, e fica imediatamente aparente que o ponto de vista que está sendo proposto não simplesmente atualiza a ortodoxia mas, sim, a condena de fio a pavio. Ou, para sermos mais exatos, o conceito defendido por Dr. Robinson é realmente uma forma moderna de conceitos rejeitados pela igreja primitiva por não se adaptarem aos fatos da Escritura.

Isto porém não desanima o bispo de alegar: "O conceito sobrenaturalista da encarnação nunca pode realmente livrar-se da idéia do príncipe que aparece disfarçado como mendigo. Por mais genuinamente indigente que o mendigo seja, ele *é* um principe, e é aquilo que importa afinal das contas. Mas se a noção inteira de 'um Deus' que 'visita' a terra na pessoa de 'Seu Filho' for tão mítica quanto o príncipe no conta de fadas? Se não houver qualquer domínio 'lá fora' de onde chega o 'Homem do céu'? Se o mito do Natal (a invasão 'deste lado' por aquele outro lado') — nem contraste com a história do Natal (o nascimento do homem Jesus de Nazaré) — precisar ser alijado? Estamos preparados para tal coisa?" [160]

A opção com a qual deixados é realmente uma modificação do ponto de vista liberal, antiquado de Jesus como o homem perfeito que viva perto de Deus, [161] o que por sua vez revivificou as antigas heresias ebionita e adopcionista dos primeiros séculos d.C. Depois de termos excluído a possibilidade de que Jesus era Deus, sobra para nós a alternativa de que Jesus era um homem perfeito que andava perto de Deus. Mas ao passo que os hereges antigos acreditassem que o homem Jesus foi dalguma maneira adotado na Divindade, e que os liberais acreditassem que Jesus era apenas um homem muito bom, Dr. Robinson descreve-O como sendo "uma janela que mostra Deus operando."[162] "Jesus . . . revela Deus por meio de ser totalmente transparente a Ele, exatamente porque é nada 'de si mesmo'."[163] Além disto, aqui temos a chave à expiação. Não tem nada a ver com a idéia "mitológica" de carregar o castigo do pecado humano. [164] Pelo contrário, é "na Sua total entrega de Si mesmo aos outros em amor, revela e descenda o Fundamento da existência humana como sendo o Amor." [165]

Quando se volta ao assunto da oração e da ética, o Bispo Robinson as pronuncia "simplesmente o lado de dentro e de fora da mesma coisa. Realmente, as duas poderiam ser definidas, do ponto de vista cristão, como um encontro com o incondicional no relacionamento pessoal condicionado e incondicional." [166] A oração não é o retraimento deste mundo para dar a si mesmo e sua preocupação Àquele que está além do mundo.[167] A intercessão "pode consistir em simplesmente escutar, quando tomamos mais a sério a qualidade diferente da outra pessoa. [168] De modo semelhante, a ética (da qual a exposição é feita sob o título de "A Nova Moralidade") não deve ser baseada em leis e princípios "derivados 'em segunda mão' de Deus". [169] Nem sequer devemos pensar que são "objetivamente e imutavelmente" dados e "escritos no universo." [170] "Não há nada preceituado — senão o amor." [171] O "único mal intrìnseco é a falta de amor." [172]

Tudo isto leva a um conceito do comportamento que tem sido chamado ética da situação. [172] Não há regras objetivas para a conduta que sempre estão válidas. Não há nenhum sistema coerente. Nunca se pode dizer (conforme o bispo passa a fazer) que o

divórcio sempre é errado. Da mesma forma, nunca se pode dizer (embora o bispo se refreia de dize-lo) que o furto ou, quanto a isto, o assassinato e o adultério sempre são errados. Tudo é relativo à situação. A qualidade certa ou errada de uma ação depende do quanto a pessoa se importa no contexto da situação.

Este conceito das questões morais está, na realidade, em harmonia com seu conceito de Deus. Ostensivamente, é uma tentativa no sentido de cavar até chegar aos princípios básicos. Na prática, é decidido pelas necessidades aparentes do momento passageiro. Não é sem justiça que J. Stafford Wright tenha chamado o ensino do bispo de uma completa "doutrina da situação". A forma que toma, pois, não é decidida por aquilo que Deus revelou de Si mesmo. É formado pelos pontos de vista que, segundo o bispo entende; são aceitáveis a certas pessoas de mentalidade moderna na situação em que as acha.

Poucos livros nos tempos modernos têm provocado um fogo de barragem de comentário e crítica quanto *Honest to God*. Algumas das críticas eram curtas e acerbas como J. I. Packer *Keep Yourselves from Idols.*[174] Uma resposta mais longa de um estudioso da Igreja da Escócia foi a de J.M. Morrison, *Honesty and God.* [175] Muitas das críticas literárias e artigos foram compilados por David Edwards num livro sobre *The Honest to God Debate.* Uma resposta anglo-católica veio da parte de O. Fielding Clarke em *For Christ's Sake.*[176] O Arcebispo de Cantuária (primaz da Igreja Anglicana — Tr.) pessoalmente fez sua parte em *Image Old and New.*[177] Embora repreendesse algumas das acusações do bispo, sua obra deu a aparência geral de procurar por panos quentes numa situação confusa. mas a mais importante de todas as críticas foi escrita pelo filósofo e teólogo anglo-católico, Professor E.L. Mascall, em *The Secularization of Christianity* [178] que lidou não somente com o Bispo Robinson como também com o renascimento do radicalismo em geral.

Depois de termos levado em consideração o entusiasmo fanfarrão do Bispo Robinson e sua queixa válida de que a ortodoxia pode tornar-se estéril e sem sentido, é necessário dizer que uma parte bem grande do seu próprio argumento tem a aparência de um truque de prestidigitação — ou pelo menos de desejar matar dois coelhos com um só golpe. Isto aparece, por exemplo, no seu tratamento da "Nova Moralidade". Deixamos de lado as acusações de que realmente se trata da antiga imoralidade, disfarçada. Há muita coisa na discussão do bispo que volta a focalizar o pronunciamento de Jesus de que o segundo grande mandamento é amar o próximo como a si mesmo. [179] Vê corretamente a necessidade de deixar claras as razões verdadeiras para fazer (ou não fazer) certas coisas. A dificuldade genuína na sua exposição da nova moralidade é sua tentativa de reduzir a ética até à única idéia do amar e de abolir a idéia da responsabilidade a uma autoridade acima das respectivas pessoas e além delas. Na prática, pois, não faz nenhuma destas coisas. Quando diz que não há "nada preceituado — senão o amor," está na realidade trazendo de volta, contrabandeada para dentro do seu esquema, a própria noção da obrigação e uma autoridade externa do tipo que acabou de denunciar. A idéia do amor não leva consigo necessariamente a da obrigação de amar. O mero fato de que outras pessoas existem não significa que devamos amá-las, a não ser que haja alguma autoridade acima de nós e além de nós que nos diz que devemos assim fazer. Na prática, as pessoas reconhecem tal autoridade quando dizem que o furto, o adultério e o assassinato são errados, e que importa-se com outras pessoas é certo. Mas isto, por sua vez, suscita a questão inteira da natureza e *qualidade diferente* desta autoridade que o livro tão assiduamente procura varrer para baixo do tapete. Nem podemos fingir não ver o fato (por mais vigorosamente que ele seja negado em certas áreas) que as pessoas têm consciência da sua responsabilidade diante dAquele que é Autor da sua existência e cujo serviço, segundo Jesus, se constitui no primeiro mandamento. [180]

Devemos deixar de lado aqui os pormenores da questão da base bíblica do conceito ortodoxo da Pessoa de Cristo. [181] Já tem sido dito o suficiente para mostrar que (seja verdadeiro, seja falso) o conceito sustentado pelo bispo não é uma reafirmação da ortodoxia, mas, sim, uma negação aberta dela. Para mais discussão, o leitor é aconselhado a consultar os livros já referidos.

Em última análise, a posição do Bispo Robinson vence ou é vencida de acordo com seu conceito de Deus, e os métodos que emprega para obtê-lo. Seu livro não é o resultado de uma análise cuidadosa dos motivos porque as pessoas têm asseverado sua fé em Cristo. Nem sequer é um exame eficiente das objeções. A nenhuma altura faz a tentativa de vir às mãos com o conceito bíblico da revelação e do testemunho a Deus dado pelos escritores da Escritura. Ao invés disto, começa com uma caricatura da idéia de Deus "lá em cima" embora reconhece que a expressão seja meramente simbólica. No lugar dela, propõe as noções de profundidade, de preocupação definitiva e de Fundamento da existência. Ora, nada há de errado com estes termos por si mesmos. Tudo depende do modo de serem empregados. A profundidade é uma boa metáfora bíblica, e complementa aquela da altura. Os outros dois termos são igualmente bons, e seu valor depende de como são usados. É aqui que a prestidigitação filosófica (ou pensamento confuso) do Dr. Robinson se faz sentir mais uma vez. Se quer dizer que conhecemos a Deus nas profundezas das nossas experiências e nas coisas acerca das quais mais nos importamos, não está dizendo nada mais e nada menos do que a teísta ortodoxo a quem se esforça para ridicularizar. Mas se realmente quer dizer (conforme parece claro) que Deus deve ser identificado com a profundidade e com estas preocupações, que Deus não existe acima delas e além delas, e que" a verdade e realidade finais — 'na profundeza das coisas' é o amor" (seja o que for que ele quer dizer com isto) — então ou é um ateu panteísta ou um panteísta ateu. A palavra "Deus" parece significar que o universo como um todo é pessoal.

É muito duvidoso se semelhante idéia possa cumprir a tarefa de salvar o cristianismo para o consumo popular. Mais dúbias ainda são as bases propostas para tal asseveração. É passível das mesmas objeções que Tillich e o idealismo antiquado.[182] Mas há indicações de que este já não é o atual ponto de vista do bispo. Em *The Honest to God Debate* confessou que equivaler a profundidade e a preocupação definitiva com Deus "é falso. Uma experiência de profundidade traz, na melhor das hipóteses, somente um conhecimento inconsciente de Deus." [183] Passa também a confessar que, na prática, não pode orar ao Fundamento da sua existência. "Diria imediatamente que não oro ao fundamento da minha existência. "Diria imediatamente que não oro ao fundamento da minha existência. Oro a Deus como Pai." [184] Mas se for assim, o que acontece com a ousada hipótese original? Talvez pareça que o bispo esteja travando uma discreta ação de retaguarda, retirando-se, por detrás de tanta cobertura quanto possível, das posições avançadas de *Honest to God.*

Mas se for assim, denunciou seu segredo inteiro. Permanece a necessidade do realismo e da relevância, mas, como o bolo no provérbio inglês, o bispo não pode ficar com seu teísmo e come-lo também. O episódio inteiro parece ter sido um exercício afobado em fazer uma limpeza de primavera. Agora, porém, enquanto a poeira se assenta, tudo parece estar onde estava antes. Só falta o bispo declarar se honestamente quer fazer a caminhada total com *Honest to God* e separar caminhos com o cristianismo, ou voltar para trás. Na sua coletânea de declarações semi-populares entitulada *But That I Cant't Believe* passa bastante tempo ventilando seus ressentimentos pessoais. O que realmente acredita a respeito de Deus fica oculto por detrás de uma cortina de fumaça. Parece que continua avançando sem medir as conseqüências. É, porém, difícil entender como pode honestamente continuar a comportar-se como se as posições em prol das quais estava lutando em *Honest to God* tivessem sido estabelecidas.

A Escola da Morte de Deus

Depois dos fogos de artifício de *Honest to God,* qualquer coisa que o seguisse forçosamente pareceria um anticlímax, mesmo que fosse ainda mais radical. Enquanto, porém, o Bispo de Woolwich estava produzindo seu sucesso escandaloso, havia vários estudiosos nos Estados Unidos — trabalhando independentemente uns dos outros, segundo parece — que desenvolviam o tema da morte de Deus. Entre eles estavam Paul van Buren, que demonstrou suas idéias em *The Secular Meaning of the Gospel* [185]; William Hamilton, que foi um dos primeiros a entrar em campo, com *The New Essence of Christianity* [186] (título este que redespertou lembranças do ateísmo militante de Feuerbach, há mais de um século); e Gabriel Vahanian com *The Death of God: The Culture of Our Post- Christian Era* [187] e *Wait without Idols.* [188] Harvey Cox tocou no assunto em *The Secular City.* [189] Estes foram acompanhados agora pelo prior de uma ordem católica romana holandesa, Robert Adolfs, cujo livro *The Grave of God* [190] foi condenado pelo Principal da sua ordem. Mas o membro do grupo que mais se dedica a uma cruzada é Thomas J.J. Altizer, que fez uma exposição dos seus pontos de vista paradoxais em *The Gospel of Christian Atheism.* [191]

Nos Estados Unidos o movimento foi alcunhado com o credo "Deus está morto e Jesus é Seu Filho." Na realidade, as obras alistadas supra representam uma grande variedade de pontos de vista e uma variedade correspondentemente ampla de caminhos através dos quais foram atingidos. O ensaio de Hamilton é original, e faz sondagens. Vahanian se preocupa com o declínio da crença no mundo ocidental e com a necessidade de haver conceitos novos para substituir os conceitos tradicionais esgotados. A obra de van Buren é, ostensivamente, um trabalho de análise lingüística.

Por algum tempo, van Buren foi um discípulo de Barth, [192] mas alterou seus conceitos à luz das discussões dos analistas lingüísticos britânicos. Sustenta que "Hoje, nem sequer podemos entender a exclamação de Nietzsche de que Deus está morto!' pois se fosse assim como poderíamos sabê-lo? Não, o problema agora é que a *palavra* 'Deus' já morreu." [193] É sujeito a dúvida, no entanto, se esta asseveração em si mesma é relevante. Certamente há milhões de pessoas para as quais a palavra *Deus* não está morta, e para as quais há áreas da vida que não poderiam ser descritas doutra forma senão mediante a introdução da idéia de Deus. Tudo quanto demonstra é que van Buren capitulou diante das falsas antíteses apresentadas por certos filósofos analíticos que alegam ser a palavra *Deus* destituída de significado. As limitações do seu pensamento e da sua leitura são desmascaradas por demais claramente por sua discussão anterior. Mesmo assim, foi o suficiente para compelir van Buren a procurar reduzir o evangelho a termos puramente seculares. Destarte, diz que a doutrina da criação expressa "um conceito afirmativo do mundo dos homens e das coisas" [194] (seja qual for o significado disto). A missão da igreja não é transformar outras pessoas em cristãos nem sequer o homem dizer ao seu próximo porque é "a favor" dele. É o caminho da prática da liberdade, e o caminho do amor no qual o homem acha a si mesmo. [195]

Embora seja possível ver algumas tenuíssimas semelhanças com certos aspectos do cristianismo, é difícil enxergar o que sobrou do evangelho depois de van Buren acabar com ele. O que aconteceu (conforme indicou Professor Mascall [196]) é algo que já tem acontecido repetidas vezes na história da igreja. A fé cristã já se vinculou noutras ocasiões com uma filosofia específica. Aconteceu no passado no caso do platonismo, do aristotelianismo e do idealismo. Raras vezes, porém, tem sido feito de modo tão ingênuo ou com resultados tão infelizes.

Os publicadores britânicos de Altizer alegam que *The Gospel of Christian Atheism* faz com que *Honest to God* pareça ortodoxo. Têm razão, sem dúvida alguma. Mas isto não é

dizer que sua tese é verídica nem que o pensamento por detrás dela é profundo. É uma mixórdia de idéias do século XIX que fica indigesta por causa do jargão esotérico do autor e da sua falta de raciocínio cuidadoso. O leitor recebe, ao invés de uma investigação cuidadosa, uma corrente infinda de alegações sem substanciação e referências aos portentosos pronunciamentos de Nietzsche, Blake e Hegel. Para o leitor não pensar que este escritor está sendo severo demais com aquele autor, talvez queira experimentar sua perícia em decifrar uma frase tal como a seguinte: "Posto que uma epifânia escatológica de Cristo é passível de ocorrer somente em conjunção com uma realização na experiência total do processo quenótico da auto-negação, devemos esperar que essa epifânia ocorra no âmago das trevas, pois somente o triunfo universal do Anticristo pode fornecer uma arena para a manifestação total de Cristo." [197] E depois de o leitor ter conseguido decifrar esta frase, não há falta doutras em qualquer página que queira escolher.

"Epifânia" (assim como "sacralidade", "primordial", "todo o outro estranho" e "encarnação") é uma das palavras-chaves que são deixadas sem explicação nem justificativa. [198] Outra é o termo *Palavra*. Acerca dela, Altizer escreve que "o cristão sempre deve ser receptivo ao poder transfigurador da Palavra Encarnada, sabendo que a Palavra está atuante em renovar todas as coisas, não por meio de chamá-las de volta para sua forma pristina no Princípio, mas, sim, por meio de torná-las novas de modo que possam passar para o Fim." [199] Diz-se, depois, que a teologia é "uma resposta pensada à Palavra que está presente no horizonte da fé." Mas o que é esta Palavra? Aparentemente não é a Segunda Pessoa da Trindade, em quem Altizer não acredita. Poderia ser a versão de Altizer do *Geist* de Hegel? [200] Mas com que base é que se pode asseverar a existência de semelhante Palavra, e como se vincula com Jesus em quem Altizer parece professar alguma fé? A dificuldade é aumentada pela asseveração de que a teologia "deve aceitar o princípio de que a Palavra pode estar presente, e realmente está, embora não seja possível discernir quaisquer sinais tradicionais de sua atividade, e a despeito do fato de que a vida e o movimento dos tempos pareçam ser tão irrevogavelmente anti-cristãos." [201]

Tudo isto dá a impressão suspeita de que, tendo pronunciado publicamente um discurso fúnebre acerca de Deus, Altizer está procurando contrabandeá-Lo de volta, disfarçado como a Palavra, por mais anti-cristã, incoerente e infundada que seja a tentativa. Mas a morte de Deus não ocorreu (como no caso de Nietzsche) quando as pessoas cessaram de acreditar nEle. "O cristão radical sabe que Deus verdadeiramente morreu em Jesus, e que Sua morte libertou a humanidade da presença opressiva do Ser primordial." [202] Isto, porém, logo passa a ser contrabalanceado pela alegação de que "Jesus é o nome do amor de Deus, um amor que eternamente morre em prol do homem. Verdadeiramente pronunciar Seu nome — e para o critão radical os nomes de Jesus e de Deus são o mesmo, em última análise — é participar da morte de Deus em Jesus e assim conhecer o Deus que *é* Jesus, como o processo de expansão ou avanço que está se tornando 'Um Homem'". [203] É esta uma maneira críptica de dizer aquilo que os humanistas ateus estão dizendo de modo mais eficaz acerca do amor uns aos outros, ou é uma confissão que toda a conversa acerca da morte de Deus não passa de uma acrobacia sensacional? Talvez Altizer venha a explicar numa seqüela. Mas se o fizer, espera-se que venha a tomar uma boa dose de análise lingüística no ínterim.

O novo radicalismo tem, então, qualquer coisa importante para dizer? Em substância, pouca coisa diz que não tenha sido dito antes. Suas teses distintivas são claramente incapazes de agüentar o escrutínio rigoroso. Mas pelo menos este radicalismo indica que há uma fome e um temor. A fome procura uma reformulação do cristianismo em termos que enfrentarão com firmeza a luz do pensamento moderno e que podem ser traduzidos

em termos relevantes ao século XX. O temor é que o cristianismo ortodoxo é incapaz de arcar com estas necessidades. Cabe à ortodoxia demonstrar que é capaz.

IV O ESPECTRO MAIS AMPLO

Como todas as outras coisas, a filosofia tem suas modas passageiras e novidades que mudam tão regularmente quanto as estações. Por algum tempo, um determinado pensador ou movimento estará na onda, e depois desaparecerá tão rapidamente quanto surgiu. No presente momento, várias marcas dos novos radicalismos estão sendo energicamente propagadas em certos círculos. A sombra de Bultmann ainda cai sobre a teologia da Europa continental. Questões de análise ocupam as atenções da maioria dos filósofos seculares britânicos. Estas, porém, não são de modo algum as únicas tendências importantes na filosofia hoje. Se nosso retrato do cenário do século XX quer ter qualquer dose de eqüidade, devemos considerar certas outras figuras e movimentos. Já mencionamos alguns de passagem. Outros foram mais populares há vinte anos do que agora. Um deles. pelo menos — Teilhard de Chardin — adquiriu mais fama póstuma do que gozava durante sua vida. E alguns outros sem dúvida voltarão a receber a atenção que lhes toca depois da poeira das novidades do momento ter-se dissipado.

A Filosofia Secular Britânica

Já vimos como no segundo quarto do século XX a filosofia britânica era dominada pela análise lingüística. Mesmo depois de passar das fases iniciais do Positivismo Lógico, estava preocupada com problemas de linguagem, significado e conhecimento.

Wittgenstein. Dalgumas maneiras, o movimento é tipificado pela figura solitária de Wittgenstein em Cambridge, analisando indescansavelmente a estrutura do pensamento, sempre questionando.[204] Estava constantemente perseguido pelo temor que suas idéias fossem distorcidas por discípulos e críticos igualmente. Mesmo assim, relutava em publicar livros por causa da sua insatisfação com suas próprias insuficiências.[205] De todos os filósofos do século XX, Wittgenstein se aproxima mais da imagem popular do recluso excêntrico. Invariavelmente estava vestido de modo informal. Seu apartamento em Cambridge estava esparsamente mobiliado, equipado somente com uma cama, uma mesa e cadeiras de lona. Quando os alunos vinham para sessões de orientação, tinham de trazer suas próprias cadeiras. Com Wittgenstein, a filosofia era uma disciplina altamente especialista dedicada à análise da linguagem e do pensamento. Mas também era um tipo de exercício para desamarrar a mente. Conforme disse certa vez numa preleção:

> O que ensino é a morfologia do uso de uma expressão. Demonstro que tem tipos de usos dos quais vocês nunca sonharam. Na filosofia, a pessoa sente-se *forçada* a olhar um conceito de uma certa maneira. O que faço é sugerir, ou até mesmo inventar, outras maneiras de olhá-lo. Sugiro possibilidades acerca das quais vocês não tinham pensado antes. Vocês pensavam que havia somente uma possibilidade, ou somente duas no máximo. Mas eu fiz vocês pensarem nalgumas outras. Além disto, fiz vocês verem que era absurdo esperar que o conceito se conformasse àquelas possibilidades estreitas. Destarte, é aliviada sua paralisia mental, e vocês estão livres para examinar todas as partes do campo do uso da expressão e descrever os diferentes tipos de uso dela [206]

Estas idéias ficam bem longe do conceito amigo da filosofia como tipo de chave-mestre que destravaria todos os segredos do universo. Tem, porém, a virtude de reduzir a matéria a um tamanho vivencial. Impede-a de invadir as áreas propriamente reservadas para

outras disciplinas acadêmicas, e assim livra-a para realizar a tarefa salutar de nos tornar conscientes do escopo e das limitações da linguagem e do pensamento.

Moore. Outros filósofos de destaque não se deixam tão facilmente classificar em tipos. A maioria deles tem um pé no campo analítico. Mas nem G.E. Moore nem Bertrand Russell (que também eram filósofos de Cambridge) eram pura e simplesmente analistas. O nome de George Edward Moore (1873-1958) já surgiu em conexão com o argumento ontológico.[207] E o idealismo[208] (sendo que rejeita os dois). Nas suas preleções proferidas em 1910-1911, que foram subseqüentemente publicadas cerca de quarenta anos mais tarde com o título *Some Main Problems of Philosophy,* [209] Moore declarou que havia três tópicos principais na filosofia. [210]

O alvo principal e primário da filosofia é fornecer um inventário metafísico do universo, ou seja, "uma descrição geral da *totalidade* deste universo, mencionando todos os tipos mais importantes de coisas que *sabemos* existir nele, considerando até que ponto é provavel que haja nele tipos importantes que não *sabemos* absolutamente que estão nele." O segundo dizia respeito ao conhecimento. Era classificar os modos segundo os quais sabemos as coisas. O terceiro tópico era a ética. [211]

Moore é lembrado como um defensor do bom senso na filosofia. No ensaio sobre "Uma Defesa do Bom Senso" (1925) [212] fez um distinção entre o significado e a veracidade daquilo que é dito de um lado, e a análise daquele significado do outro lado. Em muitos casos a primeira parte é clara e compreensível. É a última parte que obscura e difícil. No âmbito da ética, atacava o que chamava de "falácia naturalista," ou seja, a tentativa de invalidar por meio de explicações a noção do "bem" como se fosse nada mais do que (por exemplo) o prazer que dá.[213] Podemos reconhecer a bondade quando a acharmos. Mas em última análise não pode ser analisada em elementos constituintes. A bondade é simplesmente a bondade.

Como menino escolar, Moore foi convertido ao "ultra-evangelicalismo", e, durante um período de cerca de dois anos, sentia-se obrigado a testemunhar e distribuir folhetos. A experiência revelou-se muito dolorosa, e antes de deixar a escola fora conquistado de novo para o "completo agnosticismo." Não parece ter-se desviado deste agnosticismo mais tarde na vida, e sustentava que não havia evidências para sustentar a crença em Deus, e quase tão poucas contra ela.

Russell. Um pensador acerca de cuja hostilidade à religião não se pode manter dúvida alguma é Bertrand Russell. Recentemente tem sido festejado por um volume de ensaios entitulado *Bertrand Russell: Philosopher of the Century*[214] que inclui, entre outras coisas, contribuições de A.J. Ayer, C.D. Broad e Aldous Huxley. Se, porém, este elogio é merecido dalguma maneira, decerto deve ser por causa das suas contribuições a questões não-religiosas, a despeito da energia e engenho que dedicou amplamente a este assunto.

Bertrand Arthur William, terceiro Conde Russell, nasceu em 1872. Veio a ser um Conselheiro do Trinity College, Cambridge, em 1895, e de 1910 A 1916 foi um preletor da faculdade. Começou como idealista, mas logo o rejeitou. Uma das suas obras iniciais dizia respeito a *The Philosophy of Leibniz* (1900). Sua reputação como pensador de primeira categoria, no entanto, foi estabelecida por sua obra *Principia Mathematica* (3 volumes, 1910-14), obra esta que escreveu em cooperação com A.N. Whitehead.

Diferentemente de Moore, Russell começou tendo pouca simpatia com a defesa do bom senso. "A razão de ser da filosofia," observou certa vez, "é começar com alguma coisa tão simples que parece que não vale a pena declará-la, e terminar com alguma coisa

tão paradoxal que ninguém acreditará nela." [215] No seu período mediano desenvolveu uma doutrina semelhante àquela dos positivistas lógicos, que chamava de atomismo lógico. [216] Através do emprego rigoroso da análise lógica Russell chegou à conclusão de que pode chegar a "fatos atômicos" finais que são logicamente independentes uns dos outros e de serem conhecidos. Mais tarde, porém, veio a reconhecer que talvez haja conexão necessárias entre eventos distintos.

Embora Russell tenha escrito muita coisa sobre a questão do conhecimento, [217] não conseguiu (conforme indicou seu admirador e biógrafo, Alan Wood [218]) elaborar uma abordagem totalmente satisfatória e coerente. Nos seus escritos posteriores, recorreu mais ao valor do bom senso, e também atacou os positivistas lógicos por suas preocupações estreitamente lingüísticas. O Lord Russell nunca se preocupou exclusivamente com os enigmas filosóficos. E nesse últimos anos suas energias têm sido dedicadas a questões humanitárias. Um defensor apaixonado do desarmamento nuclear, questionou, numa entrevista com o jornalista indiano Ved Mehta, o interesse deste último pela filosofia. Por que desperdiçar tempo com a filosofia quando a raça humana corre perigo de destruir-se a si mesma? "Preciso ler pelo menos um romance policial por dia," acrescentou, "para drogar-me contra a ameaça nuclear." [219]

No decurso da sua longa vida, Bertrand Russell tem sido um homem de muitos talentos. Foi candidato para Deputado no Parlamento em três ocasiões, mas foi derrotado cada vez. Duas vezes foi encarcerado por causa das suas atividades pacifistas. Recebeu um Prêmio Nobel e a Ordem no Mérito. Divorciou-se três vezes e casou-se quatro vezes. Sua produção literária revela que ele não é somente um dos escritores filosóficos mais prolífecos dos tempos modernos, mas também, o mais lúcido e chistoso. Sua *History of Western Philosophy*[220] é talvez o único tratamento do assunto que pode ser lido na cama.

Seu tratamento da religião segue um estilo semelhante. O leitor de livros tais como *Religion and Science*[221] e *Why I am Not a Christian*[222] recebe catálogos extensos das estultícias que têm sido cometidas em nome da religião, que nada perdem ao serem recontadas. A mente de Russell, cortante como navalha, não tem dificuldade em fazer cortes firmes através dos argumentos antiquados da teologia natural. Talvez o leitor casual fique impressionado pela confiança convencida das suas generalizadas e até mesmo deslumbrado pelas suas paródias de certos aspectos da religião. Mas quando se chega à confrontação, evita conspicuamente vir a braços com a religião bíblica. Arranca alguns ditos de Jesus fora do contexto. Mas, na maioria das vezes, restringe-se a atirar em alvos fáceis, irreais. O leitor sério que procura uma declaração, equilibrada dos prós e contras deve ser aconselhado a procurar alhures. Mesmo assim, qualquer pessoa que quiser testar seus reflexos num argumento descobrirá que Russell é um bom parceiro para praticar a luta.

O Humanismo

Bertrand Russell é um humanista professo. Mas até mesmo a breve entrevista com Ved Mehta basta para demonstrar que não tem, de modo algum, confiança no progresso humano. Havia um período, mais perto do começo do século, em que os humanistas podiam apresentar uma frente razoavelmente unida. Na forma de um corpo de crenças e descrenças mais ou menos coerentes que quase se constituíram em credo:

> (1) o homem não é depravado de nascença; (2) a finalidde da vida é a própria vida, a vida boa na terra ao invés da vida beatífica após a morte; (3) o homem é capaz, orientado somente pela luz da razão e da experiência, de aperfeiçoar a vida boa na terra; e (4) a primeira condição, a essencial, para a vida boa na terra é a libertação das mentes dos homens dos laços da ignorância arbitrária das autoridades sociais constituídas.[223]

Se esta definição tem um toque de paródia, não está muito longe da realidade. Poderia muito bem servir como paráfrase de como muitas pessoas na tradição racionalista e humanista entendiam a linha escrita por Pope: "O estudo apropriado para a raça humana é o próprio homem."

À medida em que o século XX foi avançando, no entanto, o credo humanista tem sido abalado. Como a igreja, o arraial humanista está dividido contra si mesmo. Este fato é sublinhado por um simpósio curto porém relevante sobre *Objections to Humanism* que foi editado por H.J. Blackham,[224] Diretor da Associação Humanista Britânica.

Dos quatro contribuintes, Kingsley Martin (antigo redator de *The New Statesman*) segue a linha humanista mais ortodoxa. Reconhece que as esperanças humanistas receberam severos revezes na primeira metade do século XX. As pessoas não são tão racionais quanto poderiam ser; a igreja e outras instituições irracionais ainda exercem considerável atração sobre as massas. A ciência não é bem a panacéia que antigamente se pensava que era. As duas Guerra Mundiais abalaram a crença na inevitabilidade do progresso. Mas, uma vez feitas estas confissões, Sr. Martin logo se acha em terreno familiar. Na realidade, o leitor pode ver-se estranhando, querendo saber se o autor realmente entendeu sua declaração resumida original. Pois o que começou sendo objeções ao humanismo, logo se revela ser objeções a tudo o mais senão o humanismo. Depois de atacar firmemente (entre outras coisas) o fascismo, Roma, a Igreja da Inglaterra e a doutrina da Trindade, Sr. Martin conclui: "A fé humanista é de que a razão pode desempenhar um papel decisivo e de que as doutrinas religiosas são, na sua maior parte, obstrusivas. . . O futuro depende de nós mesmos, e não de qualquer doutrina. Podemos acreditar que os homens progridem, não em direção à Utopia ou a perfeitabilidade, mas, sim, em direção a uma sociedade mais feliz e mais razoável." [225]

Os demais contribuintes são decididamente menos otimistas. Na realidade, logo desmentem o argumento de Sr. Martin de que "A preocupação, das pessoas que pensam diz respeito à saúde, prosperidade e felicidade da raça humana." [226] A poetisa, novelista e crítica Kathleen Nott implora a seus colegas humanistas que cheguem a um entendimento com o lado não-racional da vida. O ensaio dela é um protesto apaixonado contra o materialismo superficial. O racionalismo é esteril, argumenta ela, quando fica demasiadamente preocupado com a razão e a prova, e não com a vida. Por demais freqüentemente, filósofos desde Descartes até os empiristas contemporâneos têm ficado encalhados com os problemas da averiguação.

Ronald Hepburn (então catedrático de filosofia em Nottingham e agora em Edimburgo) tem ainda mais simpatia para com a religião. Procura enxergar o que o humanista pode entender das experiências místicas e religiosas. Seu ensaio é uma crítica penetrante, embora tentativa, da teologia natural. Longe de relegar a religião ao monturo de pensamentos confusos e até mesmo perversos, o Professor Hepburn pleiteia uma peneiração cuidadosa das evidências. Está até mesmo disposto a reconhecer que, depois de isto ter sido feito, "Talvez sobrevivam. . . conceitos morais de uma riqueza tal que demonstrem quão parcos são aqueles dos próprios humanistas. E talvez sobrevivam modos de ver a humanidade, transfigurações do mundo supostamente familiar, que — embora sejamos totalmente incapazes de assimilá-las ou domesticá-las — podem assombrar e perturbar e aguilhoar a imaginação." [227]

Talvez, porém, os ensaios mais relevantes de todos sejam, os dois do próprio editor. Na sua introdução, insiste que qualquer semelhança entre a ética cristã e humanista é puramente acidental. Aquela é baseada nas crenças cristãs; esta deve ser fundamentada inteiramente em considerações sociais. Para o humanista, não pode existir qualquer bem

supremo individual. Não há padrões morais absolutos. Tudo depende das exigências desta vida. Mas é na sua contribuição final "The Pountlessness of it All" que somos trazidos face a face com as implicações do humanismo.

O humanismo é um tipo de religião na medida que tem um tipo de credo. Mas é uma religião sem Deus. Se existir um Deus, não pode ser conhecido, e não pode ser levado em conta. O homem deve viver exclusivamente em prol do homem. Isto porque, queira ou não queira, o homem foi largado no mundo e deve cuidar de si mesmo. Num sentido muito real, é seu próprio criador. Deve criar seus próprios padrões. Deve criar seus próprios alvos. E deve caminhar sozinho em direção a eles.

A única coisa certa na vida é a morte. É como se todos nós estivéssemos numa gigantesca esteira transportadora avançando implacavelmente em direção ao crematório. Qual, pois, é a razão de ser de tudo isto? O fato não faz com que os ensaios anteriores soem um pouco superficiais? Sr. Blackham tem uma resposta. Se for realmente assim, então podemos pelo menos reconhecê-lo e tirar o melhor proveito de uma péssima situação. Aquilo que talvez pareça a muitos ser a grande fraqueza do humanismo, fica sendo nas mãos de Blackham o princípio mais forte da sua plataforma. "Eu sou o autor da minha própria experiência. Essa experiência pode ser apenas uma história triste ou trivial daquilo que me acontece. Ou posso empreender o controle dela e criar uma experiência que vale a pena compartilhar, não pelo seu valor moral, mas por si mesmo."[228]

O evangelho do humanismo convida os homens a fazer o jogo-do-contente. O mundo, em última análise, não tem razão de ser. Tudo quanto podemos fazer é procurar dar-lhe umas razões tamporárias antes de passarmos para o abismo do nada. Os antigos diziam: Comamos e bebamos, e nos alegremos, pois amanhã morreremos. O humanismo da década de 1960 tornou-se mais sofisticado. Permite ao homem ser sério nas suas diversões. A imagem é nova, mas a idéia básica é a mesma. A vida não tem outro significado senão aquele que nós mesmos lhe damos, e nenhum outro fim senão a morte.

Este fato, por si só, não é uma objeção contra o humanismo. Ter este conceito da vida, pois, é talvez a melhor coisa que possamos fazer, se supusermos que Deus não existe e que não Se importa com o mundo. É melhor enfrentar os fatos e reconhecer que esta é a única alternativa válida ao cristianismo do que fingir que há várias opções intermediárias que estão abertas diante de nós. Mas o humanista realmente enfrenta os fatos? Sr. Blackham tem consciência da acusação de que o homem secular moderno toma sua decisão contra o cristianismo sem lhe prestar atenção de modo sério. Reconhece que é sério. Para ele, a pergunta crucial é a pergunta bíblica: "O que pensais do Cristo?" que deve ser suplementada pela pergunta adicional: "Como correspondeis à comunidade dos crentes?"[229] Em última análise, a validez do humanismo, não menos do que do cristianismo, depende das respostas que damos a estas perguntas.

Três pensadores independentes

Nenhum relato do cenário do século XX seria completo sem alguma menção de Rudolf Otto, Martin Buber e Teilhard de Chardin. Todos os três são originários da Europa continental; na sua abordagem à religião, porém, seguem linhas independentes. Este é o único motivo para agrupá-los juntos aqui.

Otto. Rudolf Otto (1869-1937) nasceu em Peine, Hanover. Ensinou nas universidades de Gottingen e Breslau antes de aceitar a cadeira de teologia em Marburg (tornando-se Catedrático Emérito em 1929). No mundo da língua inglesa é geralmente lembrado por

causa de dois livros, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1934)[230] é uma tentativa de compreender o Novo Testamento contra o pano de fundo da história. Nosso interesse principal, no entanto, concentra-se na sua obra anterior de teologia filosófica, *The Idea of the Holy* (1917)[231]

Em certo sentido, Otto fica dentro da corrente principal da teologia filosófica alemã desde Kant. Como todos seus representantes principais, estava procurando fazer um levantamento da religião e extrair da sua essência aquilo que capacitaria o homem moderno a distinguir entre aquilo que era vital e importante, e aquilo que era secundário e periférico. Mas ao passo que Kant e Ritschl viram esta essência na moralidade, e Schleiermacher no senso de dependência total que o homem religioso tinha, Otto a achou naquilo que chamou de o *Numinoso*.

Otto argumentava que, desde a Reforma, os teólogos e os filósofos igualmente têm ficado preocupados com doutrinas, dogmas e argumentos; noutras palavras; com os elementos racionais e morais na religião. Para Otto, no entanto, a quinta-essência da religião não reside nestes. Reside, pelo contrário, naquilo que é denotado pela palavra *santo*. Mas este último termo tem ficado tão sobrecarregado com associações doutrinárias e morais que Otto preferiu cunhar seu próprio termo, baseado na palavra latina para divindade, *numen*. É algo que é bem diferente da perfeição moral.[232] É algo que é "Totalmente Outro" em relação ao mundo natural.[233] O estado de mente numinoso "é perfeitamente *sui generis* e não pode ser reduzido a qualquer outro; e, portanto, como todo dado absolutamente primário e elementar, embora admita ser discutido, não pode ser rigorosamente definido."[234] O termo "numinoso" é realmente um ideograma. Não descreve aquilo que representa. É como um X desconhecido simbólico que representa alguma coisa, mas é necessário ter experiência da própria coisa antes de sabermos o que é representado pelo X. Otto pessoalmente coloca o caso da seguinte forma: "Este nosso X não é precisamente *esta* experiência, mas é semelhante a esta e o oposto daquela. Agora você não pode reconhecer por si mesmo o que é? Noutras palavras, nosso X não pode ser ensinado a rigor, somente pode ser evocado, despertado na mente; assim como tudo quanto advém "do espírito" deve ser despertado."[235]

Quando Otto procura apontar com mais precisão o que quer dizer, descreve o numinoso como sendo um *Mysterium Tremendum*,[236] um mistério que enche a pessoa de reverente temor e pavor. No nível mais baixo temos alguma experiência dele em contos de fantasmas.[237] Num nível mais profundo é o senso de majestade que suscita temor, que Isaías teve no Templo.[238] Racionalmente, é inexplicável. Otto cita como tipo de texto para seu tema a linha de Tersteegen: "Um Deus compreendido não é Deus algum."[239] Mas lado a lado com sua qualidade assoberbante e inspiradora de reverente temor, o numinoso tem um elemento de atração. Otto sente que Jonathan Edwards captou algo disto quando escreveu: "Os conceitos que os santos têm da beleza de Deus e aquele tipo de deleite que nela experimentam são bem peculiares, e inteiramente diferentes de qualquer coisa que um homem natural pode possuir ou da qual pode formar qualquer noção apropriada."[240]

Dalgumas maneiras, Otto prestou um serviço valioso em chamar a atenção a um elemento básico na religião que outras pessoas deixaram de perceber. Demonstra que a religião é mais do que a morlaidade disfarçada, e que sua preocupação central diz respeito a tudo quanto é diferente do mundo da natureza e da matéria. Mas a própria natureza do seu empreendimento levou-o a exagerar seu argumento. Como ocorre com todas as tentativas de reduzir a religião a uma única idéia central, está obrigado a esticar sua matéria onde não chega a encaixar-se e a podar partes que ultrapassam o tamanho desejado. Assim, fica obrigado a invalidar por meio de explicações ou tratar como não-

essencial boa parte das evidências. Em nenhum ponto esta operação fica tão espalhafatosa quanto no seu modo de manipular o conceito bíblico da santidade, onde sente-se obrigado a riscar dele a noção da perfeição moral de Deus. [241] Apesar disto, um tema central da religião bíblica, a começar na Lei e nos Profetas, e passando pela totalidade do Novo Testamento inteiro, é a perfeição moral de Deus e a conseqüente santidade moral requerida dos homens. A teoria de Otto conforme acabou ficando coloca uma idéia impessoal no coração da religião ao invés do Deus pessoal e vivo. Em última análise, seu numinoso não é o Deus vivo da Bíblia, que é supremamente racional e totalmente justo bem como totalmente amoroso. A divindade de Otto não é o Deus que toma a iniciativa nos Seus tratos com os homens.

A grande fraqueza no caso de Otto é seu método. Procura ser empírico. A dificuldade é que não é suficientemente empírico. Tira amostras de várias religiões e depois constrói uma teoria. Há pelo menos dois defeitos importantes aqui. Um é a pressuposição de que a religião é passível de ser tratada desta maneira — que todas têm uma característica comum que pode ser abstraída, e que uma vez tirada esta parte, o resto não é essencial. Pode ser que a maioria das religiões tenha certas formas externas em comum. Isto, porém, não nos dá o direito de dizer que seu conteúdo essencial é idêntico. Tal coisa somente poderia ser feita se pudesse ser demonstrada com base em uma pesquisa exaustiva. Otto, no entanto, não oferece semelhante investigação pormenorizada. Além disto, está longe de ser claro que os defensores das diferentes religiões concordariam que o conteúdo das suas religiões fosse idêntico. No caso do cristianismo, as amostras que Otto tira nem são suficientemente amplas nem são examinadas com suficiente cuidado. Seu tratamento delas deixa a impressão que sua preocupação principal é não deixar os textos falarem por si mesmos, mas, sim, atribuir a eles uma teoria preconcebida. Desse ponto de vista, sua tese é um empreendimento desconsolado. Mas pelo menos é uma lembrança de um elemento na religião que outros deixaram desapercebidos ou fecharam seus olhos diante dele.

Buber. Martin Buber (1878-1965) é sem igual entre os filósofos ocidentais. Nasceu judeu na Europa central, e foi criado na fé judaica. Antes de completar seus cursos escolares, foi influenciado por Kant e Nietzsche, e enquanto estudava na universidade — estudou em Viena, Leipzig, Berlim e Zurique — lia muitos dos escritores e pensadores que estavam na moda naqueles tempos. Apesar de tudo isto, no entanto, permaneceu leal ao judaísmo. Uma vez formado, dedicou-se profundamente a publicar livros. A literatura com a qual se ocupava tinha temas distintivamente nacionalistas judaicos. Em 1923 foi nomeado Catedrático de História da Religião e Ética judaicas em Frankfurt, mas os nazistas lhe retiraram o cargo dez anos mais tarde. Em 1938 deixou a Alemanha e foi para a Palestina para aceitar a cátedra de sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Embora já estivesse com sessenta anos de idade, embarcou no período da sua maior atividade intelectual. Aposentou-se em 1951. Suas obras publicadas em Alemão enchem três volumes enormes. Seus escritos mais importantes em Inglês são todos do período de antes da Guerra. Incluem *The Kingship of God*,[242] *Between Man and Man*,[243] e o melhor conhecido de todos, *I and Thou*.[244]

O pensamento de Buber tem tido uma vasta gama que incluiu a sociologia, a psicologia, a educação, a crítica bíblica e a teologia. Talvez pudesse ser chamado um humanista, mas seu humanismo está profundamente tingido com a religião. Certa vez, resumiu a fé mística judaica que ele mesmo aceitava da seguinte maneira: "Deus pode ser visto em todas as coisas, e é alcançado por todo ato puro."[245] É curioso que a abordagem de Buber à

religião é a oposta à Otto. A preocupação deste último é com a experiência impessoal do "totalmente outro", com o numinoso. A de Buber é com relacionamentos pessoais e com aquilo que os subjaz.

Em *I and Thou* Buber argumenta que há dois tipos básicos de relacionamento, o Eu-Aquilo e o Eu-Tu. O primeiro pertence à experiência superficial, quando vemos os objetos e as pessoas meramente como fenômenos. Quando, porém, sondamos mais profundamente, é possível entrar em relacionamentos pessoais, não somente com oturas pessoas, como também com objetos. É aqui que encontramos um Tu em contraste com nosso Eu. E é neste âmbito também que encontramos a Deus. "Em cada esfera na sua própria maneira, através de cada processo de vir a ser que está presente para nós enquanto olhamos para fora, em direção ao horizonte do *Tu* eterno; em cada um deles temos consciência de um sopro do eterno *Tu;* em cada *Tu* dirigimo-nos ao *Tu* eterno."[246]

Seria errado pensar que Buber fosse um panteísta. Nem sequer é sua intenção atribuir personalidade a objetos inanimados.[247] Seria mais perto da verdade descrevê-lo como um panenteísta, ou seja, alguém que acredita que Deus está em todas as coisas mas que não é necessariamente idêntico com elas.[248] O pensamento de Buber é uma mistura de muitas coisas. Não pode haver dúvida de que a consciência da onipresença de Deus, e da relevância da cada ação humana, ensinada no Antigo Testamento judaico, tenha deixado uma marca profunda sobre seu pensamento. Fica menos claro que sua mente foi afetada pelo conceito bíblico da transcendência divina. Como boa parte do pensamento judaico, e não menos aquele que era popular nos tempos de Cristo, parece que o pensamento de Buber é restringido a expectativas terrestres. Isto deu vazão ao comentário de um comentarista católico erudito que "o conceito de Buber da concepção judaica da profecia carece do elemento transcendental subentendido pelo seu cumprimento; nunca se eleva acima de si mesmo, e porque permanece preso dentro do esquema do seus próprio pensamento, é finalmente precipitado para o paradoxo. . . do utopianismo social."[249]

Buber interpreta a personalidade de Jesus em termos do seu conceito de Eu-Tu. "Quão poderoso, até o ponto de ser assoberbante, e quão legítimo, até ao ponto de ser evidente em si mesmo, é o pronunciamento da palavra *Eu* por Jesus! Pois é o *Eu* do relacionamento incondicional em que o homem chama a seu Pai de *Tu* de tal maneira que ele mesmo é simplesmente Filho, e nada mais senão Filho. Sempre que diz *Eu* somente pode querer dizer o *Eu* da palavra primária santa que foi transformada para ele em existência incondicional. Se a separação alguma vez toca nele, é maior a sua solidariedade de relacionamento; fala aos outros somente a partir desta solidariedade. É inútil procurar limitar este *Eu* a um poder em si mesmo, ou este *Tu* para alguma coisa que habita em nós mesmos, e voltar a esvaziar o relacionamento presente e real da realidade. *Eu* e *Tu* permanecem; cada homem pode dizer *Tu* e é, portanto, *Eu*; cada homem pode dizer Pai e é, portanto, Filho; a realidade permanece." [250]

Dizer isto é chegar tão perto, porém tão longe, do Cristo do Novo Testamento e da experiência cristã. Em última análise, o Jesus de Buber não é mais do que um exemplo vívido daquilo que todos nós podemos ser. Mais uma vez, somos obrigados a dizer que aqui temos o ponto de vista do homem que tem compreensão genuína. Mas, como acontece com tantas das abordagens ostensivamente empíricas à religião, devemos perguntar se Buber realmente é suficientemente empírico. Relembrou aos filósofos a dimensão pessoal da existência humana e o modo segundo o qual Deus Se encontra conosco através doutras pessoas. Seu conceito de Eu-Tu tem tido uma influência libertadora sobre a filosofia. Mas também pode ser uma camisa de força que o impede de vir às mãos com coisas além do seu escopo. Os cristãos acreditam que a figura de Cristo é uma destas coisas.

Teilhard de Chardin. Um dos fenômenos religiosos mais interessantes do fim da década de 1950 e do meio da década de 1960 tem sido a popularidade póstuma do cientista e místico jesuíta Fr. Teilhard de Chardin. Agora há uma Associação de Pierre Teilhard de Chardin na Grã-Bretanha e Irlanda que publica sua própria *Teilhard Review*. Associações comparáveis já foram fundadas na França, na Alemanha, na Bélgica e nos Estados Unidos, bem como noutros países. Teilhard tem achado defensores nos lugares mais improváveis. "Sir" Julian Huxley escreveu uma introdução à obra científica de Teilhard da maior importância, *The Phenomenon of Man*.[251] Mas embora esta obra tenha sido seguida por uma correnteza doutros escritos (acompanhada por um jorro quase igual de comentários, biografias e estudos), deve ser lembrado que os primeiros foram suprimidos durante sua vida e que a maior parte dos seus dias foi passada em semi-obscuridão.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) era um de onze filhos de um pequeno proprietário rural na França central. Com a idade de dez anos foi enviado para o internato de um colégio jesuita. Já como jovem escolar ficava fascinado com a geologia e a mineralogia. Foi ordenado sacerdote em 1912. Nos anos anteriores a este evento, tinha estudado não somente a teologia e a filosofia costumeiras, mas também a teoria da evolução, e já tinha adquirido considerável competência na geologia e na paleontologia. Durante algum tempo, trabalhou sob a orientação de Marcellin Boule em Paris, no Instituto de Paleontologia Humana no Museu da História Natural. Aqui, seus pensamentos foram dirigidos àquilo que haveria de ser o interesse principal da sua vida — a evolução do homem.

Durante a primeira Guerra Mundial, serviu na linha de frente como transportador de macas. Foi condecorado três vezes, além de ser mencionado por bravura. Suas impressões sobre a guerra e seus pensamentos sobre os propósitos de Deus aparecem em *The Making of a Mind: Letters from a Soldier-Priest*, 1914-1919.[252] Depois da guerra, reassumiu seus estudos científicos. Seu grande alvo era reconciliar a teologia cristã com a teoria da evolução, a fim de conseguir um conceito científico do propósito de Deus e da posição do homem no universo.

Em 1922 Teilhard recebeu seu doutorado na Universidade de Sorbonne, e já estava dando preleções sobre a geologia. No ano seguinte foi numa missão paleontológica para a China. Suas experiências estão registradas em *Letters of a Traveller*.[253] Além disto, inspiraram a meditação mística sobre o significado cósmico da eucaristia, chamada por ele *The Mass on the World*. Em Inglês, aparece numa coletânea de ensaios, histórias e meditações, com o título de *Hymn of the Universe*.[254] Quando voltou à França, alegações foram feitas diante dos seus superiores religiosos, queixando-se da sua falta de ortodoxia, e foi removido do seu cargo magisterial. Subseqüentemente, foi proibido de publicar qualquer coisa em conexão com suas teorias evolucionárias. Isto não o impediu de escrever. Mas Teilhard permaneceu leal à sua ordem, e nenhum dos seus escritos importantes foi publicado durante sua vida.

Teilhard voltou à China em 1926 onde, à parte de breves visitas a vários países, haveria de permanecer durante os vinte anos que se seguiram. Participou de numerosas expedições, inclusive aquela que desenterrou a caveira do homem de Pequim. Os anos de exílio forçado revelaram-se um período de incubação para as idéias especulativas de Teilhard. *The Phenomenon of Man* foi escrito em 1938. *Le Milieu Divin: An Essay on the Interior Life*[255] foi escrito uma década antes. Suas outras obras numerosas escritas neste período estão no processo de editação e publicação em edições em Francês e Inglês.[256] Ainda em 1962, o Santo Ofício do Vaticano publicou um decreto *Monitum* advertindo os bispos e os presidentes de seminários católicos contra os perigos dos seus escritos. Isto, porém, não impediu os católicos e outros de avidamente devorarem suas idéias.

Ao voltar para a França depois da segunda Guerra Mundial, Teilhard recebeu numerosas honrarias, e participou de debates com estudiosos franceses da primeira categoria. A permissão para publicar até os estudos mais técnicos ainda era recusada pelas autoridades da sua igreja, que também, impediram seu nome de ser proposto para uma cátedra no College de France. Teilhard passou os quatro últimos anos da sua vida na Fundação Wenner-Gren em Nova York. Morreu repentinamente no Domingo da Páscoa em 1955.

Demos um esboço um pouco detalhado da carreira de Teilhard porque é muito entremeada com seu pensamento. Talvez a declaração mais simples da sua filosofia é aquela que é contida numa carta dirigida ao Principal da Sociedade de Jesus, em que explicou seu conceito da "Relevância sem igual do Homem como ponta de lança da Vida; a posição do catolicismo como sendo o eixo central no feixe convergente de atividades humanas; e, finalmente, na função essencial de consumador assumida pelo Cristo ressurreto no centro e no ápice da Criação; estes três elementos têm deitado (e continuam a deitar) raízes tão profundas e tão entrelaçadas na trama inteira da minha percepção intelectual e religiosa que não as poderia arrancar fora senão ao custo de destruir tudo."[257]

Embora o alvo aqui seja claro, não é fácil para o leitor geral seguir o pensamento de Teilhard ao longo dos muitos caminhos dévios até chegar lá. Parte da dificuldade surge do fato de Teilhard ter sido um paleontologista, e poucos leitores têm o conhecimento necessário da biologia, geologia e fósseis para entender, e muito menos para avaliar, aquilo que quer dizer. Esta dificuldade é acentuada, não somente pelo fato de que Teilhard está procurando desenvolver sua ciência de modo especial, mas também, pelo fato de ele cunhar seus próprios termos no decurso do seu argumento.

O pensamento de Teilhard tem dois pontos de partida: a evolução e a fé católica. Sua originalidade acha-se na maneira em que procura combinar as duas. Para ele, "A evolução é uma luz que ilumina todos os fatos, uma curva que todas as linhas devem seguir."[258] A evolução, no entanto, não é simplesmente um modo de entender o passado; é nossa guia para entender o desenvolvimento futuro do homem. Mesmo depois de Darwin, muitas pessoas têm continuado a pensar no universo em geral e no homem em especial como sendo algo estático, fixo e acabado. O que distingue um homem realmente "moderno" é sua capacidade de pensar em termos do "tempo espacial biológico" e dos desenvolvimentos futuros do homem.[259] Para Teilhard como católico, isto importa em pensar acerca do futuro do homem no seu relacionamento com Deus. Devemos pensar em Deus não simplesmente como sendo "Deus nas alturas", transcendente e fora do mundo (como na teologia tradicional), nem como sendo puramente imanente, "Deus por dentro" (como na teologia liberal e radical), mas, sim, como sendo "Deus na frente" em união viva com o homem.

Teilhard sustenta que a terra foi formada há não menos que cinco bilhões de anos atrás, e provavelmente não mais que dez bilhões. Sustenta, outrossim, que a contemplação científica da sua história leva à conclusão de que está avançando numa direção discernível de acordo com o que chama de Lei da Consciência da Complexidade,[260] e que outros chamam de Lei de Teilhard. De um lado, tem havido uma tendência na evolução para a matéria se tornar cada vez mais complexa. E, do outro lado, há um aumento correspondente na consciência da matéria. Teilhard descreve este processo em termos de esferas. A idéia foi emprestada da maneira pitoresca de descrever as várias camadas da terra como barisfera (seu interior fundido), litosfera (sua crosta dura), hidrosfera (a água do mar e no ar) e atmosfera (o invólucro gasoso que cerca a terra). Na volta do século, a palavra "biosfera" foi cunhada para denotar a camada viva de criaturas que evoluira das demais camadas. Em 1920 Teilhard e E. Le Roy cunharam a palavra *noosfera*.[261] É usada

para denotar a etapa seguinte da evolução, a formação de uma "camada mental" na terra. Com o aparecimento do homem pensante na terra, o estado inteiro do planeta é transformado.

É a esta altura que Teilhard procura ver o futuro. Ao projetar as linhas da evolução ocorridas até agora, e ao vinculá-las com sua fé católica, Teilhard olha em direção do "ponto Ômega" do universo. É a etapa em que Deus será "tudo em todos." [262] Pode ser descrito como "uma forma superior do panteísmo", porque é "a expectativa da perfeita unidade e, embebido nela, todo elemento atingirá sua consumação ao mesmo tempo que o universo." [263] Em tudo isto, a ciência e a teologia se complementam mutuamente. As duas olham de maneiras diferentes para a mesma coisa. A ciência olha para o progresso ascendente dos fenômenos. A teologia se ocupa com o princípio interior deles, Cristo. "Cristo, o princípio da vitalidade universal porque surgiu como homem entre os homens, Se colocou na posição (mantida desde então) em que podia subjugar a Si mesmo, purificar, dirigir e super-animar a ascensão geral da consciência em que Ele Se insiriu. Por um ato perene de comunhão e sublimação, agrega a Si mesmo o psiquismo total da terra. E depois de ter reunido juntas todas as coisas e transformado todas as coisas, fechar-Se-á em Si mesmo e nas Suas conquistas, e assim voltará a juntar-Se, num gesto final, ao foco divino que nunca deixou." [264]

A obra de Teilhard tem sido comparada com a filosofia de processo de A.N. Whitehead (1861-1947) e revivificada por certo número de radicais norte-americanos contemporâneos tais como Charles Hartshorne, Norman Pittenger, D.D. Williams, Schubert Ogden e John Cobb. A comparação tem sido bem recebida da parte deles. Como Teilhard, acreditam que a evolução deva ser levada muitíssimo a sério. Rejeitam a idéia teísta de Deus como um ser acima do universo e além dele, e preferem a idéia do panenteísmo — que todas as coisas ocorrem "dentro de Deus." Para alguns, Deus não é tanto um ser quanto a dinâmica por detrás da evolução, que emerge a todo momento em tudo na história e na natureza. Dentro deste pano de fundo, Cristo é visto como um símbolo da atividade divina no mundo mais do que uma "intervenção". É mais um homem em quem Deus operou do que o Deus encarnado. O pecado é mais uma falta de realização e um desvio do alvo do que o mal radical.[265] Duvida-se que Teilhard tivesse se sentido à vontade em tal convívio. Por mais avançadas que tenham sido suas idéias acerca de Deus e da evolução, sempre protestava que era um filho leal da Igreja Católica. Não parece que se interessasse no radicalismo propriamente dito. O que queria fazer era reformular sua fé católica em termos de uma vasta escala de tempo evolucionária. Até que ponto foi bem-sucedido?

Alguns sentem que a visão de Teilhard satisfaz a grande necessidade dos nossos tempos. Outros acham-se repelidos pela dificuldade em entendê-lo. As autoridades da Igreja de Roma sentiam que sua obra reduzia ao mínimo o pecado original e transigia com a natureza de Deus. Além disto, os cientistas não concordam quanto à validez dos seus métodos e conclusões. "Sir" Julian Huxley vê semelhanças entre a abordagem de Teilhard e sua própria. Outros cientistas, porém, sentem-se menos confiantes acerca do caráter científico de obras tais como *The Phenomenon of Man*. [266] Não fica claro, de modo algum, que os dados científicos, por si só, justificariam as conclusões de Teilhard. Ao discutir Darwin e a evolução, notamos a inquietude que tem sido sentida em certos círculos científicos recentemente no que diz respeito à teoria da evolução. Do ponto de vista teológico, a obra de Teilhard exige definição e precisão mais exata do que recebeu da parte dele. Sua preocupação principal dizia respeito à relevância cósmica de Cristo na esfera da criação. O restante da doutrina cristã parece ter sido empurrado até à periferia do seu pensamento. Parece que Teilhard chega ao seu Ponto Ômega às expensas de desconsiderar boa parte dos ensinos de Cristo ao longo do caminho. Há muita coisa nos seus escritos que sugere que a humanidade chegará lá a despeito de tudo. O tema bíblico do julgamento quase não entra no assunto. Suas obras dificilmente sugerem que nossa resposta a Deus nesta vida afeta a eternidade.

Talvez seja melhor tratar a obra de Teilhard não tanto como uma causa cuidadosamente argumentada (o que certamente não é). Seu pensamento freqüentemente parece frouxo e faltam-lhe provas. Parece mais um trecho de pensamentos em voz alta, às vezes altamente técnico, às vezes tortuoso. A parte mística talvez seja acondicionada em jargão científico, mas isto não a torna mais científica. Talvez seja melhor descrever sua obra como sendo a declaração de um problema mais do que a contribuição de uma solução definitiva. Este, pelo menos, é o conceito que o autor mesmo tinha dela. "Nesta disposição de valores, talvez me tenha desencaminhado em muitos pontos. Fica para outras pessoas procurarem fazer melhor. Minha única esperança é que tenha feito com que o leitor sinta tanto a realidade, dificuldade e urgência do problema quanto, ao mesmo tempo, a escala e a forma que são inescapáveis para a solução." [267] E acerca disto não pode haver debate.

O Neo-Tomismo

Na Idade Média, Tomás de Aquino esforçou-se para produzir uma síntese da filosofia clássica e da doutrina da igreja. Por algum tempo após a sua morte, Aquino foi considerado com grave suspeita como inovador. No decurso dos séculos, porém, o tomismo se estabeleceu como *a* (embora nunca exclusivamente assim) filosofia da Igreja Católica Romana. [268]

Para galgar esta posição, o tomismo passou por muitas vicissitudes. Em tempos modernos, no entanto, tem havido uma revitalização do tomismo tanto na igreja de Roma quanto na comunhão anglicana. Talvez seja demais falar de uma escola neo-tomista dentro da Igreja da Inglaterra. Seria mais exato dizer que certos pensadores de distinção, tuais como E.L. Mascall, Catedrático de Teologia Histórica na Unviersidade de Londres e A.M. Farrer (1904-68), de Keble College, Oxford, estão mantendo viva a tradição tomista. Na igreja católica romana há centros vigorosos de pensamento tomista, tais quais o Instituto Medieval em Toronto. Entre os representantes principais do tomismo na igreja católica hoje estão Jacques Maritain (nasc. 1882) e Etienne Gilson (nasc. 1884).

Os neo-tomistas modernos não estão servilmente presos aos textos de Aquino. Mas, como Tomás, esforçam-se para reasseverar a validez da teologia natural numa ou noutra forma. Em *He Who Is* [269] e na sua seqüela, *Existence and Analogy*, [270] Mascall procurou reafirmar argumentos racionais em prol da existência de Deus e a doutrina tomista da analogia. [271] Em *The Degrees of Knowledge* Maritain procura demonstrar que "o realismo tomista, ao conservar, conforme um método verdadeiramente crítico, o valor do conhecimento das coisas abre o caminho para uma exploração do mundo da reflexão na sua própria interioridade e para o estabelecimento da sua topologia metafísica, por assim dizer; logo, a 'filosofia da existência' é, ao mesmo tempo, e por excelência, a 'filosofia da mente'." [272] Austin Farrer sente que é ilegítimo e injustificável abandonar a pesquisa metafísica. Nas suas famosas Preleções "Bampton" sobre *Finite and Infinite*, argumentou que "Todos os finitos, ao serem si mesmos e ao expressarem suas naturezas em seus atos, também estão expressando a criatividade de Deus." [273]

Os neo-tomistas, no entanto, não se preocuparam simplesmente com a reafirmação dos argumentos mais antigos em prol da teologia natural. Envolveram-se, também, nos debates contemporâneos. *Words and Images*, de Mascall, é uma das contribuições mais perceptivas à filosofia lingüística britânica. Seu livro *Secularisation of Christianity* é a crítica mais substancial publicada até agora de *Honest to God* e da obra de Paul Van

Buren. [274] Proferiu as preleções "Bampton" para 1956 sobre *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in their Relations.* [275] Maritain entrou no debate com os existencialistas, e em *Existence and the Existent*[276] argumentou que um existencialismo genuíno deve ser fundamentado numa filosofia da existência tal como aquela que o tomismo apresenta.

O neo-tomismo tem achado defensores de destaque e de considerável cultura. Talvez, porém, sua verdadeira força ache-se na disposição dos seus representantes de examinar idéias novas, mas examiná-las de modo crítico. Diferentemente dalguns dos novos radicais, não são levados ao léu pela última moda passageira ou novidade na filosofia. As tentativas deles de reafirmar a teologia natural devem ser julgadas cada uma pelos seus méritos. Eu, pessoalmente, não as achei especialmente úteis ou convincentes. A fraqueza do movimento acha-se no fato de ser ele tão estreitamente vinculado com a teologia católica. Talvez seja esta uma questão de atitude e tradição. Talvez (como na síntese original tomista da filosofia e da fé) seja devida à intrusão na teologia de idéias filosóficas alheias. Mas embora a síntese neotomista como um todo seja questionável, não pode haver dúvida alguma de que os neotomistas como pensadores individuais fizeram contribuições importantes aos debates modernos acerca da filosofia e da fé.

V A FILOSOFIA E A TEOLOGIA REFORMADA

Se os católicos às vezes têm sido culpados de permitir que as idéias filosóficas distorçam a verdade cristã, também pode ser dito que os evangélicos têm deixado a causa perder-se por falta de defesa. Conforme vimos quando estávamos examinando as tendências teológicas no século XIX, os evangélicos fizeram grandes contribuições à evangelização e até mesmo à erudição bíblica; mesmo assim, contribuiram nada, ou pouca coisa, à defesa filosófica da sua fé.[277] Para muitos, a erudição tinha um valor principalmente negativo. Era útil para defender a fé contra a crítica hostil. Parece que poucos evangélicos consideravam as implicações filosóficas de uma fé baseada na revelação que Deus fez de Si mesmo, e a relevância delas para a apologética. Não é surpreendente, portanto, que os amigos e os inimigos igualmente tendiam a pensar que a teologia reformada e evangélica nada tinha para contribuir aos debates intelectuais dos nossos tempos. Por bastante tempo tem sido pressuposto que a única opção viva na apologética fosse alguma forma de teologia natural baseada em permutas e combinações entre o tomismo e o edealismo. Quando isto caiu em escombros diante da crítica hostil, era inevitável que as pessoas começassem a falar acerca da morte de Deus, e a crer que o cristianismo não tinha base filosófica válida.

Mas esta não é a totalidade da história. Embora os evangélicos britânicos passaram pela filosofia a uma boa distância, certo número de pensadores independentes na Europa continental e nos Estados Unidos estavam bem conscientes da situação. Completaremos este panorama da filosofia e da fé no século XX ao olharmos três deles: Cornelius Van Til, Karl Barth e Francis Schaeffer. Todos estes concordam que a teologia natural é um beco sem saída. Está errada tanto nas suas conclusões quanto nos seus métodos. Concordam que o ponto de partida apropriado para pensar acerca de Deus é o próprio Deus e a Sua revelação. Diferem entre si, no entanto, no modo de elaborarem tudo isto.

Cornelius Van Til

Cornelius Van Til fica dentro da tradição conservadora da teologia holandesa reformada. Veio a ser o ponto de enfoque desta corrente de pensamento no Novo Mundo da mesma

forma que Herman Dooyeweerd[278] tem sido no Velho Mundo. Como Dooyeweerd, Van Til nasceu na Holanda, mas passou boa parte da sua vida acadêmica nos Estados Unidos. Fez pesquisas na Universidade de Princeton, e ali recebeu um doutorado. Por algum tempo fez parte do corpo discente do Seminário Teológico de Westminster, foi nomeado Catedrático de Apologética e passou o restante da sua carreira acadêmica naquele cargo. Seus escritos incluem sua Preleção "Tyndale" sobre *The Intellectual Challenge of the Gospel,*[279] duas críticas de Barth, *The New Modernism* e *Christianity and Barthianism* [280] e um ensaio sobre *Christianity and Idealism.* [281] É o autor de uma longa introdução filosófica à obra de B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible.*[282] Mas a declaração mais compreensiva da sua posição aparece em *The Defence of the Faith.*[283]

Van Til argumenta que a teologia natural, mesmo na sua melhor condição, leva à idéia de uma causa prima impessoal que está longe de chegar à altura de Deus vivo da Bíblia e da experiência.[284] A razão não é tanto a lógica falha dos vários passos no argumento, mas, sim, seu falso ponto de partida. Desde Aristóteles os filósofos seculares (e os cristãos que adotavam seus argumentos) começaram com este último. O resultado é que, sejam a favor de Deus, sejam contra, debateram uma ficção da imaginação humana. O pensamento cristão deve começar com o Deus vivo, triúno, que é perfeito e completo em Si mesmo.

Van Til vê a história da filosofia secular como um enorme comentário sobre as observações do apóstolo Paulo aos cristãos de Corinto: "Onde está o sábio? onde o escriba? Onde o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar aos que crêem, pela loucura da pregação."[285] Noutras palavras, os homens têm procurado Deus no lugar errado e da maneira errada. Do outro lado, Van Til argumenta que "O eterno poder e Divindade segundo o evangelho de Paulo estão claramente visíveis a todos os homens em todos os lugares.[286] . . . Não é como se a evidência demonstre que *um* deus existe ou que Deus *provavelmente* existe. Se o caso fosse assim, então haveria alguma desculpa para o homem que não se curvasse diante do seu Criador. Paulo declara ousadamente que todos os homens sabem na profundeza do seu coração que são criaturas de Deus e pecaram contra Deus seu Criador e seu Juiz.[287]

Para Van Til, portanto, o ponto de contato entre a mensagem cristã e o mundo não-cristão é uma "colisão frente a frente."[288] Não pode haver nenhuma posição de neutralidade. Não somente o evangelho revela a Deus como também cada fato individual da existência o faz também. Todas as coisas, pois, foram criadas por Deus e controladas por Ele. Como tais, fazem parte do Seu propósito para o universo, e como tais, O revelam.[289] Quando os homens são confrontados pelo evangelho, "não podem reagir a ele de modo neutro; devem aceitá-lo ou suprimi-lo porque não querem acreditar nele. Paulo sabe que os que se apegam à "sabedoria" do mundo o fazem contra aquilo que melhor sabem, e com uma consciência pesada. Cada fato do "teísmo" e cada fato do "cristianismo" aponta um dedo acusador contra o pecador e diz: "Você está violando a aliança; arrependa-se e seja salvo!"[290]

A tarefa da apologética cristã não procura descobrir algum terreno neutro e comum sobre o qual tanto o crente quanto o descrente podem ficar em pé. Isto, pois, deixa de reconhecer que o descrente já tem consciência da existência de Deus e da sua própria responsabilidade diante dEle. A tarefa é reforçá-lo a enfrentar este fato e mostrar que não há quaisquer vias legítimas de escape. Noutras palavra, é desnudar as pressuposições do nosso pensamento. A existência do Deus do teísmo cristão é pressuposta por todo o pensamento e comportamento racionais.

O homem que nega a Deus mas que, mesmo assim, procura pensar racionalmente acerca do mundo é como um homem feito de água, procurando subir para fora de um oceano, usando uma escada feita de água! "Segundo a pressuposição dele, sua própria racionalidade é produto do acaso. Segundo a pressuposição dele, até mesmo as leis da lógica que emprega são produtos do acaso. A racionalidade e o propósito que porventura procure ainda são forçosamente os produtos do acaso. Logo, o apologista cristão, cuja posição requer que sustente que o teísmo cristão é realmente verdadeiro e, como tal, deve ser tomado como sendo a única pressuposição que torna inteligível a aquisição do conhecimento em qualquer campo, deve juntar-se ao seu "amigo" nos seus giros desesperançosos a fim de indicar-lhe que seus esforços sempre estão em vão."[291]

Van Til resume sua posição ao dizer que "a existência do Deus do teísmo cristão e o conceito do Seu conselho que controla todas as coisas no universo é a única pressuposição que pode explicar a uniformidade da natureza, de que o cientista precisa. Mas a melhor prova, e a única que é possível, da existência de semelhante Deus é que Sua existência é necessária para a uniformidade da natureza e para a coerência de todas as coisas no mundo. Não podemos *comprovar* a existência de vigas debaixo de um chão se por "prova" quisermos dizer que devam ser averiguáveis do mesmo modo como podemos ver as cadeiras e as mesas da sala. Mas a própria idéia de um chão como apoio de mesas e cadeiras requer a idéias de vigas que estão por baixo. Pois não haveria chão algum se não existissem vigas por baixo. Logo, há prova absolutamente certa para a existência de Deus e da veracidade do teísmo cristão. Até mesmo os não-cristãos pressupõem sua veracidade enquanto verbalmente a rejeitam. Precisam pressupor a veracidade do teísmo cristão a fim de explicar suas próprias realizações."[292]

Van Til não imagina que uma demonstração da irracionalidade da filosofia secular é suficiente para ganhar todos indistintamente para a fé cristã. O não-cristão aceitará o evangelho, "se for do beneplácito de Deus, mediante Seu Espírito, remover as escamas dos seus olhos e a máscara do seu rosto. É no poder do Espírito Santo que o pregador Reformado confia quando diz aos homens que estão perdidos no pecado e necessitados de um Salvador."[293] Mesmo assim, o apologista Reformado deve adotar este curso de ação visando os interesses da verdade.

Quando examinamos a obra de Van Til como um todo, até mesmo um crítico simpático é obrigado a reconhecer que algumas coisas estão obscuras. Grande parte dela é dedicada a cruzar espadas com vários comentaristas cujos nomes são de pouco interesse para o leitor geral e cujos pontos de vista poderiam ser proveitosamente relegados a apêndices. Uma dificuldade ainda maior é que por demais freqüentemente Van Til assume a defesa de uma posição bíblica sem demonstrar que realmente é uma posição bíblica.

Boa porção de tempo é gasta reiterando considerações sem realmente explicá-las. Assim acontece, por exemplo, quando diz que cada fato revela a Deus. O que quer dizer? A existência de Deus não está imediatamente aparente a todos quando lhes mandamos olhar para uma pedra, ou uma árvore, ou uma data num livro de história. Van Til não quer dizer que a existência de Deus pode ser inferida delas segundo a maneira dos argumentos cosmológicos.[294] Tem sido sugerido que, com Van Til, o *fato* e o *significado* são virtualmente sinônimos.[295] Neste caso, pareceria que o significado de tudo deriva de Deus, e que cada fato individual é uma indicação do tipo de Deus que Deus realmente é. Não revela Deus por si mesmo. Revela a Deus somente no contexto do sistema de crenças que, segundo diz Van Til, devemos pressupor. Revela-O na medida em que pressupomos que o fato deriva de Deus e que Deus realmente existe.

Desde Aquino até Van Til, muitos escritores têm feito muito caso da asseveração de Paulo de que "o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas."[296] Poucos, porém, têm feito a tentativa de explicar o que é esta revelação e como funciona. Van Til não é exceção. Aquino procurou dar uma explicação, mas a resposta que ofereceu dificilmente poderia ser correta. O que parece que Paulo quis dizer é que a natureza e a história nos mostram que *tipo* de Deus Deus é, especialmente no que diz respeito ao Seu poder e à Sua soberania. A existência de Deus, porém, não é questão de dedução racional. Pelo contrário, é uma profunda intuição íntima que nos faz ter consciência de Deus e do relacionamento entre a ordem criada e Ele.

Neste caso, Deus não é uma mera hipótese invocada para fornecer uma explicação viável das evidências da racionalidade no universo. É Aquele que conhecemos como Pessoa e o Autor da existência.

Há lacunas e obscuridades no pensamento de Van Til. Mesmo assim, Van Til deu uns passos legítimos em direção a uma apreciação filosófica da religião bíblica. Sua discussão de pressuposições, e sua lembrança de que os homens não precisam que a existência de Deus seja comprovada a eles, pois já têm consiciência dEle, são da máxima importância.

Karl Barth

O presente escritor já discutiu noutro lugar, com bastante pormenores, o ensino de Barth.[297] Apesar disto, nenhum panorama da filosofia e da fé nos dias de hoje seria completo sem mencioná-lo. Como Van Til, Karl Barth nasceu na Europa continental (em Basiléia em 1886; morreu em 1968), e foi criado na Igreja Reformada. Mas ao passo que Van Til pertencia à ala conservadora calvinista holandesa, Barth foi criado na ala protestante liberal.

Barth estudou em várias universidades, e sentou-se aos pés de muitos dos mais destacados mestres liberais daqueles dias. No seu primeiro pastorado em Safenwil, no entanto, ficou cada vez mais descontente com o liberalismo. Os grandes defensores do liberalismo escreviam muita coisa acerca do homem, dos seus dons e das suas capacidades religiosas; muito pouco era dito acerca do Deus vivo. As coisas atingiram o ponto culminante durante a primeira Guerra Mundial. Barth veio a ver a Bíblia não meramente como coletânea de documentos antigos a serem examinados criticamente, mas, sim, como uma testemunha a Deus. Seu ponto de vista transformado deu fruto tangível num comentário que escreveu, *The Epistle to the Romans*.[298] O livro realmente quase nem sequer era um comentário no sentido normal do termo. Qualquer pessoa que se volta para ele para receber uma explicação cuidadosa da carta do apóstolo ficará decepcionado. A obra é realmente uma fileira de descobertas e observações emocionadas acerca de Deus e do homem.

Não encobre nada. O homem é revelado como um pecador que virou as costas a Deus e que está cego a Ele. Não está dentro da capacidade do homem conhecer a Deus como e quando lhe apraz. O conhecimento de Deus é uma dádiva de Deus que advém através de Cristo. O homem nada pode fazer para merecê-lo. Somente pode recebê-lo pela simples fé. Estes discernimentos não eram novos. Têm sido participados pelos cristãos no decurso de todos os séculos, especialmente por aqueles nas tradições reformada e evangélica. Eram, no entanto, novos para aqueles que tinham sido mergulhados na teologia liberal. Além

disto, foram apresentados por Barth em termos quase filosóficos emprestados de pensadores desde Platão até Kant e Kierkegaard. A mistura resultante foi conhecida como Teologia Dialética.

A grande lição de Barth foi que havia aquilo que Kierkegaard chamava de uma "distinção qualitativa infinita" entre a eternidade e o tempo, entre o céu e a terra, e entre Deus e o homem.[299] Deus era *Totalmente Outro*. Em certo sentido, a posição de Barth foi exatamente a oposta à de John Robinson em *Honest to God*. Ao passo que este último rejeita a idéia de Deus "lá fora" e quer achá-Lo nos processos da natureza e da vida humana, Barth vê Deus como sendo totalmente transcendente. Não deve ser identificado diretamente com qualquer outra coisa no mundo, nem sequer as palavras da Escritura. A revelação chega aos homens da mesma maneira que uma linha vertical faz interseção num plano horizontal, ou como uma tangente toca um círculo. Visto que se trata de contato com o *Totalmente Outro*, nem sequer podemos descrevê-lo. Tudo quanto podemos fazer (e isto é tudo quanto os escritores bíblicos podem fazer) é descrever o que sentiram depois do contato.

A Teologia Dialética certamente possuía alguma coisa. Trouxe consigo uma vívida consciência de Deus e da insuficiência humana. Mas nas décadas de 1920 e 1930; Barth veio a reconhecer que esta não era a totalidade do caso. Em 1921 Barth aceitou uma chamada para ensinar teologia em Gottingen (de onde finalmente se mudou para Münster, Bonn e Basiléia depois da sua expulsão pelos nazistas). De agora em diante, até ao fim da sua vida, seu tempo haveria de ser dedicado a trabalhos acadêmicos. No decurso dos anos tem modificado consideravelmente sua posição à medida em que estudou a Bíblia e os escritores clássicos da teologia protestante e católica. Barth escreveu mais de 500 livros, estudos e artigos. Mas a grande obra da sua vida é sua *Church Dogmatics*.[300] A própria obra é dividida em quatro volumes principais, cada um dos quais é subdividido em volumes parciais. Tratam da Palavra de Deus, de Deus, da Criação e da Reconciliação. Um quinto volume foi planejado, sobre a Redenção (i. é., escatologia), mas este foi abandonado. Apesar de todas as suas falhas, *Church Dogmatics* é a obra mais impressionante dos tempos modernos a ser escrita por um único autor. Não procuraremos aqui discutir a totalidade do ensino de Barth, nem sequer num esboço. Ao invés disto, confinaremos a nossa atenção àquilo que pode ser aprendido de Barth acerca da revelação como ponto de partida para a teologia e sua relevância para a filosofia.

Não se pode ressaltar por demais fortemente que, para Barth, o conhecimento de Deus não é alguma coisa separada do evangelho de Jesus Cristo. Não é alguma coisa à qual o homem pode chegar exatamente como quer, por meio de seguir certos argumentos filosóficos sutis. O conhecimento de Deus é o resultado de um encontro com Deus, que por sua vez é o resultado de um encontro com Cristo. Cristo, pois, é a palavra de Deus reveladora ao homem. Do princípio até ao fim, trata-se de uma dádiva de Deus. O próprio Barth resume a questão da seguinte forma:

> O conhecimento de Deus ocorre no cumprimento da revelação da Sua Palavra pelo Espírito Santo e, portanto, na realidade e na necessidade da fé e da obediência a ela. Seu conteúdo é a existência dAquele a quem devemos temer acima de todas as coisas porque podemos amá-Lo acima de todas as coisas; Ele permanece sendo um mistério para nós porque Ele mesmo Se fez tão claro e certo para nós.[301]

Ao fazer esta consideração, Barth está repetindo o testemunho da Bíblia. O único modo de atingir um conhecimento real e pessoal de Deus é através de um encontro com Cristo. Conforme Mateus 11:27, Jesus disse: "Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar." Conforme João 14:6, Jesus disse: "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim." Declarações como estas poderiam ser facilmente multiplicadas.[302]

O conhecimento de Deus surge de um encontro com Deus. É mediado pelo Filho. Segundo o Novo Testamento, porém, não pode haver conhecimento de Deus sem a obra iluminadora do Espírito Santo.[303] Além disto, fazer progresso no conhecimento de Deus não é questão de agudez intelectual. O conhecimento de Deus opera, por assim dizer, num plano diferente. O que importa é a fé, o amor, a humildade e a oração.[304]

Além disto, este conhecimento de Deus, conforme Barth indica com toda a razão, não alega ser conhecimento absoluto. Não é uma alegação de que se conhece a Deus conforme é em Si mesmo. É um mistério no sentido de que lança luz sobre a experiência, embora haja nele muita coisa que permanece obscura. Não nos capacita a ver a totalidade da paisagem da realidade. Mas a Palavra de Deus lança luz suficiente para capacitar àqueles que querem achar seu caminho.

Ao dizer tudo isto, Barth está voltando à posição dos Reformadores no século XVI. Na medida em que expõe seu ensino, tem conservado um olho fito nos debates filosóficos dos séculos intervenientes. Mesmo assim, insiste que a revelação que Deus fez de Si mesmo é o único ponto de partida possível para o pensamento acerca de Deus.

Não tem havido falta daqueles que protestaram que isto é irracionalismo e obscurantismo. Como conhecemos a Deus? Que provas objetivas temos? Barth responde que o próprio caso é tal que não pode haver prova "objetiva" no sentido de evidências externas fora do nosso encontro com a Palavra de Deus. As provas antiquadas da existência de Deus não levam realmente ao Deus vivo. A teologia natural é um empreendimento fútil. É como procurar "forjar" um teorema na geometria por meio de escavar provas que realmente não funcionam. O encontro com Deus traz sua própria prova. O argumento talvez seja circular, mas não é círculo vicioso.[305] Conforme dissemos ao discutir os Reformadores,[306] há um sentido em que a verdade ulterior da Palavra de Deus é evidente em si mesma. Não pode ser reduzida a alguma coisa diferente de si mesma. Quando a vemos, a conhecemos.

O ensino de Barth o colocou no conflito mais agudo com Van Til e outros da escola deste, quando discute o próprio conteúdo da revelação. Na sua fase dialética, Barth tinha comparado a Palavra com uma tangente que toca num círculo, e uma linha que faz interseção de um plano. Mas assim como uma linha pode ser definida como comprimento sem largura, assim também a doutrina de Barth da Palavra parecia ser encontro sem conteúdo. Isto porque o Deus que Se revelou não é um objeto do tempo e do espaço. É alguém que é *Totalmente Outro* e, portanto, falando a rigor, indescritível. E se a situação realmente for esta, nada mais haverá para ser dito. Mas em *Church Dogmatics* Barth esclareceu sua posição (embora não de modo a deixar todos completamente satisfeitos, deve ser dito). Aqui fala da forma tríplice da Palavra de Deus: Cristo, a Escritura e a proclamação.[307]

No sentido primário do termo, Cristo é a Palavra de Deus. Mas a Ele testemunham as Escrituras (e também o testemunho cristão) que ficam sendo o veículo da Palavra de Deus. Os autores das Escrituras, pois, são testemunhas comissionadas no mesmo sentido em que os discípulos eram testemunhas. "Quem vos recebe, a mim me recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me enviou."[308] A proposição inversa também é verdadeira. Rejeitar o testemunho dado por Deus é rejeitar o caminho do conhecimento que Deus forneceu. Há, portanto, um relacionamento indireto entre Deus e as Escrituras. "A Bíblia é

a palavra de Deus à medida em que Deus permite que seja Sua Palavra, à medida em que Deus fala através dela. . . A Bíblia, portanto, *torna-se* a Palavra de Deus neste evento, e é a este *ser* neste *tornar-se* que esta pequena palavra "é" diz respeito, na declaração de que a Bíblia *é* a Palavra de Deus."[309] A Palavra de Deus nunca é uma coisa estática. "O que Deus pronuncia nunca é conhecido e verdadeiro, de modo algum, em abstração do próprio Deus. É conhecido e verdadeiro por nenhuma outra razão de que Ele mesmo o diz, que Ele mesmo está pessoalmente dentro daquilo que Ele diz, e o acompanha.[310] É neste contexto que Barth discute a questão inteira da inspiração e da autoridade da Bíblia hoje.[311]

O relacionamento entre o divino e o humano na revelação pode ser descrito como sendo sacramental.[312] Assim como o pão e o vinho permanecem o que são, mas ficam sendo veículo da comunhão, assim também as palavras dos autores da Escritura permanecem palavras humanas mas ficam sendo os meios do encontro entre Deus e o homem. "Assim, Deus revela em proposições por meio da linguagem e, na realidade, a linguagem humana, com o efeito de que, de tempos e tempos, tal e tal palavra, falada pelos profetas e apóstolos e proclamada na Igreja, fica sendo Sua palavra."[313] Tendo dito isto, duas outras observações devem ser feitas. De um lado, "a personalidade da Palavra de Deus não deve ser jogada contra seu caráter verbal e sua espiritualidade."[314] Logo, há uma identidade real entre Deus e as palavras da Escritura. Do outro lado, porém, esta identidade é indireta. A Escritura, pois, emprega a linguagem do tempo e do espaço para falar em Deus, que está além do tempo e do espaço. Sua linguagem, portanto, é metafórica e analógica. "Destarte, podemos realmente dizer o que é a Palavra de Deus; mas devemos dizê-lo indiretamente. Devemos relembrar as formas em que é real para nós, e, a partir destas três formas que assume, inferir *como* é. Aquele "como" é a imagem refletida, que pode ser atingida pelo homem, da natureza inatingível de Deus."[315]

Desta maneira, Barth nos traz de volta aos debates da teologia filosófica moderna. Vê Deus como transcendente, não num sentido cruamente físico como uma figura de avô pairando nalgum lugar acima das estrelas, mas, sim, como Aquele que é *outro* em relação ao homem e aos processos da natureza. Ao mesmo tempo, Deus está profundamente preocupado com os assuntos humanos. É o Criador do mundo. Sustenta o universo. Até mesmo enviou Seu Filho para redimir o mundo.[316] Além disto, Deus toma a iniciativa ao tornar-Se conhecido ao homem. Barth vê a revelação como um evento dinâmico em que o próprio Deus está pessoalmente envolvido. Reconhece que envolve elementos humanos e materiais, bem como o espiritual. Seu modo de fazer o relacionamento entre os dois aspectos fez uma contribuição sugestiva aos debates sobre a linguagem religiosa. De um lado, porém, é uma lembrança de que nossa linguagem e pensamento acerca de Deus devem ser analógicos para ter algum significado.[317] E do outro lado, indica que a vindicação do cristianismo, em geral, e da sua linguagem acerca de Deus em particular não deve ser procurada fora de si mesma. Depende da sua capacidade de iluminar nossa vida e de revelar Deus a nós.

Mesmo assim, a posição de Barth suscita numerosas questões importantes. Para alguns tem parecido que sua ênfase sobre a revelação através de Cristo apresenta uma saída fácil do dilema apresentado pela crítica bíblica radical. Tem havido aqueles que queriam ter a revelação em Cristo sem precisar preocupar-se com a defesa da integridade da Escritura, que procuraram desconsiderar o fato de que o único Cristo que conhecemos é o Cristo que é testemunhado pela Escritura e que endossava a integridade da Escritura.[318] E tem havido aqueles que trataram a Bíblia como revelação no púlpito, mas nos seus estudos e nas salas de preleções, como coletânea de histórias antigas que podem ser verídicas ou não. Semelhante posição, no entanto, não pode ser adotada sem a pessoa ter

uma mentalidade dupla. Aqui, o próprio Barth está longe de ser satisfatório.[319] De um lado, pois, diz que a totalidade da Escritura é inspirada, e que devemos tratar todas as suas palavras "com a mesma medida de respeito."[320] Do outro lado, porém, está disposto a admitir que os escritores bíblicos se enganaram.[321] Semelhante posição pode ser aceita somente se estivermos dispostos a cometer duplicidade de pensamento. Trata a Bíblia como se fosse verdadeira e falsa ao mesmo tempo — verdadeira à medida em que é a Palavra de Deus reveladora, e falsa à medida em que é a palavra errante do homem. (Não se trata de algumas partes serem inspiradas e fidedignas, ao passo que outras não o são, mas, sim, da mesma passagem ter as duas características). Na prática, parece que Barth simplesmente não faz caso da dificuldade.

Esta indiferença para com a história e o mundo físico[322] é o calcanhar de Aquiles do bartianismo. O Barth anterior ressaltava o caráter sobrenatural da revelação ao ponto de negar qualquer conteúdo fatual. E o Barth posterior está mais interessado na interpretação teológica do que na historicidade dos eventos que interpreta. O cristianismo, no entanto, não é nenhuma religião meramente esotérica, do outro mundo. Declara-se fundamentado na história e na experiência. Em princípio, seus pronunciamentos sobre questões de fato estão abertos à mesma verificação e falsificação que quaisquer outros pronunciamentos semelhantes. A ressurreição de Jesus é apresentada no Novo Testemunho como um evento no tempo e no espaço.[323] Sua credibilidade depende em considerável medida da credibilidade das testemunhas que a atestam. O mesmo fato aplica-se à vida e ao ensino de Jesus e aos pronunciamentos bíblicos de modo geral. O agnóstico tem o direito de ser cético acerca destes últimos, se for duvidosa sua base histórica. Este é o ponto de vista dos próprios escritores do Novo Testamento. "E se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e vã a vossa fé."[324] O sistema inteiro da fé cristã entra em colapso, se os eventos centrais da vida, da morte e da ressurreição de Jesus apresentados pelo Novo Testamento não forem históricos.

Em resumo: o bartianismo não é nenhum atalho que nos capacita a evadir questões históricas. Não podemos ter a revelação e a teologia bíblica sem estarmos dispostos a defender a base histórica delas. O próprio Barth parece ser indiferente a isto, e, como conseqüência, parece que seu ensino é deixado flutuando no ar.[325] Os radicais a abandonam totalmente, mas ao assim fazerem, abondonam o cristianismo em tudo menos no nome, e apresentam ao mundo uma coletânea de idéias tão atenuadas, que o não-cristão chega à conclusão de que não vale a pena levá-la em conta. A alternativa é perguntar a nós mesmos se esta fuga da história não tem sido demasiadamente apressada, e dedicar-nos à tarefa longa e árdua, porém, vital, de examinar de novo a base histórica da fé cristã.[326]

Depois de termos dito isto, é também necessário fazer a pergunta: é legítimo apelar à revelação ao responder a questões filosóficas? Não é verdade que Barth, ou, na realidade, qualquer pessoa que apela à revelação, é culpado do irracionalismo? Para responder a esta acusação, devemos resolver em primeiro lugar o que ela quer dizer. Se o oposto ao irracionalismo significar uma resolução no sentido de aceitar somente aquilo que é compreensível à razão o verificável num laboratório de ciências, então Barth é culpado da acusação. Mas culpado também é todo outro teólogo, filósofo e cientista que aceita a existencia de áreas de experiência que estão acima deste tipo de pesquisa. Ou, também, se quisermos dizer com "abordagem racional" a prova conclusiva em primeiro lugar de tudo mediante argumentos racionais, então Barth é obviamente culpado. Mas então, a maioria doutras pessoas também é culpada, inclusive os cientistas. Declarações científicas váli-

das, pois, não dependem daquilo que pode ser argumentado de antemão, mas, sim, dos resultados da observação empírica.

Há, porém, uma abordagem diferente à questão daquilo que é racional. Pode-se dizer que uma idéia é racional se for justificada pela experiência. Uma conclusão talvez não seja racionalmente demonstrável puramente pelo argumento lógico, mas ainda pode ser exigida pela observação dos eventos. Este é, na realidade, o método segundo o qual as ciências naturais tiram conclusões dos fenômenos observáveis. Neste sentido, a abordagem de Barth não é irracional, pois é fundamentada na experiência da Palavra de Deus. Neste processo, a razão não é desprezada. Mas seu uso e seu lugar são decididos pelo objeto em questão — a apreensão da Palavra de Deus.

No caso da teologia, o encontro com Deus, através da revelação da Palavra, é primário. E neste sentido, argumenta Barth, a teologia é uma ciência. "1. Como todas as outras assim-chamadas ciências, é um esforço humano para atingir um objeto específico do conhecimento. 2. Como todas as outras ciências, segue um caminho específico e consistente do conhecimento. 3. Como todas as outras ciências, tem condições de prestar contas por este caminho, a si mesma e a todas as pessoas — todos que são capazes de esforçar-se por atingir este objetivo e, portanto, de seguir este caminho."[327]

Se for assim, está plenamente fora do assunto argumentar que um apelo à revelação é irrelevante ao homem moderno e à filosofia moderna. Não seria mais sensato argumentar que a física e a química são irrelevantes, porque acontece não gostarmos dos métodos que empregam. Dizer que são irrelevantes não é pronunciar um julgamento fatual de modo algum, mas, sim, simplesmente anunciar ao mundo nossos preconceitos particulares. A realidade, pois, não é formada por nossos gostos e antipatias particulares. Qualquer filosofia que é digna do nome deve levar em conta as coisas como realmente são, e não as coisas como o indivíduo particular talvez gostasse que fossem.

Como, pois, a filosofia relaciona-se com a abordagem de Barth? No caso de Van Til, vimos que argumentou que não há terreno comum genuíno entre o crente e o descrente. O que é necessário fazer é demonstrar que todas as cosmovisões são inadequadas, e que o único ponto de vista que faz sentido realmente é o do teísmo cristão. A abordagem de Barth é mais modesta. Reconhece que, por bem ou por mal, todos temos nossas filosofias preconcebidas.[328] Podem ser sofisticadas ou ingênuas. Podem oferecer compreensões valiosas da natureza das coisas, ou não. Mas porque somos homens e não Deus, nenhuma filosofia pode chegar a ser exaustiva. Além disto, toda filosofia exige modificação à luz da experiência, não menos à luz da Palavra de Deus. São mais estéreis aquelas filosofias que abordam a experiência com um sistema rígido e que procuram forçar tudo num padrão formado por suas idéias preconcebidas. Cada filosofia, portanto, por melhor que seja, nada mais é do que uma hipótese de trabalho. "Não pode, de modo algum, tornar-se uma finalidade em si mesma."[329] O cristão deve lembrar-se da advertência de Paulo: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo."[330]

Na própria natureza do caso, quando se trata da questão do conhecimento de Deus, devemos começar com o dado primário da fé cristã — a revelação que Deus fez de Si mesmo na Sua Palavra. É à luz da Palavra de Deus que devemos julgar nossas idéias preconcebidas, e não vice versa.

Francis Schaeffer

O último pensador que mencionaremos em nosso panorama é Francis Schaeffer. Antes da Guerra, estudou nos Estados Unidos para seu doutorado; ali foi pastor desde 1938 até

1948. Desde então tem vivido e trabalhado na Europa onde dirige a Comunidade "L'Abri", que tem sua matriz na Suíça. Dr. Schaeffer é um dos poucos pensadores evangélicos contemporâneos que procuraram compreender firmemente a cultura secular. Num ensaio recente, *A Morte da Razão*,[331] procurou analisar as tendências gerais não somente da filosofia e da teolgia mas, sim, também da arte e da literatura desde a Idade Média até ao presente.

O desespero do homem moderno e seu senso de ausência de significado têm sua origem no seu racionalismo autônomo, seu desejo de fazer a si mesmo e sua própria razão o único juiz de tudo. É arraigado no divórcio que faz entre Deus e a natureza, entre o sobrenatural e o natural. Schaeffer faz este divórcio remontar até a distinção, feita por Tomás Aquino na Idade Média, entre a natureza e a graça.[332] Sempre que as duas são divorciadas, o natural tende a empurrar o sobrenatural para fora, ou (usando a frase de Schaeffer) a natureza "devora" a graça.[333] No âmbito da pintura, este fato se revelava nas representações cada vez mais naturalistas das pinturas religiosa da Renascença que substituíram a arte bizantina com sua tentativa simbólica de retratar a divindade.[334]

A tendência em direção à secularização continuou com embalo cada vez maior até ao presente dia. Na Idade Média, o esquema de pensamento de Aquino deixava lugar para a revelação, mas já na Era do Iluminismo o sobrenatural foi banido do pensamento racional. "O racionalismo estava agora bem desenvolvido e entrincheirado; nenhum conceito de revelação subsistia em qualquer área. Conseqüentemente o problema se definia agora não em termos de 'natureza e graça', mas de 'natureza e liberdade'."[335] No universo determinista de Kant, a liberdade não é um conceito racional, mas, sim, uma idéia postulada pela ética. Rousseau procurava a liberdade no irracional. Já no mundo mecanístico deles "essa liberdade não se reveste de real sentido e, assim, a liberdade autônoma e a máquina autônoma se defrontam, face a face."[336]

Schaeffer vê a história intelectual e cultural dos duzentos anos que se seguiam como a concretização deste dilema. O divórcio entre o racional e o irracional é completo. Mas, por mais que o homem procure passar sem o "irracional", não consegue fazê-lo. Seu racionalismo talvez o condene, mas não pode suprimí-lo. Acha expressão no estado infeliz de tão boa parte da arte moderna,[337] e no aumento do uso das drogas.[338] Manifesta-se no fenômeno curioso, mas não incomum, de um filósofo secular que adota uma forte linha racionalista nalgum assunto, para então saltar a uma conclusão totalmente injustificada no fim.[339] A mesma coisa acontece em grande parte da teologia moderna e crítica. Despreza de modo paternalista a teologia ortodoxa que, segundo proclama, o homem racional e moderno já não pode aceitar, para então apresentar-lhe alguma coisa ainda mais racional.[340] O otimismo do humanista secular não é diferente. Não tem fundamento racional. Ironicamente, Schaeffer conclui que: "O elemento significativo é que o homem racionalista, humanista, começou afirmando que o Cristianismo não é suficientemente racional. Agora fez ele meia volta, em um amplo círculo, e acabou na condição de místico — ainda que místico de um tipo todo especial. É ele um místico sem ter ninguém com que buscar comunhão."[341]

Na filosofia um argumento pode ser inválido se um dos elos na sua corrente de raciocínio não segurar firme, ou se suas premissas estão erradas. O que Schaeffer está fazendo (como Van Til e Barth nas suas diferentes maneiras) é desafiar a premissas do pensamento moderno secular. O desespero moderno é justificado, se começarmos no mesmo lugar que o homem moderno secular. Ao tornar-se autônomo, "O homem moderno não apenas repudiou a teologia cristã, mas também alijou a possibilidade do que nossos ancestrais esposavam como base para a moral e para o direito."[342] Não é surpreendente

que ele experimente uma filosofia após outra, para então alijá-la, porque se revela insatisfatória. É a mesma coisa com as modas passageiras e novidades da teologia. O homem ainda oferece alguma esperança, mas com base em seu racionalismo toda a esperança de uma filosofia válida para a vida é fadada ao fracasso.

Nesta situação, Schaeffer argumenta que "Tem, pois, o Cristianismo a oportunidade de falar claramente quanto ao fato de que a resposta que oferece encerra exatamente aquilo de que se desesperou o homem moderno — a unidade do pensamento. É uma resposta una que abarca a vida como um todo. É verdade que o homem terá de renunciar a seu arraigado racionalismo, entretanto, com base no que se pode discutir, tem ele plena possibilidade de recobrar a racionalidade."[343] Com "cristianismo", Schaeffer quer dizer o cristianismo que é baseado na Bíblia. Com os Reformadores, insiste que não devemos jogar a autoridade de Cristo contra aquela da Escritura.[344] Além disto, Cristo deve ser Senhor sobre tudo. Deve ser Senhor, não somente sobre nossa vida espiritual, mas, sim, sobre a totalidade da nossa vida intelectual.[345]

A Bíblia, portanto, dá a Schaeffer sua estrutura de referência. Descreve da seguinte maneira a paisagem dentro da moldura. "Diz a Bíblia, antes de mais nada, que no princípio foram todas as coisas criadas por um Deus pessoal-infinito, que sempre existira. Isto posto, o que existe é intrinsecamente pessoal antes que impessoal. A Bíblia diz, ademais, que Deus criou todas as coisas fora de Si Mesmo. A frase "fora de Si Mesmo" é, parece-nos, a melhor maneira de expressar a criação à mentalidade do século vinte. Não que se deve tomar a expressão em sentido espacial, pois que o que se tem em mira é negar que a criação é qualquer modalidade de extensão panteísta da essência de Deus. Deus existe — um Deus pessoal que sempre existiu — e criou todas as coisas fora de Si Mesmo. Assim, porque o universo se iniciou por um começo verdadeiramente pessoal; o amor e a comunicação (a grande preocupação do homem do século vinte) não são contrários ao que intrinsicamente existe... Neste cenário de uma história dotada de significado diz a Bíblia que Deus fez o homem de maneira especial, à Sua própria imagem. Se não entendemos que a relação básica do homem é para cima, teremos de procurar descobrí-la para baixo. Ao estabelecê-la assim a pessoa que o faz é demasiado antiquada hoje, se se relaciona finalmente com os animais. Hoje, o homem moderno procura relacionar-se com a máquina."[346]

A alternativa é que "o homem é produto do impessoal, mais o tempo, mais o acaso."[347] A Bíblia, porém, tem ainda mais para dizer acerca do homem. Diagnóstica a desgraça do homem como sendo o resultado do seu pecado. Mas, apesar de tudo isto, o homem não cessa de ser um homem. "O fato de que o homem é um ser decaído não quer dizer que não mais seja portador da imagem de Deus. Por cair em rebeldia e pecado, não deixou de ser homem. Pode amar, embora decaído. Seria erro afirmar que somente o cristão é capaz de amar. Ademais, um pintor não-cristão pode, a despeito disso, pintar a beleza. . . As marcas da "humanidade" ainda nele subsistem — amor, a racionalidade, o anseio por sentido, o temor do não-ser, e assim por diante. Esse é o caso mesmo quando seu sistema não-cristão o leva a dizer que estas coisas não existem. . . A Bíblia ensina que, embora o homem se ache irremediavelmente perdido, nem assim ele é um nada. O homem está perdido porque está separado de Deus, seu verdadeiro ponto de referência, em razão de real culpa moral. Mas, a despeito deste fato, jamais será como nada. Nisso reside o horror de sua condição de perdido."[348] A Bíblia, porém, também aponta ao homem o caminho para fora do seu castigo, ao proclamar a redenção em Cristo, a reconciliação com Deus e com seu próximo; somente este caminho o capacita a realizar sua existência verdadeira.

A Morte da Razão deve ser lida e julgada por aquilo que é — não uma história definitiva do pensamento, mas, sim, um ensaio sugestivo e provocador. Com sua base norte-americana e européia continental, Schaeffer tende a passar por cima de modo leviano demais alguns aspectos do pensamento britânico. Seu estilo é valente. A obra inteira é como uma prelação apressada com slides, em que os quadros, os nomes e as idéias se seguem em rápida sucessão empolgante. Idéias são sugeridas mais freqüentemente do que comprovadas. Mas, afinal das contas, muitas obras seminais no história do pensamento têm feito a mesma coisa. O que nos interessa aqui é a tese principal, e não os pormenores do argumento.

A fortaleza da posição de Schaeffer acha-se em duas coisas. De um lado, procura apresentar um conceito integrado da totalidade da vida. Não se interessa meramente naquilo que os críticos acham por bem chamar de salvação *post-mortem*, embora reconheça que a salvação seja uma parte essencial do cristianismo. Nem sequer restringe o interesse e a atividade do cristão ao cultivo da piedade e devoção pessoais. Procura relacionar a fé cristã à totalidade da vida. Do outro lado, leva a Bíblia a sério. Diferentemente dalgumas versões do cristianismo, especialmente as mais radicais dos últimos duzentos anos, não se trata de elaborar uma filosofia preconcebida, e depois enfeitá-la com linguagem teológica. É uma tentativa de elaborar uma filosofia da vida que integra o natural e o sobrenatural com base na fonte primária — e, de fato, única — das origens cristãs: a Bíblia.

Para alguns, é precisamente esta a dificuldade. O sistema de Schaeffer pode ser mais ou menos bem elaborado, mas como podemos saber que é um sistema válido? Schaeffer não comprova a existência de Deus do mesmo modo que as provas antiquadas as quais, de qualquer forma, rejeita. Parece tomar a existência de Deus por certa. Respondendo, o presente escritor faria os seguintes comentários. Schaeffer apresenta sua filosofia como um sistema de crenças. Não demonstra cada parte dele individualmente, e.g., que há uma vida após a morte. Tais ítens de crença não são averiguados (e nesta vida são inaveriguáveis). Embora indícios quanto à sua relevância possam ser colhidos nesta vida, em última análise são aceitos com base na autoridade doutras partes do sistema de crenças. Mas com quais fundamentos aceitamos estas outras partes?

A abordagem de Schaeffer pode ser comparada a um grupo de hipóteses na ciência. Na primeira instância, uma hipótese apresenta uma teoria não comprovada que visa esclarecer alguma coisa que ainda não foi entendida. Uma hipótese boa é aquela que faz sentido dos fatos observados e que leva em conta o número máximo doutros fatos observados. Schaeffer faz uma dupla alegação. De um lado, a filosofia secular fracassa totalmente quanto ao fazer sentido do homem, do mundo, da história e da experiência pessoal como um todo, ao recusar-se a aceitar qualquer coisa senão aquilo que suas premissas racionalistas permitirão. E, do outro lado, o sistema de crenças apresentado pela Bíblia realmente faz bom sentido.

Mas isto não reduz o cristianismo à posição de um sistema hipotético? A resposta é que não precisava fazer assim. A palavra "sistema" tem chegado a ser um tipo de palavra-fantasma entre alguns cristãos que têm horror do pensamento exato. Em si mesmo, porém, o termo simplesmente denota uma coletânea de crenças que formam um conjunto real. Naturalmente, é perfeitamente possível para alguém ficar mais dedicado ao seu sistema do que à própria vida. Mas o Novo Testamento retrata Jesus como possuidor de uma coletânea coordenada de crenças. Esta, porém, não estrangulava Sua vida. Pelo contrário, deu a ela diretrizes e propósitos. Nem sequer devemos ter medo do termo

"hipótese". O tipo de hipótese que a Bíblia apresenta, pois, não é remoto, estático, abstrato, mas, sim, uma interpretação da vida que faz sentido à medida em que continuamos a vivê-la. Aplica-se às doutrinas, tais como o conceito cristão de Deus, da criação e da reconciliação. Aplica-se, também, aos preceitos morais tais como os dois grandes mandamentos da fé cristã: "Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força" e "Amarás o teu próximo como a ti mesmo."[349] Não se comprova de antemão que estes mandamentos estão certos. Este fato é percebido no ato de apreendê-los, e é confirmado na vida nas situações em que os mandamentos são aplicáveis. Além disto, é à medida em que o crente escuta a Escritura e procura agir à altura dela que passa a ter consciência de Deus lidando com ele pessoalmente.[350]

Mas tudo isto não supõe que devemos adotar um alto conceito da autoridade da Escritura? A resposta é, naturalmente, que sim. Se o sistema de crença nos leva a aceitar o Senhorio de Cristo, significa que devemos aceitar Seu Senhorio sobre nossa mente. E isto, por sua vez, importa em aceitarmos Seu conceito da autoridade e da verdade. Para o cristão, porém, isto não é um impedimento à pesquisa científica, mas, sim, um estímulo. Dá-lhe um senso de direção. Dá-lhe uma base a partir da qual opera. Não exclui a investigação histórica nos livros da Bíblia. Na realidade, requ**e**-la, pois para compreedê-los é necessário vê-los no contexto em que foram escritos. Em princípio, os eventos da Bíblia estão abertos à mesma averiguação ou comprovação de falsidade que se aplicam a quaisquer outros eventos. A linguagem da Bíblia deve ser estudada à luz das mesmas técnicas hermenêuticas que se aplicam a outras obras de literatura. A Bíblia, pois, declara que está falando acerca de eventos reais através do veículo da linguagem humana. Esta declaração não equivale a dizer que toda e qualquer teoria acerca da Bíblia que entra na moda seja verdadeira. Ao invés disto, é uma declaração de que aqueles que aceitam a autoridade da Bíblia tirarão grande proveito da investigação genuína e séria do seu conteúdo. Mas isto nos leva para o território que ocupa a fronteira entre a filosofia e a história. E, como tal, terá de ser o tema para outros livros.[351]

---

1. *The Philosophy of Religion* (T. and T. Clark, Edimburgo), pág. 1.
2. Ibid., págs. 35ss.
3. As preleções "Gifford" de Temple sobre a teologia natural, proferidas na Universidade de Glasgow, 1932-33 e 1933-34, e publicadas por Macmillan em 1934. Escritos filosóficos anteriores incluiram *Mens Creatrix* (1917) e sua seqüela, *Chritus Veritas* (1924).
4. Uma exceção notável a isto foi John Baillie, *Our Knowledge of God* (OUP, 1939).
5. Cf. *Honest to God*, págs. 28-44.
6. Cf. Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (Allen and Unwin, 1962), págs. 93-126. A obra de Blanshard é uma crítica ponderosa do movimento.
7. Ver supra, págs. 47-51.
8. Ver supra, págs. 82-87.
9. Para uma seleção dos escritos deles, inclusive ítens por Moritz Schlick e Rudolf Carnap juntamente com alguns por escritos britânicos, ver *Logical Positivism*, editado por A. J. Ayer (Free Press, Glencoe, Illinois, e Allen and Unwin, Londres, 1959)
10. Foi publicado por Routledge e Kegan Paul em Alemão com uma tradução em Inglês (1922), nova tradução por D. F. Pears e B. F. McGuiness (1961).
11. Publicado por Gollancz. Foi revisado e recomposto numa segunda edição em 1946, e passou por muitas reimpressões. As referências aqui são feitas à segunda edição.
12. Cf. F. Waismann, "O significado de uma declaração é seu método de verificação" em *Erkenntnis*, I, 1930, pág. 229.

13. *Language, Truth and Logic*, pág. 35.
14. Ibid., pág. 36.
15. Diz-se que uma proposição é verificável, no sentido forte do termo, se, e somente se, sua veracidade puder ser conclusivamente estabelecida na experiência. Mas é verificável, no sentido fraco, se há a possibilidade de a experiência torná-la provável" (ibid., pág. 37).
16. Para o modo de Ayer entender as tautologias, ver ibid., págs. 78ss.
17. Cf. O primeiro capítulo de Ayer, sobre "A Eliminação da Metafísica," ibid., págs. 33-45.
18. Cf. cap. VI sobre "Crítica da Ética e da Teologia," ibid., págs. 102-120.
19. Cf. ibid., pág. 108.
20. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, "Eddington Memorial Lecture" para 1955, reimpresso em *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. I. T. Ramsey (SCM Press, 1966), pág. 60. Este volume também contém várias respostas a este ponto de vista.
21. Ibid., pág. 63.
22. Pode ser notado que Braithwaite preferia o Princípio do Uso ao Princípio de Verificação ("O significado de qualquer declaração . . . será considerado transmitido pelo modo segundo o qual é usado," ibid., pág. 59). Seus resultados, no entanto, foram virtualmente os mesmos e abertos às mesmas objeções. E. L. Mascall indicou como seu tratamento deixa de manipular com justiça os dados religiosos e o seu auto-professo Princípio do Uso (*Words and Images*, págs. 55-62). Trata todas as religiões como se dissessem a mesma coisa. Deixa de distinguir entre histórias intencionais (e.g. parábolas) e eventos históricos. Força uma interpretação que freqüentemente é estranha sobre as declarações religiosas e torna Deus supérfluo. Se estas observações são verdadeiras em si mesmas, ou não, não podem ser deduzidas de um exame empírico do modo em que a linguagem religiosa é empregada.
23. *Logical Positivism*, pág. 15.
24. Cf. *Tractatus*, No. 6. 54.
25. Ibid.
26. *Language, Truth and Logic*, págs. 46-71.
27. Reconstruído de notas em manuscrito por G. J. Warnock (OUP, 1962). Outra obra póstuma é das suas Preleções de Harvard para 1955, *How to Do Things with Words*, editada por J. O. Urmson (OUP, 1962).
28. Allen and Unwin, 1963.
29. Para os pormenores, ver abaixo, págs. 297ss.
30. Ver supra, págs. 22-24.
31. Cf. Antony Flew em *New Essays in Philosophical Theology*, págs. 97-98.
32. Devo esta ilustração a F. Copleston, *Contemporary Philosophy* (Burns and Oates, 1956), pág. 99.
33. *Religious Language* (SCM Press, 1957), pág. 61. Num volume posterior de preleções, *Christian Discourse: Some Logical Explorations* (OUP, 1955), Ramsey estendeu sua abordagem à linguagem bíblica e a *Honest to God*.
34. Ibid., pág. 62.
35. Ibid., pág. 66.
36. Cf. Austin Farrer, *The Glass of Vision* (Dacre Press, 1948); E. L. Mascall, *Words and Images* e *Theology and Images* (Mowbray, 1963); Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, que inclui declarações importantes por Tillich e respostas por vários estudiosos; F. W. Dillistone *Christianity and Symbolism* (Collins, 1955) e o simpósio editado por ele, *Myth and Symbol* (SPCK, 1966).
37. João 1:29.
38. Ver supra, págs. 22-24.
39. Cf. John Macquarrie, *An Existentialist Theology* (SCM Press, 1955); *Studies in Christian Existentialism* (SCM Press, 1965).
40. Uma seleção útil de escritos existencialistas é contida em *Existentialism from Dostoievsky to Sartre*, editado por Walter Kaufmann (World Publishing Company, Cleveland e Nova York, 1956).

41. E. L. Allen, *Existentialism from Within* (Routledge and Kegan Paul, 1953); cf. F. Copleston *Contemporary Philosophy*, págs. 127-8.
42. Karl Heim citado por Alec R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution* (Pelican, 1961), pág. 211.
43. *Encyclopaedia Britannica*, VIII, pág. 968A. O artigo sobre "Existentialism" citado aqui, e o de Alasdair MacIntyre em *The Encyclopedia of Philosophy*, III, 147-154, são os melhores levantamentos breves do existencialismo que o presente escritor conhece.
44. Ver supra, págs. 87-91.
45. Ver supra, págs. 93-95.
46. *Existentialism and Humanism* (1946), trad. ing. por Philip Mairet (Methuen, 1948), pág. 33. O livro é baseado numa preleção em que Sartre faz um tipo de confissão de fé pessoal. É uma introdução excelente aos seus pontos de vista.
47. Trad. ing. por Hazel E. Barmes (Methuen, 1957).
48. Trad. ing. por John Macquarrie e Edward Robinson (SCM Press, 1962).
49. Selecionada e traduzida por Donald A. Lowrie (Allen and Unwin, 1965).
50. Ver supra, págs. 103-104.
51. Ver supra, págs. 104-105.
52. Trad. ing. por John Marsh da 3ª edição em Alemão, 1958 (Blackwell, Oxford, 1963). Para uma declaração mais breve da sua abordagem ver *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research* por Rudolf Bultmann e Karl Kundsin, trad. ing. por F. C. Grant (1934; Harper Torchbook, Nova York, 1966 [6]).
53. Trad. ing. por L. P. Smith e E. Huntress, *Jesus and the Word* (Nicolson and Watson, 1935).
54. Ibid., pág. 11; cf. págs. 218-9.
55. Trad. ing. por R. H. Fuller no simpósio *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, I, editado por H. W. Bartsch (SPCK, 1957). O próprio Bultmann fez uma declaração mais popular da sua posição em 1951 em *Jesus Christ and Mythology* (SCM Press, 1960).
56. *Kerygma and Myth*, I, pág. 10.
57. Ibid., pág. 30.
58. Ibid., pág. 33.
59. *The Gospel of John* (1941); *Theology of the New Testament*, 2 volumes, traduzido por K. Grobel (SCM Press, 1952, 1955); *Primitive Christianity*, trad. ing. por R. H. Fuller (Fontana, 1956).
60. Cf. seu ensaio sobre "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus" em *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, editado por Carl E. Braaten e Roy A. Harrisville (Abingdon, Nova York e Nashville, 1965).
61. *Kerygma and Myth*, I, pág. 42.
62. Ibid., págs. 41-42.
63. Ibid., pág. 31.
64. Ibid., pág. 25. Durante um curto tempo em 1927-28, Bultmann e Heidegger foram colegas em Marburgo. Foi durante este período que Heidegger publicou *Being and Time*. Paul Tillich também estava em Marburgo em 1924-25.
65. Para discussões deste movimento, de vários pontos de vista, ver James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SCM Press, 1959); Hugh Anderson, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints* (OUP, Nova York, 1964); Carl F. H. Henry (ed.), *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Tyndale Press, 1966); e, de forma mais breve, F. F. Bruce, "History and the Gospel" em *Faith and Thought*, Vol. 93, No. 3, 1964, para avaliações da questão.
66. Cf. T. W. Manson, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-day Research" em W. D. Davies e D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology* (OUP, 1954). A crítica da forma já foi atacada por críticos escandinávios, notavelmente B. Gerhardson, *Memory and Manuscript* (Uppsala, 1961), por sua falta de atenção a métodos judaicos de ensino e por sua falta de apreciar o modo segundo o qual os discípulos teriam perseverado no ensino do seu Mestre. Para uma avaliação geral da posição ver D. Guthrie, *New Testament Introduction: The Gospels and Acts* (Tyndale Press, 1065), págs. 178-194.

67. Para discussões breves ver F. F. Bruce, "Myth and the New Testament" em *TSF Bulletin*, No. 44, 1966, e Karl Barth, "Rudolf Bultmann — An attempt to Understand Him" em *Kerygma and Myth*, II, 1962, págs. 83-132. Um estudo importante do mito que segue uma linha bem diferente de Bultmann é o artigo sobre *mythos* por G. Stahlin em *Theological Dictionary of the Bible*, ed. G. Kitel, trad. ing. por G. W. Bromiley (Eerdmans, Grand Rapids), IV, págs. 762-795.
68. *Kerygma and Myth*, I, pág. 39.
69. 1 Coríntios 15:14.
70. Cf. o ensaio autobiográfico de Tillich *On the Boundary* (Collins, 1967). Apareceu pela primeira vez como parte do seu livro *Interpretation of History* (1936). Uma introdução por J. Heywood Thomas o atualiza. Mais "Autobiographical Reflections" aparecem no simpósio *The Theology of Paul Tillich*, editado por Charles W. Kegley e Robert W. Bretall (Macmillan, Nova York, 1961).
71. Ver supra, págs. 117-123. Cf. *On the Boundary*, págs. 46ss. Tillich escreveu sua tese de doutorado e licenciado sobre Schelling.
72. SCM Press, 1949; Pelican, 1962.
73. SCM Press, 1956.
74. SCM Press, 1963.
75. Chicago University Press, 1948; resumido 1962.
76. Fontana, 1962.
77. OUP, 1954.
78. Editado por D. Mackenzie Brown, baseado em seminários na Universidade da Califórnia, 1963 (SCM Press, 1965).
79. Editado por Carl E. Braaten (SCM Press, 1967).
80. Nisbet, I, 1953; II, 1957; III, 1964.
81. *Systematic Theology*, I, págs. 25-32.
82. Ibid., I, pág. 26.
83. A palavra grega *logos* "razão" ou "palavra". Figura em João 1:1ss. "No princípio era o Verbo . . .".
84. *Systematic Theology*, I, pág. 15.
85. Ibid., I, pág. 17.
86. *Honest to God*, págs. 21-22.
87. *The Shaking of the Foundations*, págs. 63-64.
88. *Systematic Theology*, I, págs. 261ss. e freqüentemente.
89. Ibid., I, pág. 263.
90. Ibid., I, págs. 227-233.
91. Ibid., II, pág. 51.
92. Ibid., II, págs. 112 ss.; cf. *The Shaking of the Foundations*, págs. 143-150.
93. Ibid., II, pág. 141.
94. Ibid., II, págs. 203-208.
95. Ibid., II, pág. II, pág. 204.
96. Ibid., II, pág. 206; cf. *The Shaking of the Foundations*, pág. 155-165.
97. Ibid., II, págs. 196-203.
98. Ibid., II, pág. 109.
99. Ibid., II, pág. 178.
100. Ibid., II, pág. 180.
101. Ibid., II, pág. 182.
102. Ibid., II, pág. 123.
103. *On the Boundary*, pág. 49. Cf. supra, págs. 103-4 e 125.
104. *Systematic Theology*, II, pág. 123.
105. Ibid., I, págs. 149-150.
106. Ibid.
107. Ver abaixo, págs. 297ss.
108. Ver abaixo, pág. 121.

109. *Paul Tillich and the Christian Message* (Burns and Oates, 1962), pág. 167.
110. *The System and the Gospel: A Critique of Paul Tillich* (SCM Press, 1963), pág. 227.
111. Cf. (e.g.) Mateus 5:17ss.; 16:17; Lucas 24.27; João 5:39-47; 1 Coríntios 1:15-31; 2 Coríntios 3:12-4:6; 1 Tessalonicenses 2:13-14; Hebreus 1:1-2; 1 Pedro 1:25.
112. *Paul Tillich and the Christian Message,* pág. 139.
113. Editado por A. R. Vidler (OUP, 1962).
114. *Soundings,* págs. xi; cf. supra, pág. 105.
115. SCM Press, 1963.
116. Collins, 1966.
117. SCM Press, 1963.
118. *Christian Morals Today* (1964); *The Honest to God Debate; Some Reactions to the Book "Honest to God"* editado por David L.Edwards, com um novo capítulo por seu autor, John A. T. Robinson (1963); *The New Reformation?* (1965) (todos da SCM Press); *But That I Can't Believe* (Fontana, 1967); *Exploration into God* (SCM Press, 1967).
119. Ver supra, págs. 126ss.
120. Ver supra, págs. 128-131.
121. Collins, 1964.
122. Trad. ing. por Bernard Noble (Collins, 1962).
123. Munique, 1737. Trad. ing. por R. H. Fuller (1948; edição revisada e integral, 1959, SCM Press). [Ed. em português pela Sinodal, *Discipulado*].
124. Estas estão no processo da editação. Entre aquelas que até agora foram publicadas são: *Christology,* trad. ing. por John Bowden (Collins, 1966) e *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1930,* II, editadas por E. H. Robertson (Collins, 1965-66).
125. Editado por Eberhard Bethge, trad. ing. por Neville Horton Smith (SCM Press, 1955; Fontana, 1964).
126. Editado por Eberhard Bethge (SCM Press, 1953; Fontana, 1959).
127. Ver supra, págs. 61-62.
128. *Letters and Papers from Prison,*pág. 121.
129. Ibid., pág. 91.
130. Ibid., pág. 122.
131. Ibid., pág. 122.
132. Ibid., pág. 123.
133. *The Cost of Discipleship,* págs. 35-47.
134. Ibid., págs. 35-37.
135. *Letters and Papers from Prison,* pág. 166.
136. Ibid., pág. 94.
137. *Honest to God,* págs. 36-39 e passim.
138. Cf. Julius Rieger, *Dietrich Bonhoeffer in England* (Lettner Verlag, Berlim, 1966). Rieger também contribuiu ao simpósio *I Knew Dietrich Bonhoeffer* (Collins, 1967).
139. *Word and Faith,* trad. ing. por James W. Leitch (SCM Press, 1963), pág. 102.
140. Editado por Ronald Gregor Smith (Collins, 1967).
141. *World Come of Age,* págs. 89-90.
142. Ibid., pág. 89.
143. Em 1966 um estudioso católico romano, Richard P. McBrien, publicou sua tese de doutorado sobre *The Church in the Thought of Bishop John Robinson* (SCM Press) com um prefácio de recomendação pelo próprio Bispo Robinson. Nela, procurava mostrar como *Honest to God* se encaixava nos demais escritos de Dr. Robinson.
144. Numa entrevista jornalística com Ved Mehta, subseqüentemente publicada em *The New Theologian* (Weidenfeld and Nicolson, 1966, págs. 79-80), Dr. Robinson concordou com esta sugestão.
145. *Honest to God,* págs. 11ss.
146. Ibid., pág. 17.
147. Ibid., pág. 19.

148. Ibid., págs. 29-44.
149. Ibid., pág. 22.
150. Ibid., cf. supra sobre Tillich, págs. 129-30
151. Ibid., págs. 23ss.; 32ss.; cf. supra, págs. 125ss.
152. Ibid., pág. 35; cf. supra, pág. 136.
153. Ibid., pág. 43.
154. Ibid., pág. 48.
155. Ibid., págs. 48-49.
156. Ibid., pág. 49, citando *The Essence of Christianity,* pág. 97. (Sobre Feuerbach ver supra, págs. 91-92.
157. Ibid., pág. 49.
158. Ibid., pág. 49.
159. Ibid., pág. 65.
160. Ibid., pág. 67.
161. Ver supra, págs. 100-104.
162. *Honest to God,* pág. 71.
163. Ibid., pág. 73.
164. Ibid., pág. 78-79.
165. Ibid., pág. 75.
166. Ibid., pág. 105.
167. Ibid., págs. 91ss.
168 Ibid., pág. 99.
169. Ibid., pág. 106.
170. Ibid., pág. 107.
171. Ibid., pág. 116.
172. Ibid., pág. 118.
173. Ao desenvolver esta idéia o bispo apela à obra do estudioso norte-americano Joseph Fletcher. Desde então, Professor Fletcher expandiu mais seus pontos de vista em *Situation Ethics: The New Morality* (SCM Press, 1966) e *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work* (SCM Press, 1967).
174. Church Book Room Press, 1963.
175. Saint Andrew Press, Edimburgo, 1966.
176. Religious Education Press, 1963.
177. SPCK, 1963.
178. Darton, Longman and Todd, 1965.
179. Mateus 22:39; Marcos 12:31; Lucas 10:27.
180. Mateus 22:37-38; Marcos 12:30; Lucas 10:27.
181. Procurei dar um breve resumo disto em *Karl Barth and the Christian Message* (Tyndale Press, 1967), págs. 67-76.
182. Ver supra, págs. 132 e 86, 88.
183. *The Honest to God Debate,* pág. 261. A frase é de Dr. D. D. Evans, mas Dr. Robinson a aceita como uma crítica válida.
184. Ibid., págs. 261ss.
Em *Exploration into God* (1967) Dr. Robinson professa surpresa diante da falta dos seus críticos de verem que "acima de tudo, estava pressupondo uma convincção fundamental e compromisso para com o coração da fé cristã — resumido em "a graça do nosso Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus e a comunhão do [sic] Espírito Santo" — que dificilmente pensava ser necessário declarar" (pág. 14). Mas esta é exatamente a dificuldade que não é resolvida nem por este protesto nem pelo novo livro como um todo. O bispo crê no Deus trino e uno da revelação bíblica, ou trata-se meramente de um modo figurado de expressar um aspecto profundamente misterioso da experiência humana, que poderia ser expresso de modo igual ou melhor doutras maneiras?

Mais uma vez, recebemos outra dose das mesmas rejeições arrogantes do teísmo, sendo-nos dito que torna a religião mais difícil para algumas pessoas. Mais uma vez, diz-se que Tillich oferece uma terceira opção entre o teísmo e o ateísmo. É sintomático do empreendimento inteiro que, num livro ostensivamente ocupado com a fé cristã em Deus, a Trindade é mencionada somente três vezes (e isto de passagem). O capítulo final, inconclusivo, é dedicado a explorar "Além do Deus do teísmo." E as palavras finais nos informam que "o modelo mais satisfatório — talvez o único modelo apropriado hoje — para uma teologia satisfatória da Encarnação é o panenteístico" (pág. 145).

185. SCM Press, 1963. Van Buren expandiu suas idéias em *Theological Explorations* (SCM Press, 1968), mas este livro foi lançado tarde demais para ser levado em conta no presente estudo.

186. 1961 (edição britânica publicada por Darton, Longman and Tood, 1966). Desde então, Hamilton avançou muito mais longe na direção do ateísmo. No simpósio *Frontline, Theology* (editado por Dean Peerman, SCM Press, 1967) confessa que cerca da idade de quarenta anos, reconheceu repentinamente que tinha falado uma grande quantidade de trivialidades. Ao mesmo tempo, começou a sentir que a teologia da "morte de Deus" adaptava-se melhor à sua atitude. A frase expressa o sentimento de perda irrecuperável depois de ter tomado Deus por certo por tanto tempo. Mesmo assim, ainda acredita em Jesus com "Aquele a quem apelo, Aquele diante de quem existo, Aquele cujo caminho com outras pessoas também deve ser meu caminho, porque há algo nas Suas palavras, na Sua vida, no Seu modo de tratar os outros, na Sua morte, que não acho noutra parte" (pág. 75).

A linha divisória entre esta opção em prol de Jesus e a pessoa que vem para a frente no apelo numa cruzada evangelística sem realmente saber porque, é dificilmente perceptível. Dizer isto não é condenar totalmente uma ou outra. É meramente dizer que a pessoa não pode ficar parada nesta posição para sempre. Pois o único Jesus acerca de quem sabemos é Aquele do Novo Testamento, cuja mensagem dizia respeito ao reino de *Deus* e cuja vida era dedicada a cumprir a vontade do Seu *Pai celestial*. Seja qual for a parte do Novo Testamento que examinarmos, não podemos achar Jesus ali sem o teísmo.

187. Braziller, Nova York, 1961.
188. Braziller, Nova York, 1964.
189. SCM, Press, 1965.
190. Burns and Oates, 1967.
191. Collins, 1967.
192. Escreveu uma tese de doutorado sob a orientação de Barth sobre *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Reconciliation* (Oliver and Boyd, 1957).
193. *The Secular Meaning of the Gospel*, pág. 103.
194. Ibid., pág. 177.
195. Ibid., págs. 191-2.
196. *The Secularisation of Christianity*, págs. 103-4.
197. *The Gospel of Christian Atheism*, pág.120.
198. "A encarnação," conforme se diz, atinge sua consumação "quando Deus finalmente aparece na experiência humana como a contradição da vida e a deificação do nada" (ibid., pág. 95).
199. Ibid., pág. 18.
200. "A morte de Deus em Cristo é uma conseqüência inevitável do movimento de Deus para dentro do mundo, do Espírito para dentro da carne, e a concretização da morte de Deus na totalidade da experiência é um sinal decisivo do movimento contínuo para a frente do processo divino, à medida em que continua a negar suas expressões dadas específicas, ao avançar cada vez mais profundamente para dentro das profundezas do profano" (ibid., pág. 110; cf. Hegel, *Phenomenology of Mind*, trad. ing., págs. 780ss.; ver supra, págs. 119-123, e pág. 139, n. 5).
201. Ibid., pág. 19.
202. Ibid., pág. 71.
203. Ibid., pág. 75.
204. Ver supra, págs., 116, 118.
205. Wittgenstein usualmente escrevia em Alemão, que então era traduzido para o Inglês. Sua última obra de vulto, que é considerada por muitos como a contribuição mais importante no século XX foi a obra póstuma *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford, 1953, 1958 2). Contém o original alemão e a trad. ing. de G. E. M. Anscombe em páginas opostas. Outras notas e esboços que também foram postumamente publicados incluem seus *Preliminary Studies for "The Philosophical Investigations," Generally known as The Blue and Brown Books* (Blackwell, Oxford, 1958), e *Zettel* (Blackwell, Oxford, 1967).

206. Citado de Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (OUP, 1958, revisado 1966), pág. 50. Em *Philosophical Investigations* Wittgenstein fala de "jogos de linguagem." Ao invés de procurar restringir o significado a idéias preconcebidas daquilo que é relevante, compara a linguagem com certo número de jogos que estão sendo jogados mais ou menos simultaneamente. A fim de entender o que significa uma declaração específica, devemos entender qual é o "jogo" e quais são as "regras". "A analogia entre a linguagem e os jogos não lança luz aqui? Podemos facilmente imaginar pessoas num campo divertindo-se, jogando com uma bola de modo que começam vários jogos existentes, mas jogando muitos deles sem os completarem, e, entre eles, jogando a bola a esmo no ar e jogando-a uns contra os outros como brincadeira, e assim por diante. E agora alguém diz: O tempo todo estão jogando um jogo de bola e seguindo regras específicas a cada jogada.

"E não existe também o caso em que jogamos e — inventamos as regras enquanto prosseguimos? E até há um jogo em que as alteramos — enquanto prosseguimos" (op. cit., §83, pág. 33[9].

207. Ver supra, pág. 18.
208. Ver supra, pág. 86.
209. Allen and Unwin, 1953.
210. Isto foi um pouco modificado em "A Reply to My Critics" em P. A. Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore* (Evanston, 1942), em que prefere falar em método mais do que metafísica.
211. Moore tratou do assunto em *Principia Ethica* (CUP, 1903; brochura 1959) e *Ethics* (1912; brochura 1966).
212. Reimpresso em *Philosophical Papers* (1959).
213. Quando dizem "O prazer é bom," não podemos crer que meramente querem dizer "Prazer é prazer" e nada mais do que aquilo . . . Talvez possamos ter a capacidade de dizer como é relacionado com outras coisas que, por exemplo, está na mente, que causa desejo, que temos consciência dele, etc., etc. Podemos, digo eu, descrever seu relacionamento com outras coisas, mas *não* podemos defini-lo. E se alguém procurasse definir o prazer para nós como sendo qualquer outro objeto natural; se alguém fosse dizer que o prazer *significa* a sensação de vermelho, e fosse passar a deduzir ali que aquele prazer é uma cor, teríamos o direito de rir dele, e desconfiar das suas declarações futuras acerca do prazer. Bem, essa seria a mesma falácia que chamei de falácia naturalista". (*Principia Ethica*, págs. 12-13).
214. Editado por Ralph Schoenman (Allen and Unwin, 1967).
215. *Logic and Knowledge*, editado por R. C. Marsh (Allen and Unwin, 1956), pág. 193.
216. Estudos que tratam disto são reimpressos em *Logic and Knowledge* e também em *Logical Positivism*, editados por A. J. Ayer. Os conceitos de Russell influenciaram profundamente seu aluno Ludwig Wittgenstein.
217. Escritos posteriores incluem *An Inquiry into Meaning and Truth* (Allen and Unwin, 1940; Pelican, 1962) e *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (Allen and Unwin, 1948).
218. *Bertrand Russell: The Passionate Sceptic* (Allen and Unwin, 1957), pág. 196.
219. *Fly and the Fly-Bottle*, pág. 41.
220. Allen and Unwin, 1946 e várias reimpressões.
221. OUP, 1935.
222. *Why I am Not a Christian and Other Essays on Related Subjects*, editado por Paul Edwards (Allen and Unwin, 1957 e várias reimpressões). Inclui a transcrição do seu debate com Fr. F. C. Copleston sobre "A Existência de Deus" irradiado pela BBC em 1948. O título é o de uma preleção proferida na Prefeitura de Battersea em 1927. É interessante compará-lo com H. G.

Wood, *Why Mr. Bertrand Russell is Not a Christian: An Essay in Controversy* (SCM Press, 1928).

223. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Centure Philosophers* (Yale, 1932), pág. 102.
224. Constable, 1963. H. J. Blackham escreveu um livro maior que procura colocar o humanismo contemporâneo em perspectiva histórica e contrastá-lo com o cristianismo, *The Human Tradition* (Routledge, 1953).
225. *Objections to Humanism,* págs. 102-3.
226. Ibid., pág. 102.
227. Ibid., pág. 54.
228. Ibid., págs. 126-7.
229. Ibid., pág. 15.
230. Trad. ing. por Floyd V. Filson e Bertram Lee Woolf (Lutterworth, 1938).
231. Trad. ing. por John W. Harvey (OUP, 1923; Pelican, 1959). As citações aqui são desta última edição.
232. *The Idea of the Holy,* págs. 19-20.
233. Ibid., pág. 39.
234. Ibid., pág. 21.
235. Ibid., pág. 21.
236. Ibid., págs. 26-5.
237. Ibid., pág. 29.
238. Isaías 6 (cf. ibid., pág. 65).
239. Ibid., pág. 39.
240. Ibid., pág. 52, citando um extrato de Jonathan Edwards em William James, *The Varieties of Religious Experience,* pág. 229.
241. Cf. ibid., págs. 99ss.
242. 1932. Trad. ing. por R. Scheimann (Allen and Unwin, 1967).
243. Uma Coletânea de vários escritos com datas entre 1928 e 1938, traduzidos e introduzidos por Ronald Gregor Smith (Kegan Paul, 1947; Fontana, 1961).
244. Traduzido por Ronald Gregor Smith (T. and T. Clark, Edimburgo, 1937; edição revista, 1958).
245. *Mein Weg zum Chassidismus,* em *Werke,* III,pág. 962, citado por R. Gregor Smith em *Martin Buber* (Carey Kingsgate Press, 1966), pág. 7.
246. *I and Thou* (1ª edição), pág. 6; cf. a conclusão de *Between Man and Man,* pág. 247.
247. Embora fale de poder entrar em relacionamento pessoal com uma árvore, também diz que não tem experiência de consciência na árvore. "Não encontro nenhum alma ou dríade da árvore, mas somente a própria árvore" (*I and Thou,* pág. 8).
248. Quando foi indagado acerca da prova do "Tu eterno" em todo os eventos relacionais, Buber retorquiu a Gregor Smith, "Comprovado? Você sabe que é assim " A partir disto, este último deduziu que a cosmovisão de Buber era questão de fé mais do que uma prova demonstrativa (*Martin Buber,* págs. 21-22).
249. Hans Urs von Balthasar, *Martin Buber and Christianity,* trad. ing. por Alexander Dru (Harvill Press, 1961), pág. 77.
250. *I and Thou,* págs. 66-67.
251. Collins, 1959, e numerosas reimpressões, inclusive uma edição em brochura "Fontana".
252. Collins, 1965.
253. Collins, 1962.
254. Collins, 1965.
255. Collins, 1960, e numerosas reimpressões inclusive uma brochura da Fontana. Esta edição inclui uma biografia interessante por seu amigo e companheiro jesuíta, Pierre Leroy, e também uma carta com data de 1951 em que Teilhard protesta sua lealdade ao Principal da sua ordem mas também alega a integridade do seu pensamento.
256. Outras obras incluem *The Future of Man, The Appearance of Man* e *Man's Place in Nature.* Estão sendo publicadas por Collins sob a editoria geral de Bernard Wall.

257. Cf. *Le Milieu Divin,* pág. 38 (ver supra, n. 3).
258. *The Phenomenon of Man,* pág. 241. (As referências são feitas aqui à edição em brochura, que é diferente da versão original encadernada).
259. Ibid., pág. 241.
260. Ibid., págs. 328-330 e passim.
261. Ibid., págs. 200-204 e passim. Literalmente, significa a *esfera da mente.* Deriva-se da palavra grega *nous* (= mente).
262. Ibid., pág. 322; cf. 1 Coríntios 15:28.
263. Ibid., pág. 322; cf. *Hymn of the Universe,* págs. 53-54.
264. Ibid., pág. 322; cf, *Hymn of the Universe,* págs. 41-55, 144.
265. Para uma breve declaração popular da teologia de processo, ver *Norman Pittenger, God in Process* (SCM Press, 1967). Uma reformulação britânica aparece em Peter Hamilton, *The Living God and the Modern World* (Hodder, 1967).

    Enquanto os filósofos de processo dizem que Deus está ativo na totalidade da natureza e da história não estão dizendo nada mais do que o teísmo cristão ortodoxo. Mas enquanto dizem que o universo é um *aspecto* ou *manifestação* d f Deus, estão rejeitando o cristianismo. Se há uma coisa acerca da qual a Bíblia, a ciência secular e o bom senso concordam, é que a natureza *não* é Deus, nem na sua soma total, nem nas suas partes específicas.

    A filosofia de processo é caracterizada, ademais, por uma atitude mais ou menos radical para com a Bíblia, e o grande valor que atribui ao existencialismo e à psicologia de profundidade de Freud e Jung para orientação no âmbito de relacionamentos pessoais.
266. Cf. o estudo pelo falecido J. J. Duyvené de Wit, Catedrático de Zoologia na Universidade do Estado Livre de Orange, em *Creative Minds in Contemporary Theology,* editado por P. E. Hughes (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), págs. 407-450.
267. *The Phenomenon of Man,* pág. 318.
268. Ver supra, págs. 25, 106-107. Para um exemplo de uma abordagem contemporânea não-tomista, ver Dom Illtyd Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy* (Longmans, 1954).
269. Longmans, 1943, e várias reimpressões.
270. Longmans, 1949, e reimpressões.
271. Ver supra, págs. 20-24.
272. *Distinguish to Unite or The Degrees of Knowledge,* nova trad. ing. por Gerald B. Phelan (Bles, 1959), pág. ix. Com 85 anos de idade, Maritain escreveu um tipo de testamento filosófico *The Peasant of the Garonne: An Old Layman Questions Himself about the Present Time* (Chapman, 1968) em que reafirmou sua crença no tomismo e na fé cristã histórica, e criticou certo número de tendências mais radicais, inclusive o ensino de Teilhard de Chardin.
273. Dacre Press, 1943, pág. 299.
274. Ver supra, págs. 137ss, 142-3.
275. Longmans, 1956.
276. Trad. ing. por Lewis Galantiere e Gerald B. Phelan (1948; Image Books, 1957).
277. Ver supra, págs. 80-81, 164ss.
278. Dooyeweerd tornou-se Catedrático da Filosofia do Direito na Universidade Livre de Amsterdam em 1926. É Membro da Real Academia Holandesa de Ciências. Sua contribuição principal à filosofia é contida no seu tratado monumental, *A New Critique of Theoretical Thought* (1935-36, trad. ing. em 4 vols. por David. H. Freeman e outros, H. J. Paris, Amsterdam, e Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-58). Sua escola de pensamento é conhecida como a Filosofia da Idéia da Lei Cosmonômica. É exposta por J. M. Spier em *An Introduction to Christian Philosophy* (PRPC, 1954), e por E. L. H. Taylor em *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State* (Craig Press, Nutley, N. J., 1966). Talvez a melhor avaliação breve seja o artigo por William Young em P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966), págs. 270-305.
279. Tyndale Press, 1950.
280. James Clarke, 1946; e PRPC, Filadélfia, 1962.
281. PRPC, Filadélfia, 1955.

282. Marshall, Morgan and Scott, 1951.
283. PRPC, Filadélfia, 1955.
284. *The Intellectual Challenge of the Gospel,* pág. 8; The Defence of the Faith, págs. 175-180, 302-356.
285. 1 Coríntios 1:20-21; cf. *The Intellectual Challenge of the Gospel,* pág. 3.
286. Romanos 1:19.
287. *The Intellectual Challenge of the Gospel,* pág. 5; cf. *The Defence of the Faith,* págs. 115, 172.
288. *The Defence of the Faith,* pág. 116.
289. Ibid., págs. 116, 132ss., 164, 191ss., 232ss.
290. *The Intellectual Challenge of the Gospel,* pág. 5.
291. *The Defence of the Faith,* pág. 119.
292. Ibid., pág. 120.
293. Ibid., pág. 121.
294. Para uma discussão das fraquezas deles, ver supra, págs. 20ss, 65.
295. B. Ramm, *Types of Apologetic Systems* (Van Kampen Press, Wheaton, Illinois, 1953), pág. 188.
296. Romanos 1:19-20.
297. C. Brown *Karl Barth and the Christian Message* (Tyndale Press, 1967).
298. Trad. ing. por Sir Edwyn Hoskyns (OUP, 1933) baseada na 7ª edição alemã que na sua maior parte segue a 2ª versão radicalmente revisada de 1921. O livro apareceu pela primeira vez em 1919.
299. *The Epistle to the Romans,* pág. 10.
300. Trad. ing. por uma equipe de estudiosos sob a editoria geral de G. W. Bromiley e T. F. Torrance (T. e T. Clark, Edimburgo, 1936-).
301. *Church Dogmatics,* II, 1, pág. 3.
302. Cf. (e.g.) Mateus 13:10-23; João 3:3ss.; 5:20ss.; 8:12; 12:39ss.; 17:3; 6ss.; 1 Coríntios 1:30.
303. Cf. (e.g.) João 16:13; 1 Coríntios 1:18-2:5; 2 Coríntios 3:14-4:6.
304. Cf. (e.g.) Mateus 5:8; 6:1ss.; 7:7ss.; 21-27; João 7:17; 1 Coríntios 13: Efésios 3:14-19. Para o tratamento de Barth deste aspecto da teologia, ver especialmente sua *Evangelical Theology,* trad. ing. por Grover Foley (Weidenfeld and Nicolson, 1963, e agora uma brochura da Fontana). [Ed. em português pela Sinodal, *Introdução à Teologia Evangélica*].
305. *Church Dogmatics,* I, 2, pág. 535.
306. Ver a discussão supra nas págs. 36-37.
307. *Church Dogmatics,* I, 1, págs. 98-140.
308. Cf. Mateus 10:40; Lucas 10:16; João 5:39; 13:20; *Church Dogmatics,* I, 2, págs. 487 ss.
309. Ibid., I, 1, págs. 123-4.
310. Ibid., I, 1, pág. 155.
311. Para uma discussão mais completa disto, ver C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message,* págs. 54-62.
312. *Church Dogmatics,* I, 1, pág. 98.
313. Ibid., I, 1, pág. 156.
314. Ibid., I, 1, pág. 156.
315. Ibid., I, 1, págs. 149-150.
316. Para uma discussão do ensino de Barth acerca de Deus, da criação e da redenção, ver C. Brown, op. cit., págs. 99-139.
317. Sobre a questão da analogia e da linguagem religiosa, ver supra, págs. 30ss e 176. Sobre o ensino de Barth, ver mais C. Brown, op. cit., págs. 47-54.
318. Sobre esta última consideração, cf. Mateus 4:4ss; 5:17ss.; 19:4ss.; Marcos 7:8; 13; 12:26; Lucas 4:21; 24:25 ss.; João 5:39-47: 10:35, etc., e ver mais J. W. Wenham, *Our Lord's View of the Old Testament* (Tyndale Press, 1953).
319. Klaas Runia, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture* (Eerdmans, Grand Rapids, 1962) expõe detalhadamente as fraquezas de Barth.
320 *Church Dogmatics,* I, 2, págs. 517-8.

321. Ibid.,I, 2, págs. 528ss. Sobre esta consideração ver mais em C. Brown, op. cit., págs. 54-62.
322. Barth não somente rejeita a totalidade da teologia natural, como também quase não tem lugar nos seus pensamentos para qualquer revelação através da natureza. Sobre isto, ver C. Brown, op. cit., págs. 77-98. O interesse do Barth posterior pelo mundo físico consiste principalmente em atribuir a ele seu tipo específico de teologia da aliança (cf. ibid., págs. 110-123, 149ss.).
323. Cf. Mateus 12:39ss.; 16:4; 28; Marcos 8:31; 16; Lucas 24; João 20; 21; At 1:3; 2:22ss; 4:10; 5:30-31; 9:5ss.; 10:40; 13:30ss.; 17:31; 22:8; 26:15; 23; Romanos 1:4; 8:11; 1 Coríntios 15; Gálatas 1:1; Efésios 1:20; 1 João 1:1ss.
324. 1 Coríntios 15:12ss.; cf. Romanos 6:5; 7:4; 1 Coríntios 6:14; 2 Coríntios 4:14; Gálatas 2:20ss.; Efésios 2:6; Filipenses 2:9; 3:10-11; Colossenses 2:12; 3:1; 1 Tessalonicenses 1:10; 2 Timóteo 2:8; Hebreus 9:28; 10:12; 13:20-21; 1 Pedro 1:3; 3:21.
325. Sobre Barth e a ressurreição de Jesus ver C. Brown, op. cit., págs. 64ss.
326. Para obras sobre o método histórico em geral e sobre a historicidade do Novo Testamento em especial, ver abaixo, págs. 187-193.
327. *Church Dogmatics,* I, 1, pág. 7.
328. Ibid., I, 2, pág. 728.
329. Ibid., I, 2, pág. 731.
330. Colossenses 2:8.
331. Schaeffer, *The God Who is There* (Hodder), também foi publicado em 1968, mas surgiu tarde demais para ser levado em conta aqui. [Ed. em português pela ABU, *O Deus que Intervém*]
332. *A Morte da Razão,* pág. 9 (ed. em inglês).
333. Ibid., pág. 13.
334. Ibid., pág. 12.
335. Ibid., pág. 33.
336. Ibid., pág. 34.
337. Ibid., pág. 58.
338. Ibid., pág. 53.
339. Como exemplo disto, Schaeffer cita o caso de Anthony Flew que num programa do "Third Programe" da BBC "fez a si mesmo a pergunta: 'Valerá a pena a moral?' Serviu-se ele do programa para demonstrar que, com base em seus próprios pressupostos, a moralidade não vale a pena. E, a despeito disso, ele não suportava essa idéia. No final da irradiação, invocou ele sem base na lógica, o conceito de que, embora a moralidade não compense, o homem não é estulto em agir com escrúpulos. Isto é um salto titânico, destituído de qualquer fundamento que evidencie porque não se é estulto em proceder-se com escrúpulos" (Ibid., pág. 55; cf. *The Listener,* 13 de outubro de 1966).
340. "A Nova Teologia parece levar vantagem sobre o existencialismo secular em que faz uso de palavras que se revestem de fortes conotações, arraigadas que são na memória da raça; termos tais como 'ressurreição', 'crucificação', 'Cristo', 'Jesus'. Tais palavras dão uma ilusão de comunicação. E a importância destes vocábulos para os teólogos novos reside exatamente nessa ilusão de haver comunicação, acrescida de reação altamente motivada que demonstram os indivíduos com base na conotação dos termos. Essa é a vantagem da Nova Teologia sobre o existencialismo secular e os modernos misticismos seculares. Ouve-se a palavra 'Jesus', age-se em função dela, contudo jamais ela é definida. O uso destas formas se restringe sempre à área do irracional, do não-lógico. Separadas da história e do cosmos, divorciam-se de toda e qualquer verificação possível por parte da razão no andar de baixo; nenhum certeza existe, portanto, de que haja algo no andar de cima. Precisamos compreender, conseqüentemente, que é um ato de desespero fazer essa separação mercê da qual se remove do reino da racionalidade toda esperança. É um ato real de desespero, e isso não se altera simplesmente com o uso de termos religiosos" (ibid., págs. 52-3).
341. Ibid., pág. 56.
342. Ibid., pág. 81.
343. Ibid., pág. 82.

344. "Não se pode, porém, obter esta resposta a menos que se nutra o conceito da Bíblia sustentado pela Reforma. Não é questão de revelar-se Deus em Jesus Cristo simplesmente, pois que não há nisto suficiente conteúdo, se o separamos das Escrituras. Nesse caso, faz-se apenas outro emblema sem conteúdo, pois tudo o que sabemos quanto ao que foi esssa revelação de Cristo provém das Escrituras. O próprio Jesus não fez distinção entre Sua autoridade e a autoridade das Escrituras. Operou baseado na unidade de Sua própria autoridade e do conteúdo das Escrituras" (ibid., pág. 83; cf. supra, págs. 34-38, 161ss.).
345. Ibid., pág. 83.
346. Ibid., pág. 86-7.
347. Ibid., pág. 87.
348. Ibid., págs. 88ss.
349. Marcos 12:30-31; cf. Mateus 22:34-40; Lucas 10:25-28; Deuteronômio 6:4; Levítico 19:18.
350. Cf. supra, págs. 34-38, 55, 160-162.
351. Sobre a questão da história ver abaixo, págs. 187-193.

PÓS-ESCRITO

5.

PÓS-ESCRITO: O CRISTÃO E A FILOSOFIA

Os capítulos anteriores nos levaram numa excursão a muitas das curiosidades da filosofia ocidental. Está bem na hora de fazer um resumo. Poderíamos fazer assim por meio de embarcar numa excursão ainda mais rápida, repassando o mesmo terreno, mas ao ritmo de galope, e vendo ainda menos da paisagem. Ao invés disto, porém, será muito mais útil concentrar a atenção nalgumas das questões suscitadas por aquilo que já vimos. Assim faremos, primeiramente por meio de olhar algumas das lições que podem ser aprendidas do passado, e depois por meio de perguntar qual é o valor da filosofia para o cristão hoje.

I. LIÇÕES DO PASSADO

a. O caráter incompleto dos sistemas filosóficos

Se há uma coisa que se destaca em nosso panorama de mais de mil anos de debates entre os filósofos e os cristãos no mundo ocidental, é que nenhum sistema de filosofia já se revelou completo e perfeito. De fato, poderia ser dito que aqueles sistemas que, tais como o Idealismo Absoluto, têm feito as maiores reivindicações quanto a serem compreensivos e completos, são precisamente aqueles que são os mais defeituosos. Em intervalos quase regulares no decurso dos séculos, alguém topa com uma idéia que tem algum direito a ser considerada verídica. Passa então a ser aumentada em sistema que, segundo se pensa, é capaz de explicar tudo. É aclamada como a chave para destravar todas as portas. Mais cedo ou mais tarde, porém, seus defensores se acham obrigados a negar a existência de tudo quanto a chave deixa de destravar, ou a confessar que ela não é bem tudo quanto imaginavam que fosse. Por algum tempo, o sistema parece arrastar tudo consigo. Finalmente, porém, as pessoas ficam desiludidas, e experimentam alguma novidade.

O que freqüentemente acontece na filosofia é que alguém acha por acaso alguma coisa que já há muito tem passado desapercebida, ou sente a necessidade de esclarecer algum aspecto da experiência ou de relacioná-lo com o pensamento "moderno". Os racionalistas do século XVII sentiam a necessidade do raciocínio claro e da demonstração racional. Os idealistas do século XIX sentiam a necessidade de relacionar a totalidade da experiência a uma causa espiritual ulterior. Kierkegaard no mesmo século sentia que a explicação dada pelos idealistas deixava fora de consideração o indivíduo e a vida real. Em todos estes casos, os respectivos pensadores ficaram tão impressionados com seu discernimento específico que o edificaram num sistema mais ou menos rígido que virtualmente destruiu sua utilidade original.

Não se quer dizer com isto que nenhuma crença nunca seja válida, e que nada possa verdadeiramente ser conhecido. Trata-se do seguinte: se há alguma coisa que devemos aprender da história da filosofia, é que devemos acautelar-nos contra adotarmos um só grupo de idéias filosóficas ao ponto de excluir as demais, e devemos ser críticos em nossa avaliação de todas elas. Assim como nenhum ser humano por si só tem conhecimento exaustivo de toda a realidade, embora talvez tenha discernimentos parciais e válidos neste ou naquele campo da experiência, assim também nenhuma filosofia abrange a tudo. Seus discernimentos e métodos freqüentemente são tentativos e provisórios. Talvez tenha uma apreensão válida disto ou daquilo. Seus métodos talvez sejam frutíferos em explorar certos campos específicos. Se, porém, formos sábios, ficaremos precavidos contra sistemas definitivos e métodos alegadamente onicompetentes de abordagem.

b. *Os perigos de aliar a fé cristã por demais estreitamente com qualquer sistema filosófico individual*

Esta primeira observação deve nos pôr ainda mais de sobreaviso contra alinhar o cristianismo por demais estreitamente com qualquer filosofia específica. Esta é uma das armadilhas perenes que espreitam os que têm mentalidade filosófica. O processo funciona de duas maneiras diferentes. De um lado, há alguns que se sentem obrigados a capitular diante das idéias mais segundo a moda do momento, e a reinterpretar o cristianismo de acordo com elas. E, do outro lado, há aqueles que sentem que este ou aquele sistema é a resposta por excelência às necessidades da hora. Em nossos próprios dias, Paul van Buren parece ter engolido completamente e sem reservas a forma mais radical e míope da análise lingüística. Sente-se, portanto, obrigado a desmontar o cristianismo de acordo com os ditames dela. Na Europa continental, Rudolf Bultmann vê o existencialismo de Heidegger como sendo a base filosófica por excelência do cristianismo. Há um século, no entanto, era alguma forma de idealismo que era considerada a única base filosófica possível para a fé cristã. Ainda mais antigamente, o cristianismo foi casado com o aristotelianismo e o platonismo. Mas, conforme já vimos, em cada um destes casos o cristianismo foi forçado a deitar-se numa cama de Procrusto feita de idéias alheias, e, mais cedo ou mais tarde, a filosofia que parecia tão cheia de promessas revelou-se em falta. Quando a geração seguinte surgiu, queria saber como seus antecessores puderam ter sido tão tolos ao ponto de levar tão a sério aquela qualidade específica de racionalismo, ou empirismo, idealismo ou positivismo.

Às vezes acontece que um teólogo adota uma filosofia quase com o lote inteiro. Mas às vezes acontece que um teólogo fica deslumbrado por uma idéia específica, que então passa a transformar em chave para tudo. Um exemplo típico deste caso é a noção de Schleiermancher da essência da religião como sendo *o senso da dependência absoluta*. Poucas pessoas sequer sonhariam em negar que este seja um elemento na experiência religiosa. Nas mãos de Schleiermacher, no entanto, veio a ser um padrão para medir a totalidade da verdade religiosa. E com resultados desastrosos. Impediu Schleiermacher de reconhecer muita coisa que era essencial no cristianismo, e deixou-o com um credo emasculado. Conforme já vimos, os motivos com base nos quais chegou ao seu critério eram inadequados. A situação dificilmente poderia ser outra quando procuramos reduzir a religião a uma única idéia.

Os perigos de alinhar o cristianismo por demais estreitamente com um sistema ou idéia filosófica específica têm pelo menos dois aspectos. De um lado, a fé cristã precisa ser manipulada para fazê-la encaixar-se. Algumas coisas precisam ser esticadas, ao passo

que outras precisam ser cortadas, ou pelo menos, discretamente negligenciadas. E, por outro lado, quando alguma falha é detectada no sistema, dá-se a impressão de que a fé cristã deva entrar em colapso juntamente com o sistema com o qual fora ligada. Não é surpreendente que em muitos círculos filosóficos hoje supõe-se que, porque os antigos argumentos aristotelianos e racionalistas em prol da existência de Deus caíram por terra, todas as bases para a crença racional em Deus entraram em colapso com eles.

Tudo isto não quer dizer que não haja o mínimo valor na filosofia. Um dos grandes valores da filosofia secular — e nisto não é muito diferente da heresia — é o estímulo que dá aos pensadores cristãos a repensar sua posição. Os ataques contra as provas antigas da existência de Deus têm forçado pelo menos alguns a perguntar em que base válida cremos em Deus. Os ataques do positivismo lógico e da análise lingüística cética levaram alguns pensadores cristãos a examinar mais profundamente, e de uma nova maneira, a natureza da revelação e o papel que a linguagem e a comunicação desempenham na fé cristã.

A moral de tudo isto é que nem devemos precipitar-nos conforme o modo ingênuo dalguns intelectuais sofisticados para adotar a última moda filosófica, nem fugir em pânico como alguns pietistas poucos sofisticados. Pelo contrário, devemos dar uma olhada calma e penetrante em cada nova tendência, e avaliá-la à luz da nossa experiência e fé.

c. *A teologia natural*

A teologia natural tem algo da qualidade irreprimível de um ioiô. Por mais que seja repulsado, sempre tem havido uma pessoa ou outra que tem procurado trazê-lo de volta. Há uns poucos anos, era chamada "o homem doente da Europa."[1] Certamente tomou muitas pancadas dos filósofos, de um lado, e dos bartianos, do outro lado. Mais recentemente, porém, em *Soundings*, Howard Root entrou com uma petição saudosa por seu restabelecimento.[2] Seu ensaio combina algo do tom de "não atirem no pianista, está fazendo o melhor que pode" e a alegação de que a teologia inevitavelmente envolve a teologia metafísica. E, por implicação, isto quer dizer a teologia natural. Reconhece-se que a questão não é tão ingenuamente simples quanto os filósofos tais como Descartes imaginavam que fosse. E Professor Root nem sequer diz que forma tomará, conforme o modo de ver dele (a não ser a indicação indireta de que a teologia natural futura deve olhar mais para as artes e a imaginação criadora).

O que devemos dizer a tudo isto? Com base em nosso levantamento geral, as seguintes considerações podem ser sugeridas como linhas de orientação para o pensamento futuro. (1) Os argumentos racionalistas tradicionais para a existência de Deus não são convincentes. A lógica deles é suspeita e deixam de nos levar ao Deus da fé e experiência cristãs. Notamos isto bem de início, quando discutimos Anselmo e Aquimo. O argumento foi sublinhado quando examinamos os debates clássicos de pensadores tais como Descartes e Kant. Em nossos próprios dias, as aventuras de John Robinson e Paul Tillich nos campos da teologia natural se comprovaram igualmente infrutíferas. (2) Isto, porém, na opinião do presente escritor, não é nenhuma perda grave. Não acarreta nenhuma honra para Deus apelar para argumentos duvidosos na defesa dEle! Nem sequer ajuda a fé do crente, quando ela tem de ser escorada por provas que foram tiradas fora da revelação cristã. Além disto, conforme vimos ao olhar a influência da filosofia medieval, a teologia natural abriu a porta a todos os tipos de especulações que tiveram o efeito de obscurecer o evangelho cristão. Ao invés de abrir a mente humana ao desafio da revelação cristã, comprovou ser uma tentação perene para formar Deus à imagem do homem.

(3) Do outro lado, escritores tais como Barth no seu período anterior caem no erro inverso quando insistem que o homem não tem qualquer conhecimento de Deus à parte do

evangelho. Parece ser tanto a experiência comum dos homens como também o testemunho de várias partes importantes da Escritura [3] que os homens são cônscios de Deus, independentemente de se ouviram o evangelho e independentemente de se correspondem ou não. Esta consciência talvez seja vaga. Certamente não é aquele conhecimento íntimo e pessoal de Deus em Cristo através do Espírito ao qual testiticava o apóstolo Paulo, declarando que é exclusivo à experiência cristã.[4] Os cristãos no decurso de todas as eras endossaram a declaração de Paulo neste assunto. Do outro lado, é precisamente esta consciência de Deus como Aquele a quem somos responsáveis em última análise que fornece um ponto de contato para a mensagem cristã, e que decide a questão da culpa do homem em persistentemente desviar-se de Deus.

Esta percepção geral de Deus obtém uma razão de ser adicional quando refletimos sobre a questão de se realmente acreditamos que o universo em que vivemos, com todas as suas evidências visíveis de desígnios, é puramente o produto do acaso acidental ou se indica algum tipo de conexão com uma mente racional. No meu modo de pensar, a primeira alternativa é incrível, por mais incompleto e enigmático que o universo possa ser. Creio que Professor Root tem algo para contribuir quando dirige a atenção à consciência que o homem tem de Deus na arte, na literatura e na experiência. Mas isto não parece somar qualquer coisa capaz de ser chamada uma teologia a não ser no sentido mais rudimentar. A teologia natural (no sentido de um conhecimento coerente de Deus e Seu relacionamento com o mundo sem apelar à revelação cristã) é um beco sem saída. Do outro lado, parece legítimo, com base em uma experiência comum e do testemunho dos escritores bíblicos, falar de uma revelação na natureza e de uma percepção natural de Deus. E estas merecem a devida atenção na pregação, na apologética e na filosofia da religião.

(4) Seria interessante investigar com mais detalhes o argumento de Howard Root em prol de um novo tipo de teologia natural à luz dos conceitos de Van Til e Schaeffer no tocante à importância das pressuposições. Ao discutir estas últimas foi sugerido que a fé cristã pudesse ser vista como uma hipótese.[5] Sugere explicações para fenômenos que doutra forma são inexplicáveis. Dá sentido àquilo que, de início, parecia destituído de sentido. Dá à vida uma plenitude que falta noutros pontos de vista. O caso é assim quer olhemos o universo em geral, ou a experiência pessoal da vida. Segundo as premissas atéias e humanistas, o universo inteiro é o produto do acaso cego. Todos os valores humanos são acidentais e arbitrários. Se for assim, a vida é aquilo que Macbeth disse que era: "uma estória contada por um idiota, cheia de barulho e fúria, que nada significa." [6] O prazer, os ganhos, as drogas[7] — qualquer coisa que desse ao indivíduo o máximo de prazer e o mínimo de desconforto — seriam as opções óbvias. Há, porém, alguma coisa no homem que clama contra isto. É meramente crer naquilo que se deseja que fosse a verdade? Dá o melhor sentido a este universo altamente complexo dizer que simplesmente aconteceu assim, que é uma coletânea puramente fortuita de átomos?[8]

Van Til e Schaeffer dizem que o universo em geral e a vida humana em particular têm verdadeiro sentido somente segundo as premissas cristãs. O que estão dizendo não é a teologia natural no sentido aceito do termo. A chave ao significado não é simplesmente derivada de refletir sobre fenômenos. Estes são mais como um quebra-cabeça em que faltam peças vitais, ou talvez um que é tão complexo que as peças não fazem sentido algum sem a ajuda de um quadro por fora. Por meio de começar consigo mesmo e seu racionalismo, o homem simplesmente não pode extrair sentido da totalidade dos fenômenos.

Dizer isto não é alegar que a Bíblia explica tudo. É claro que não o faz. Não pretende fazer o trabalho do cientista no lugar dele. Não declara tudo quanto há para saber acerca do próprio Deus. Fornece, porém, uma chave que dá coerência e significado à vida como um todo. Argumentar desta maneira não é reincidir no argumento desacreditado do Deus-das-lacunas empregado pela apologética antiquada. Não se trata de dizer que aqui temos uma lacuna na explicação científica, que deve, portanto, ser algo feito por Deus, somente para descobrir mais tarde que havia uma explicação natural. Diz respeito às pressuposições da explicação naturalista. Por si mesma, a explicação científica dá conta de fenômenos específicos. Surge, então, a pergunta: devemos dizer que estas explicações racionais dizem respeito, em última análise, ao irracional e ao absurdo?

Adotar esta linha de pensamento não é dizer que a teologia cristã é meramente uma pressuposição ou uma hipótese. (De qualquer maneira, as pressuposições não são idéias arbitrárias colhidas do ar. Sua validez é testada por tudo quanto é edificado sobre elas. Se forem incapazes de sustentar o peso, devem ser alijadas, e outras procuradas). A crença cristã de que Deus criou todas as coisas fora de Si mesmo é uma pressuposição do pensamento cristão acerca da vida de modo geral. A interpretação cristã da vida, porém, não permanece no âmbito do teorético. O que a Bíblia diz acerca do perdão, da fé, do nascer de novo, do amor, e da gama total da atividade humana é comprovado válido pelo cristão à medida que o experimenta na prática, na vida. Dá significado à experiência. É exatamente na conjunção da experiência e da interpretação mediante o evangelho que ocorre aquele encontro com Deus que na teologia cristã é chamado revelação.

(5) Por demais freqüentemente no passado tem sido suposto que a filosofia da religião cristã fosse sinônimo da teologia natural. Sem dúvida, isto se devia parcialmente ao fato de que aqueles cristãos que se interessavam pela filosofia tendiam a ser seguidores dalgum tipo estabelecido de filosofia secular ou defensores dos métodos da teologia natural. Mas, na realidade, esta não é a única opção. Permanece a possibilidade de que a filosofia da religião cristã deva ser elaborada na base da revelação cristã e na experiência de Deus do cristão praticamente.

Esta não é uma tentativa para transformar a mensagem cristã numa filosofia esotérica. Os homens têm um encontro com Deus nas suas personalidades totais através do evangelho apresentado pela igreja, e não através de argumentos abstrusos. A filosofia não é aquilo que mais agrada a todos. Um homem pode, perfeitamente, ser um bom cristão sem qualquer domínio sério desta matéria. Apesar disto, visto que a fé cristã declara possuir um tipo de conhecimento e assevera que certos eventos no passado são decisivos para a humanidade, o cristianismo inevitavelmente suscita perguntas filosóficas. À medida em que o fenômeno do evangelho suscita questões filosóficas, é este fato que deve fornecer a matéria para a filosofia da religião cristã. É isto, na realidade, que tem acontecido até certo ponto em anos recentes naqueles círculos filosóficos que se interessam pelo exame da natureza e da função da linguagem religiosa. Até aquele ponto, o movimento analítico na filosofia é algo ao qual o cristão deve dar as boas-vindas, assim como ocorre com o interesse revelado na filosofia da história durante estas duas últimas décadas.

Este argumento pode ser apresentado pelo modo inverso. O evangelho cristão deve doravante ficar de pé ou cair — do ponto de vista filosófico — por si só. O cristianismo deve ser capaz de vindicar-se por si mesmo. Nossa prova da existência de Deus deve derivar da nossa experiência de Deus *através da totalidade do evangelho* e não ser deixada dependente de argumentos abstratos hipotéticos emprestados de fora. Por demais freqüentemente no passado, o apologista cristão se colocou na posição do menino escolar que sabe qual deve ser o resultado do teorema, mas, por causa de não ter seguido as provas

corretas, vê-se obrigado a falsificar o cálculo para produzir o resultado desejado. Assim como o olhar perspicaz do professor da matemática logo percebe a falsificação, assim também o filósofo secular moderno recusa-se a se deixar enganar pelos argumentos esfarrapados da teologia natural. No futuro, os filósofos cristãos devem estar dispostos a vindicar o cristianismo por uma investigação mais eficiente da revelação cristã, ou abandonar totalmente o campo.

d. A revelação e a história

Não procuraremos elaborar aqui um relato compreensivo da revelação e da história. Estes temas, no entanto, têm surgido repetidas vezes em nosso panorama, e algum comentário é justificado aqui.

Sugerimos que a revelação é a auto-divulgação relevante de Deus. Embora tenhamos falado de uma revelação na natureza,[9] o lugar exato principal é a experiência pessoal de Deus em Cristo interpretada pela Palavra de Deus na Escritura.[10] Este é um fenômeno complexo que, embora seja básico para a fé cristã, requer investigação ainda mais cuidadosa do que até agora lhe tem sido dedicado. Não é menos complexo que as questões envolvidas na cristologia da igreja primitiva, onde alguns partidos diziam que Jesus era meramente homem, outros que não era humano de modo algum, e outros que era algum tipo de híbrido. É uma tentação levar mais adiante a lição de que o radicalismo moderno, que ressalta algumas coisas às expensas doutras, está caindo de novo nas velhas armadilhas, mas devemos restringir-nos a dizer que, na revelação, há tanto um elemento humano quanto um elemento divino. E se quisermos entendê-la, devemos tomar o cuidado de não jogar um dos elementos contra o outro.

Os pensadores modernos correm perigo de cair nos extremos opostos. O radical existencialista diz que a Bíblia é uma coletânea de histórias, sem historicidade na sua maioria, acerca do modo do ser humano entender-se a si mesmo. Têm valor hoje porque ainda não ajudam a entender melhor a existência humana. Respondendo, o evangélico usualmente diz que nada há de verídico nisto, e que a Bíblia é o meio de comunicar certo número de verdades divinamente reveladas que não poderiam ser conhecidas doutra forma.

Na realidade, há alguma verdade nas duas posições. É quase, mas não totalmente, um caso de os homens terem razão naquilo que afirmam, e estarem enganados naquilo que negam. O evangélico tende a deixar desapercebido na teoria (mas não totalmente na prática, na sua pregação e nas suas devoções) que há um elemento existencial muito grande na Escritura. Grande parte dela é dedicada, não à comunicação de fatos novos, mas, sim, a levar-nos a ver os fatos velhos numa nova luz. Podemos citar como exemplo os Salmos, onde o escritor medita na sua triste situação e depois medita em Deus, e acaba vendo as coisas de modo diferente, tendo sido trazido à presença de Deus através das suas reflexões. O propósito principal de uma parábola, tal como a do Bom Samaritano,[11] não é tanto passar adiante fatos, quanto confrontar o ouvinte consigo mesmo e com seus motivos, de modo que "vá e faça o mesmo."

O existencialismo erra quando diz que não há mais do que isto. Confome as premissas dele, é difícil ver por que devemos fazer tanto espalhafato a respeito do cristianismo e dar-se todo o trabalho de ir à igreja e manter em andamento uma organização que, segundo parece, a maioria das pessoas não deseja. De fato, é precisamente isto que pensa aquele de fora, e naturalmente não se dá o trabalho, especialmente quando o radical nos conta que podemos saber bem pouco daquilo que Jesus realmente disse e fez. Pode aumentar

seu entendimento da existência humana simplesmente ficando sentado em casa, lendo um romance ou olhando televisão (ainda que esta última esteja apenas exibindo um desenho animado do Pato Donald).

A explicação radical existencialista da Escritura está em falta por três razões. Em primeiro lugar, não trata com justiça a declaração dos escritores bíblicos, de que não estão apenas relatando qualquer história parabólica, mas, sim, estão falando em suas próprias palavras humanas a Palavra de Deus. O que pronunciam é, em primeira instância, dirigido para uma situação humana específica. Mesmo assim, alegam que aquilo que dizem foi dado por Deus e é de importância decisiva. Não podemos desemaranhar o elemento existencial sem distorcer o restante. Em segundo lugar, na Escritura o elemento existencial está inextricavelmente vinculado com a comunicação de informações. Esta comunicação abrange declarações acerca do caráter de Deus, das exigências que faz da parte dos homens, e daquilo que faz em prol do homem, até as interpretações acerca de eventos específicos tais como o Êxodo e a vida, morte e ressurreição de Cristo. Mais uma vez, não podemos ter uma parte sem a outra. Em terceiro lugar, o modo bíblico de entender a vida está vinculado com eventos históricos — os atos de Deus na história. Se estes últimos não ocorreram, então a fé cristã não tem fundamento. Tais eventos, mais a interpretação que acerca deles é dada na Escritura, fazem parte integrante, todos eles, da revelação cristã. Como tais, são relevantes não somente à apresentação da mensagem cristã ao mundo moderno, mas, sim, a qualquer filosofia da religião cristã.

A fé cristã declara que dá testemunho daquilo que Deus fez e fará no tempo e no espaço. O registro de tais eventos passados está, em princípio, aberto à mesma verificação ou prova de falsidade que qualquer outro registro histórico. Doutra forma, perderiam seu direito de serem considerados eventos históricos. Hoje, às vezes se levanta a objeção de que o sobrenatural não pode ser levado em conta pelo historiador moderno e crítico. Tudo deve ser interpretado em termos de um sistema fechado de causas finitas. Doutra forma, a porta ficará aberta a toda superstição e fábula. O sobrenatural e o milagroso são descontados logo de início. É claro que o historiador precisa de critérios que o ajudem a fazer triagem entre os fatos e a ficção. Adotar esta linha demasiadamente rigorosa, no entanto, parece ao presente escritor um conceito errôneo da tarefa do historiador. Resolve de antemão o que pode ou não pode ter acontecido sem sequer examinar a evidência.

O fenômeno da história é a soma total dos eventos no passado. Mas a disciplina acadêmica que chamamos de "história" não é um catálogo assim de eventos. Nem é sequer, para empregar a frase célebre de Ranke, o registro de um evento "conforme realmente aconteceu."[12] Primeiro, o historiador não pode voltar para o passado e ver as coisas por si mesmo (a não ser que tenha sido uma testemunha ocular). Além disto, não anota tudo quanto descobre. Seleciona. Forçosamente faz assim, para tudo caber num livro. Discrimina. Procura descobrir causas e avaliar influências. Ao assim fazer, não está reconstruindo o passado, poi so passado literalmente não pode ser reconstruído. O que ele faz é mais como construir um modelo. Um modelo é uma representação dalguma outra coisa que nos capacita a ver como é ou era aquela outra coisa. Parte da matéria para o modelo talvez seja tirada de documentos que, segundo acredita o historiador, contêm declarações originais ou relatos de testemunhas oculares (embora às vezes talvez não lhe sejam disponíveis). Outras partes do modelo, porém, serão da sua própria construção. São estas últimas partes que não somente conservam juntos os fragmentos originais, mas que determinam como tais fragmentos devem ser encaixados.

Descrever a história desta maneira talvez sugira que é uma coisa altamente arbitrária, que depende em boa medida das modas passageiras e caprichos dos historiadores indivi-

duais. Minha resposta a semelhante dúvida é que às vezes é assim, mas não precisa ser. A qualidade do historiador depende não somente do seu uso da matéria como também da sua interpretação. Mas esta última não precisa ser algo indevidamente imposto sobre aquela. Embora o historiador venha a fazer uso da sua experiência para ajudá-lo a ter um conceito de uma personalidade ou de um evento, sua própria situação não deve levá-lo a avaliar de antemão a questão.

Na realidade, são os próprios dados que sugerem a interpretação. Este fato foi ressaltado recentemente na Alemanha por Wolfhart Pannenberg que diz que "Uma fé histórica não está limitada por não conseguir chegar ao significado dos eventos, mas, sim, somente pode vê-los como fatos brutos. . . Pelo contrário, os eventos sempre trazem juntos seu significado original a partir do contexto dentro do qual ocorreram segundo o relatório."[13] Em conexão com a ressurreição de Jesus, isto significa que "É o exame minucioso dos relatórios da ressurreição que determina sua historicidade, e não o julgamento prévio de que todos os eventos na história devem ser mais ou menos iguais."[14]

O filósofo norte-americano da história, J.W. Montgomery, sugeriu que os fatos e as interpretações são como pés e sapatos. A interpretação que o historiador traz aos seus dados não deve ser nem demasiadamente apertada nem demasiadamente solta. A lição poderia ser aplicada ainda mais. O historiador crítico é como um vendedor de sapatos. Tem à sua disposição numerosos pares de sapatos. Sua tarefa é olhar os dados diante dele e experimentar várias interpretações até que ache uma que nem é grande demais nem pequena demais, e que é apropriada. Isto é especialmente importante na tentativa de descobrir conexões e avaliar a relevância. Quando for confrontado pela pergunta de se um evento específico aconteceu ou não, deve julgar a explicação mais provável à luz dos dados diante dele, prestando atenção à fidedignidade dos dados e sua consistência com seu modelo como um todo.

Pode acontecer que os dados diante do historiador exijam que faça uma revisão da totalidade do seu esquema geral. Pode, por exemplo, partir da premissa que os milagres não acontecem hoje. Esta é a posição básica de muitos estudiosos radicais do Novo Testamento. Passam, então, a ser confrontados pelos alegados milagres da Bíblia, não menos a ressurreição de Jesus. Alguns deles rejeitam esta como mito, sem mais consideração. Mas o presente escritor sugeriria que o curso correto de ação seria examinar os dados em detalhes, juntamente com todas as possíveis explicações alternativas, tais como: Jesus não morreu realmente, ou que os discípulos furtaram o corpo, ou simplesmente inventaram a história, ou sofriam de alucinações. Nenhuma destas teorias realmente está de acordo com os dados. Todas elas querem dizer que o caso inteiro foi uma fraude gigantesca. Todas elas fracassam, igualmente, na tentativa de explicar a mudança que veio sobre os discípulos e sua motivação e caráter, se aquilo que alegaram não acontecera na realidade. Talvez isto soe ingênuo para alguns pensadores hoje: mas se Deus é Deus, e o Doador da vido logo de início, nada há de inerentemente incrível na crença de que possa restaurar a vida. Para o presente escritor, a explicação mais satisfatória é que Jesus realmente foi ressucitado dentre os mortos.

Citamos o caso da ressurreição de Jesus como um evento segundo o qual o cristianismo fica em pé ou cai, e como ilustração da maneira em que os próprios dados ajudam a decidir a interpretação e não vice-versa.[15] Por demais freqüentemente nos últimos cento e cinqüenta anos, o estudo histórico da Bíblia tem sido adulterado por critérios arbitrários. Interpretações que eram ou frouxas demais ou apertadas demais têm sido apressadamente preferidas ao exame meticuloso do próprio texto. O presente escritor sugeriria que grande parte do ceticismo contemporâneo entre os teólogos radicais não se deva ao seu

conhecimento e técnicas superiores, mas, sim, à falta deles. Um caso típico recente é a obra de R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*.[16] Esta obra de Fuller é um estudo em grande escala, de considerável erudição, dedicado aos próprios alicerces do cristianismo. A fim de averiguar estes, Fuller emprega as técnicas da crítica da forma desenvolvidas pela escola de Bultmann na Alemanha.

Na posição de Fuller, é básica a crença de que as histórias dos Evangelhos "refletem as crenças cristológicas da igreja de após a ressurreição."[17] Nas mãos dele, isto não é nenhum mero truísmo. Não significa simplesmente que quando os Evangelhos vieram a ser escritos, os autores sabiam o fim de história desde o início, e dispuseram sua matéria de acordo com isto. Pelo contrário, é usado como uma cama de Procrusto. Qualquer coisa que não se encaixa totalmente de conformidade com o modo segundo o qual Professor Fuller deseja usar esta crença como critério histórico é automaticamente cortada fora.

Tendo isto em mente, Professor Fuller calmamente enuncia a seguinte máxima histórica: "No que diz respeito aos ditos de Jesus, a crítica traditio-histórica elimina dos ditos autênticos de Jesus aqueles que têm paralelo na tradição judaica de um lado (apocalíptica e rabínica) e aqueles que refletem a fé, a prática e as situações da igreja de após a Páscoa conforme a conhecemos de fontes fora dos evangelhos."[18] Noutras palavras, devemos pressupor, de um lado, que Jesus não poderia ter tido absolutamente nada em comum com Seus contemporâneos. E, do outro lado, devemos excluir a possibilidade de que Jesus tenha previsto ou a igreja ou Sua própria ressurreição. O que temos aqui é uma negação categórica do modo tradicional de entender a missão de Jesus — que veio para morrer e ressuscitar em prol da igreja, e fundá-la. É, além disto, uma negação a priori! Quando se aplicam os dois testes germinados supra, uma enorme quantidade de ensino atribuído a Jesus nos Evangelhos está *automaticamente* negada a Ele antes mesmo de começarmos a examinar a evidência dos próprios textos. Mas se o modo tradicional de entender Sua missão tem qualquer validade — e decerto esta possibilidade não deve ser excluída a priori — exatamente o que esperaríamos achar seria que Jesus tivesse procurado transmitir aos Seus seguidores alguma coisa do significado da Sua morte e ressurreição e também alguma coisa acerca da natureza, significado e conduta da igreja. É correto procurar critérios históricos sólidos para ajudar a distinguir os fatos dos boatos e da credulidade. Estes critérios do Professor Fuller, no entanto, não seriam aceitos em qualquer tribunal, nem poderiam ser usados por qualquer historiador secular racional. O empreendimento inteiro é como a tentativa de evitar ingerir germes por meio de beber ácido carbólico.

Mas, além destes dois critérios, Professor Fuller alista um terceiro. "Depois de ter feito assim, ainda será necessário que os ditos autênticos de Jesus sejam concebíveis como sendo desenvolvimentos dentro do judaísmo palestinano. Devem usar suas categorias, e, se possível, refletir a linguagem e o estilo do Aramaico."[19] A primeira parte desta cânon parece estar fora de acordo com o que foi dito antes. Pois ensina que Jesus *deve* ter ensinado coisas em comum com Sua situação histórica. Até mesmo nega a Jesus aquilo que Fuller está por demais ansioso para outorgar à igreja primitiva — a liberdade de ensinar alguma coisa *nova*. A segunda parte significa que Professor Fuller está disposto a aceitar como genuínas somente aquelas passagens onde os escritores dos Evangelhos (ou suas origens documentárias) fizeram um *mau* trabalho de tradução do Aramaico original para o Grego. Se uma boa tradução idiomática for feita, o escritor derrotou seu próprio objetivo. A autenticidade da sua obra está automaticamente suspeita (Ficamos curiosos para saber como se sentem os estudantes do Professor Fuller quando lêem isto. Recebem notas mais altas quando suas traduções não parecem frases boas em Inglês, e ainda retêm

expressões idiomáticas gregas desajeitadas?). Inversamente, porém, se um dito mantém um sabor aramaico não é garantia de autenticidade. Poderia ter sido inventado por *qualquer um* que sabia falar Aramaico, conforme as premissas do Professor Fuller.

Esta discussão sobre R.H. Fuller talvez pareça que nos levou certa distância do decurso da nossa discussão principal. Fuller, porém, não deixa de ser típico do estudioso radical que está na moda. Nossa finalidade é chamar a atenção à imensa importância dos critérios, e àquilo que na realidade subjaz os pronunciamentos céticos de certo número de escritores modernos. Poderia ser dito dos historiadores — não menos do que dos teólogos e filósofos — que pelos seus critérios vós os conhecereis. Naturalmente, estaríamos forçados a ser céticos a respeito dos alicerces da fé cristã, se adotássemos os critérios de Fuller. E se formos céticos, forçosamente abandonaríamos por completo a fé, ou procuraríamos alguma filosofia sucedânea tal como o existencialismo para preencher a vaga. Mas o presente escritor sugeriria que, a despeito da erudição e do esforço que foram dispendidos no livro de Fuller, os resultados são inúteis. Não poderia ser doutra forma, levando em conta a base dele. Os testes que aplica, pois, nem podem provar nem desprovar que um único dito de Jesus é autêntico.

Tornou-se elegante hoje em dia falar acerca das "opções vivas" que estão abertas para nós na teologia. A frase é uma infame petição de princípio. Alivia quem a emprega do trabalho duro e sólido de cogitar sua abordagem a partir de princípios fundamentais, e ajuda a aquietar sua consciência quando desconsidera a opinião pouco desejada dos outros. Vivemos numa era de mini-comentários e livros populares de bolso de teologia prédigerida, quando o que é realmente necessário é o exame escrupuloso das origens literárias primárias. Por demais freqüentemente, até mesmo em livros maiores, os estudiosos críticos começam por tomar por certas algumas teorias de datas e de dependência literária, quando o que é necessário é começar com o texto original com uma mente verdadeiramente aberta, pronto para examinar todas as interpretações possíveis. Não se trata de desconsiderar as teorias críticas, mas, sim, de examinar tudo de modo realmente crítico. É a crença do presente escritor que, depois de isto ter sido feito, não haverá justificativa para o ceticismo; quando não é feito, no entanto, o ceticismo realmente é uma "opção viva."

O teólogo liberal norte-americano John Knox alegou que a erudição histórica não poderia prejudicar a fé.[20] Há uma falácia aqui, penso eu. Uma fé que continua crendo independetemente da evidência não é uma fé que valha a pena ter. A idéia bíblica da fé é a confiança em Deus por causa daquilo que Deus tem feito e dito. Se pudesse ser demonstrado que não havia boas razões para acreditar que Deus tivesse dito ou feito estas coisas, a fé seria vazia e vã. Ao dizer isto, não estamos vinculando a fé ao último livro do erudito que porventura estivesse na moda na ocasião. Mas estamos dizendo que a erudição tem um lugar apropriado. Seu trabalho é fortalecer a fé mediante sua demonstração da verdade (ou, se não puder fazer isto, deve dizê-lo abertamente e alijar a fé). Ao dizer isto, estamos meramente continuando o que os próprios escritores bíblicos estavam fazendo. A Bíblia não é uma caixa de promessas cheia de pensamentos benditos. Grande porção dela é dedicada a argumentos, demonstrações e apelos à história. Para entendermos esta lição, não precisamos ir em pensamento além das Epístolas do Novo Testamento ou das palavras iniciais do Evangelho segundo Lucas, que ressaltam a historicidade da história de Jesus como base da fé. [21] É da veracidade de tais argumentos que depende a devoção cristã. O crente comum não tem a obrigação de elaborar todos os argumentos. Mas alguém, nalgum lugar, deve fazê-lo por amor à fé.

O que na realidade Lucas está fazendo aqui — em comum com os demais Evangelistas e escritores históricos da Bíblia — é fazer aquilo que todos os bons historiadores procuram fazer. Está construindo um modelo para capacitar os seus leitores a verem como era o sujeito dele.[22] Não diz tudo quanto há para ser dito. Não importa a pergunta de se está escrevendo uma biografia no sentido moderno do termo. O que importa são seus critérios e suas matérias. O produto acabado é um modelo, feito de palavras, através do qual poderemos perceber a realidade que representa. Se as matérias estiverem inexatas e inconfiáveis, então, a fé, terá que ser abalada. Se, porém, a investigação revelar o inverso, então a fé será tanto melhor fundamentada. Não pretende nos trazer face a face com Deus, pois isto é reservado para o que os cristãos chamam de o céu. Sem ela, no entanto, não pode haver conhecimento de Deus. O modelo histórico, pois, feito das próprias declarações e pronunciamentos da Escritura, é a própria matéria da revelação. É através deste veículo de palavras, figuras, idéias e símbolos que chegamos ao contato vivo com Deus em Cristo mediante o Espírito Santo.

II. O VALOR E A TAREFA DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO CRISTÃ

a. O valor da filosofia

Qual é pois, o valor da filosofia? Parece ser tríplice. (1) No nível mais baixo, a filosofia é uma forma de exercício intelectual. Ajuda a afrouxar a mente. Em si mesma, não é coisa má. Alguns estudantes queixam-se de que a filosofia não leva ninguém a lugar algum. A acusação não está inteiramente sem justificativa. Um número muito grande dos movimentos importantes na filosofia acabou em becos sem saída. Mas pelo menos o estudo deles revela onde estão os becos sem saída e, no decurso dos estudos, qualquer pessoa que procurou segui-los forçosamente adquiriu maior agilidade mental. Terá chegado a ter mais consciência daquilo que conta como um argumento válido, e daquilo que não conta. O estudo da forma de certos argumentos e a aquisição da capacidade de segui-los e avaliá-los é uma atividade que realmente vale a pena. Mas assim como há pessoas que dedicam sua vida inteira aos exercícios esportistas, assim também há filósofos cujas mentes dão a impressão de nunca subir acima dos exercícios da lógica. Para a maioria das pessoas, o exercício nunca poderá tornar-se uma finalidade em si mesmo, mas é muito útil como meio para atingir maior capacidade nisto ou naquilo. O mesmo ocorre com a filosofia.

(2) Mas o valor da filosofia não termina aí. O estudo da história da filosofia é como um exercício de navegação. Ajuda a pessoa a ver onde está. Ao estudar os vários movimentos na filosofia e compará-los com a fé cristã podemos apontar nossa posição no mapa intelectual. Naturalmente, isto não se aplica somente ao cristão mas também a qualquer outra pessoa. Se sabemos algo da história das idéias e dos numerosos debates que as cercam, temos condições muito melhores para apreciar e avaliar as idéias e os movimentos dos nossos próprios dias. Um exemplo notável disto é apresentado pelo novo radicalismo. O leitor que por acaso toma nas mãos um livro como *Honest to God* talvez pense que suas idéias são marcantemente novas. Qualquer pessoa que tem conhecimento do desenvolvimento do pensamento europeu nos últimos duzentos anos saberá que o que é novo no novo radicalismo não é uma verdade evidente em si mesma, e que aquilo que é verdadeiro não é especialmente novo. A lição não é que um conhecimento da antiguidade de uma idéia específica automaticamente decidirá para nós a sua veracidade. Mas pelo

menos nos ajudará a apreciá-la no contexto da história do pensamento. E o conhecimento dos debates que a cercam freqüentemente nos ajudará a pesar seus prós e contras.

Um conhecimento da história das idéias freqüentemente nos ajudará, pois nos mostrará para onde elas levam. É o que vemos, por exemplo, no caso da teoria de percepção de Locke. Aquilo que de início parecia ser um corretivo contra os conceitos do racionalismo da Europa continental foi levado por Hume à sua conclusão lógica e estéril. É o que vemos no caso das provas tradicionais da existência de Deus. Aquilo que à primeira vista parecia tão claro e convincente leva a um impasse intelectual. O existencialismo individualista de Kierkegaard originalmente visava salvar o cristianismo das incursões danificantes do idealismo. Mas também levou a um empobrecimento da fé. Exemplos poderiam ser citados de cada capítulo e seção do nosso levantamento.

Para o cristão, porém, talvez o maior valor de um estudo da história da filosofia é a maneira em que deve ajudá-lo a ver o cristianismo em perspectiva. A fé cristã não é uma forma religiosa do platonismo, aristotelianismo, idealismo, existencialismo, ou qualquer outro -ismo. E, como conseqüência, nem deve ser defendido nem atacado como tal. Em última análise, sua validade depende da validade da crença cristã em Cristo, da revelação bíblica e tudo quanto acarretam.

(3) É com esta questão da validade que a filosofia da religião cristã se ocupa, e que dá à matéria a sua importância. Talvez a relevância sem igual da filosofia da religião cristã pudesse ser ressaltada por meio de fazer uma distinção entre a *forma* e o *conteúdo*. As disciplinas tais como a teologia bíblica e a teologia sistemática dizem respeito ao *conteúdo* da fé cristã. A primeira investiga o ensino da Bíblia à luz das suas origens históricas; a segunda procura juntar os diferentes fios do ensino bíblico para nos ajudar a decidir qual é o conceito bíblico desta ou daquela questão na sua totalidade. A teologia filosófica, do outro lado, diz respeito à *forma* da fé cristã. A distinção não deve ser demasiadamente forçada, nem os termos entendidos numa forma que não foi originalmente pretendida. Não é como uma lata de feijoada, em que a lata é a forma em que ela vem, sendo que a lata, uma vez aberta, pode ser jogada fora. No caso da crença religiosa, a *forma* e o *conteúdo* vão juntos. Não pode ter uma sem o outro. Quando falamos acerca da *forma* da fé cristã, temos em mente sua estrutura e seu formato: o que está envolvido na fé, na revelação e na linguagem religiosa, o relacionamento entre o natural e o sobrenatural, conforme estão achados na religião cristã. O argumento deste ensaio é que a filosofia da religião cristã diz respeito à *forma,* da crença cristã, e que esta forma recebe da parte do conteúdo da crença cristã seus contornos essenciais. Investiga o caráter, a lógica interna e a validade da fé cristã em contraste com outras formas de conhecimento.

Poderia ser apresentado um argumento sólido para dizer que hoje não existe uma matéria chamada filosofia. Não é uma matéria no seu próprio direito, tal como a química, a história da nação, ou as línguas modernas. Na própria natureza do caso, não possui conteúdo e assunto autônomos. A filosofia realmente é sempre a filosofia doutra coisa, seja a filosofia da ciência, a filosofia da história, ou a filosofia do conhecimento e da comunicação. Não tem um domínio particular todo seu. Mas nada padece por causa disto. Na realidade, é exatamente isto que faz com que seja uma disciplina da primeira importância. Em cada caso, pois, está ocupada com a validade dos métodos e com a categoria dos resultados da respectiva disciplina. A mesma coisa acontece com a filosofia da religião cristã. Seu conteúdo e assunto são idênticos aos da teologia bíblica e sistemática. As duas realmente são maneiras diferentes de olhar a mesma coisa. E assim chegamos a nossa última consideração principal: a tarefa da filosofia da religião cristã.

b. A tarefa da filosofia da religião

Na Idade Média, Anselmo de Cantuária cunhou o que veio a ser um tipo de lema para a abordagem cristã: *Credo ut intelligam,* "Creio a fim de que possa entender." Durante os mil anos que decorreram desde então, tem havido muitas pessoas que separaram seus caminhos do de Anselmo. Muitas vezes tem parecido que os que seguiram nos seus passos têm estado num aperto. A várias alturas (tais como nossas discussões da filosofia medieval e da abordagem dos Reformadores) procuramos aquilatar os prós e os contras. Não repetiremos aqui os argumentos. Em retrospecto, porém, a abordagem básica de Anselmo parece estar certa. Não se trata de comprovar primeiro e então crer. É somente com base no examinar a própria fé cristã que podemos ver a sua veracidade. É precisamente o ato da crença que nos dá condições de entender o que está envolvido. Reconhecidamente, o de fora pode ver certas coisas, mas as vê à distância. É bem possível que saiba avaliar tais coisas como diferenças de método histórico. Em última análise, porém, o conteúdo da filosofia da religião cristã é nosso relacionamento com Deus. E somente aqueles que desfrutam de um relacionamento consciente e filial com Deus em Cristo têm condições de saber em primeira mão o que aquele relacionamento envolve. É exatamente porque tão grande número de debates no passado e no presente procuraram falar de Deus de modo abstrato que se tornaram fúteis e perderam todo o senso da realidade. O filósofo cético que pontifica acerca da falta de significado da linguagem religiosa à luz dos seus critérios preconcebidos e artificiais, forçosamente dirá bobagens. Não se colocou na posição daqueles que empregam linguagem religiosa. A tarefa da filosofia da religião é a análise descritiva e crítica do ato, do conteúdo e das pressuposições da crença.

Porque os cristãos declaram ter um conhecimento de Deus, a filosofia da religião perguntará de que consiste esse conhecimento, quais são suas formas, quais são suas bases e seus critérios. Perguntará como se compara com outras formas do conhecimento, tal como o conhecimento científico. Porque o cristianismo, declara que testifica da ação de Deus no tempo e no espaço, a filosofia da religião estudará a relevância e os métodos da pesquisa histórica. Perguntará em que sentido os eventos do passado podem ser relevantes para nós hoje. Estudará as técnicas e pressuposições do historiador secular e examinará sua relevância para o estudo da história sagrada. Porque o cristianismo envolve a comunicação, a filosofia da religião prestará atenção especial à estrutura e à função da linguagem e do papel que desempenha na experiência religiosa. Procurará analisar o fenômeno da oração, e a validade das alegações feitas de que Deus responde à oração. Interessar-se-á nas credenciais dos alegados milagres (tanto os bíblicos quanto os demais). A questão da existência do mal é uma que cada geração terá de enfrentar. Estará especialmente interessada na declaração cristã de que Deus é o criador do mundo e Aquele que o sustenta, à luz da suposição generalizada de que o mundo deve ser explicado inteiramente em termo de causas naturais.

O estudo da filosofia não é tarefa para aqueles que optaram por não enfrentar a vida. É uma falácia pensar que a única qualidade necessária é a imparcialidade impassiva. Muito mais do que isto é necessário para aqueles que quiserem ver a falsidade dos chavões, semi-verdades, lemas e suposições não questionadas que confrontam a todos nós todos os dias. Há muitos problemas que não foram solucionados. A coragem, a paciência, o discernimento e a integridade, acima de toda a prova, são exigidos da parte daqueles que quiserem lidar com estes problemas. Mas o cristão, por estar convicto de que Deus é o Deus de toda a verdade, não desanimará.

---

1. Ninian Smart em *Prospect for Metaphysics,* ed. I. T. Ramsey (Allen and Unwin, 1961), pág. 80.
2. "Beginning All Over Again", em *Soundings,* págs. 3-19.

3. Cf. Salmos 19:1-2; Atos 14:17; 17:22-31; Romanos 1:19ss., 32; 2:12-16.
4. Cf. Romanos 8:15ss.; 1 Coríntios 2:6-16: Gálatas 2:20; Efésios 2:1; 3:17ss.
5. Ver supra, págs. 167ss.
6. *Macbeth,* Ato V, Cena 5.
7. Em *The Humanist Frame* (Carson, 1961) Aldous Huxley apela em favor do uso de drogas por "pessoas sadias" para "a experiência da primeira ordem" (cf. Schaeffer, op. cit., págs. 53-54).
8. Sobre isto ver supra, págs. 22, 157-8, 165ss.
9. Cf. supra, págs. 22, 35, 52, 156-8, 162-3.
10. Cf. supra, págs. 157-159, 162-3, 185ss. Sobre a questão da validez de levar a revelação em conta, ver págs. 160ss., 163ss.
11. Lucas 10:25-37.
12. A frase aparece no prefácio a uma das primeiras obras de Leopold von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, 1494-1536 (1824).
13. "Einsicht und Glaube" em *Theologische Literaturzeitung,* 88 (1963), cols. 86ss.; citado por Daniel Fuller, *Easter Faith and History* (Tyndale Press, 1968), pág. 183.
14. "Heilsgeschehen und Geschichte" em *Kerygma und Dogma,* 5 (1959), págs. 266-7; cf. D. Fuller, op. cit., págs. 178, 181.
15. Obviamente, a questão inteira requer um exame muito mais eficiente do que é dado aqui. Explicações recentes céticas são dadas por Joel Carmichael, *The Death of Jesus* (Pelican, 1966) e Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot* (Hutchinson, 1965). Para uma reavaliação moderada da questão à luz dos métodos históricos modernos, ver Alan Richardson, *History: Sacred and Profane* (SCM Press, 1964), págs. 184-212. Para discussões mais detalhadas, ver págs. 51.
16. Lutterworth Press, 1965.
17. *The Foundations of New Testament Christology,* pág. 103.
18. Ibid., pág. 18.
19. Ibid., pág. 18.
20. *Criticism and Faith* (Hodder, 1953), pág. 9.
21. "Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares, e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído" (Lucas 1:1-4).
22. Em certo sentido, todas as nossas impressões mentais são como um modelo das coisas que representam. É somente por meio de tais coisas que podemos pensar acerca daquilo que existe fora de nós.

UMA NOTA SOBRE LIVROS

O propósito deste breve levantamento da literatura disponível é fornecer um guia para algumas das obras de referência e estudos especializados mais importantes que qualquer pessoa que quiser estudar a matéria mais profundamente talvez precise consultar. Mencionar uma obra obviamente não subentende nossa concordância com as interpretações e conclusões do respectivo autor. Muitas delas foram escritas de um ponto de vista muito diferente daquele do presente livro. O que se segue, portanto, não é uma lista de leitura para a abordagem cristã à filosofia, mas simplesmente um guia aos livros onde se pode achar informações úteis e onde os sistemas e pontos de vista criticados neste volume podem ser estudados em primeira mão. Pormenores de origens literárias primárias e de edições recentes serão achados, naturalmente, no corpo principal do nosso texto, e não são repetidos aqui.

[O autor deste livro, Dr. C. Brown, gentilmente permitiu que alterássemos esta nota de acordo com a conveniência do leitor brasileiro. Fizemos alguns cortes; onde havia traduções em português ou espanhol, de obras por ele citadas, anotamos as traduções e, no fim, acrescentamos uma pequena lista de textos filosóficos em português e espanhol. Recomendamos, outrossim, que o leitor interessado desenvolva sua própria bibliografia no vernáculo. Nota da Editora.]

Geral

Há duas maneiras básicas de considerar a filosofia da religião. Uma delas é procurar fazer um levantamento histórico dos movimentos, debates e personalidades principais (conforme foi feito aqui) e olhar de passagem os problemas que suscitam. A outra é fazer uma lista de problemas-chaves e discuti-los com referência aos movimentos, debates e pensadores relevantes. Entre obras recentes que adotam este segundo método são: John Hick, *Filosofia da Religião* (Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1970), Gedes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy* (Macmillan, 1959, e agora em brochura) e H. D. Lewis, *Philosophy of Religion* (Teach Yourself Books, EUP, 1965) e *Our Experience of God* (Allen and Unwin, 1959). Todas estas obras têm suas qualidades, embora nenhuma delas trate especificamente da religião bíblica e a fé evangélica. Hick é provavelmente a introdução mais clara e concisa para o principiante. A esta lista pode ser acrescentado Alan Richardson, *Apologética Cristã* (Casa Publicadora Batista, Rio de Janeiro, 1958), embora seu título indique seus interesses mais especializados.

A. Caldecott e H. R. Mackintosh, *Selections from the Literature of Theism* (T. and T. Clark, 1904) foi por muito tempo a antologia-padrão de extratos dos filósofos clássicos, desde Anselmo até Ritschl. Embora tenha sido revisado para incluir pensadores mais recentes, agora já foi ultrapassado, de modo geral, por Ninian Smart, *Historical Selections in the Philosophy of Religion* (SCM Press, 1962, e agora em brochura) e por John Hick, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, 1964).

As duas obras fornecem notas e comentários claros e úteis, embora Smart entre em mais pormenores. Ao passo que Hick dispõe sua matéria por tópicos, Smart segue uma ordem cronológica. Smart se confina a escritores que já faleceram, mas Hick inclui pensadores contemporâneos. Obviamente, qualquer pessoa pode ficar de mal com eles pelas escolhas feitas; mas pelo menos as obras deles capacitam o principiante e o leitor geral a estudar em primeira mão os pensamentos de pessoas famosas. Hick também editou *The Existence of God* (Macmillan, brochura, 1964), que contém muitos dos grandes debates desde tempos antigos até ao presente.

Entre os livros que tratam da filosofia da religião do ponto de vista histórico é a brochura de James Richmond, *Faith and Philosophy* (Hodder and Stoughton, 1966) que começa com Kant and Hume e que vai até o presente (embora com certas omissões deliberadas e conspícuas, tais como Hegel, Kierkegaard e Tillich). Um panorama geral mais antigo, porém ainda valioso, é J. V. Langmead Casserley, *The Christian in Philosophy* (Faber, 1949, e reimpressões). Seu forte é sua discussão interessante de pontos salientes ao invés de uma classificação exaustiva de minúcias. *God in Modern Philosophy* (Routledge and Kegan Paul, 1960) é uma obra alentada por um professor norte-americano, James Collins. Deve ser notado que, para todos os fins práticos, seu título denota o período desde a Renascença até o século XIX, com umas poucas olhadas no século XX. Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth* (SCM Press, 1964) é uma brochura curta que seleciona para discussão cinco filósofos clássicos.

O leitor que deseja um tratamento mais pormenorizado freqüentemente será obrigado a voltar-se para os estudos e obras de referência mais gerais. A história-padrão em Inglês é a obra do estudioso jesuíta Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Burns and Oates, 1946-). É um modelo monumental de erudição meticulosa. Os oito primeiros volumes abrangem a filosofia tanto secular quanto religiosa desde a Grécia e a Roma até ao século XIX. A obra também está sendo publicada em brochuras menores. Não é a intenção de Fr. Copleston estender-se muito para dentro do século XX, mas tocou nalguns aspectos do existencialismo e na filosofia lingüística em *Contemporary Philosophy* (Burns and Oates, 1956; também em brochura). A história num só volume aceita como padrão é D. J. O'Connor (ed.), *A Critical History of Western Philosophy* (Free Press, Nova York, e Collier-Macmillan, 1964). É obra de uma equipe internacional de estudiosos eminentes, e combina a clareza com informações pormenorizadas. Embora surjam questões religiosas, seu interesse principal é mais geral. A obra mordaz de Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (Macmillan, 1946, e numerosas reimpressões inclusive em brochura) é talvez a única história da matéria que possa ser lida com prazer na cama, embora sua total falta de simpatia com tudo quanto é cristão seja indisfarçada.

[EVN. Entre outras obras, o leitor poderá consultar em português: Wolfgang Stegmüller, *A Filosofia Contemporânea*, EDUSP, São Paulo, 1977; Bertrand Russel, *História da Filosofia Ocidental*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1969; François Châtelet (ed.). *História da Filosofia,* Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1974 e E. Brehier, *A História da Filosofia,* EDUSP, São Paulo, 1962.]

Uma obra interessante de um ponto de vista cristão é Bernard Ramm, *Types of Apologetic Systems* (Van Kampen, Wheaton, Ill., 1953), que passa em retrospecto oito tipos escolhidos como amostra, desde Aquino até Van Til. Foi relançada numa forma revisada, com o título de *Varieties of Christian Apologetics* (Baker Book House, Grand Rapids, 1961) com certas mudanças do elenco: Van Til e Carnell são substituídos por Calvino e Kuyper.

Uma obra importante de referência é *The Encyclopaedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards em oito volumes (Macmillan e Free Press, Nova York e Londres, 1967). Seu preço alto a tornará quase proibitiva para o leitor particular comprar. Mesmo assim,

certamente vale a pena consultá-la para a filosofia da religião, embora seu interesse principal seja mais geral. Na sua maior parte, os artigos são totalmente atualizados e estão escritos de tal modo que o não-especialista possa entendê-los. Numa escala menor, mas muito úteis, especialmente no que diz respeito a questões religiosas, são F. L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (OUP, 1957, e reimpressões) e Alan Richardson (ed.), *A Dictionary of Christian Theology* (SCM Press, 1969). Numa escala ainda menor, mas úteis para referências rápidas são Van A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms* (Allen and Unwin, 1966) e Bernard Ramm, *A Handbook of Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966). As edições mais recentes da *Encyclopaedia Britannica* contêm alguns artigos da primeira categoria sobre numerosas questões que dizem respeito à filosofia.

Duas séries de brochuras merecem menção, embora nenhuma delas diga respeito especificamente à filosofia da religião. *The Mentor Philosophers* (New American Library, Nova York) consiste em seis volumes que citam seleções de pensadores principais, com introduções e comentários. A *Pelican Philosophy Series* consiste principalmente em ensaios escritos por filósofos contemporâneos de destaque, sobre pensadores famosos do passado. Não há nenhuma série isolada que dá uma seleção representativa do pensamento cristão desde os tempos mais antigos até ao presente, mas *The Library of Christian Classics* (SCM Press e Westminster Press) oferece uma seleção excelente de escritos em traduções modernas, desde a igreja primitiva até a Reforma. Uma série que começa mais ou menos onde esta última acaba é *A Library of Protestant Thought* (OUP, Nova York). Uma série que até agora tem concentrado sua atenção principalmente na teologia filosófica é a de Black, *Library of Modern Religious Thought*. Pode-se mencionar também *Library of Philosophy and Theology* (SCM Press), que é dedicada em grande medida aos escritos contemporâneos. Vários dos seus volumes mais destacados são mencionados na presente obra, individualmente segundo seu autor e seu título. [EVN. Em português pode-se encontrar as principais obras de muitos dos filósofos aqui discutidos na série "Os Pensadores", Ed. Abril, São Paulo – reedição em 1983.]

A Filosofia Medieval

Nosso capítulo sobre a Idade Média começou com uma olhada em retrospecto na igreja primitiva e na filosofia grega clássica. A obra-padrão sobre o pensamento da igreja primitiva é J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Black[4]). Para o fundo histórico, ver Henry Chadwick, *A Igreja Primitiva* (Lisboa, 1967) e B. Altner, *Patrologia* (Ed. Paulinas, 1972). Para discussões breves do pensamento clássico, ver W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (Methuen, 1950) e A. H. Armstrong e R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (Darton, Longman and Todd, 1960). Guthrie também está produzindo, em cinco volumes, *History of Greek Philosophy* (CUP, 1962-). A. H. Armstrong também editou *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Thought* (1967). Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (SCM Press, 1968), é uma série de preleções editada por Carl Braaten sobre o período até a Reforma.

A introdução geral mais conveniente à história medieval é G. S. M. Walker, *The Growing Storm: Sketches of Church History from A. D. 600 to A. D. 1350* (Paternoster Press, 1961), ao passo que as duas melhores introduções ao pensamento do período são Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham* (Pelican, 1958) e David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Longmans, 1962, e reimpressões inclusive em brochura). Uma obra-padrão é Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Sheed and Ward, 1955).

Como versão de bolso dos próprios escritores, há Richard McKeon, *Selections from Medieval Philosophers* (Scribner's, 2 vols., 1957[2] e 1958[2]). O segundo volume contém um glossário útil Latim-Inglês dos termos técnicos. Ao discutir Aquino, foi mencionada a nova versão definitiva da *Summa Theologiae*, Latim-Inglês. Ao todo, Tomás escreveu quase cem obras. O compêndio mais conveniente para a maioria dos estudantes será aquele em dois volumes editado por Thomas Gilby, *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts* (OUP, 1951) e *Theological Texts* (1955). H. A. Obermann, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents* (Lutterworth Press, 1967), oferece compreensão excepcional do fermento antes da Reforma. Sobre o ponto de vista dos pensadores da Renascença ver *The Renaissance Philosophy of Man*, editado por E. Cassirer, P. O. Kristeller e J. H. Randall, Jr. (University of Chicago Press, 1948).

[EVN. Sobre a Filosofia Medieval ver os compêndios gerais de história da filosofia. Pode-se consultar, também, A. Dempf, *La Metafísica de la Edad Media*, Madi Gredor, 1957. Para a história da igreja nesse período, W. H. Walker, *História da Igreja Cristã*, ASTE, São Paulo, 1972; J. L. Gonzalez, *Uma História Ilustrada do Cristianismo*, EVN, 1980. Edições Paulinas publicou uma nova edição completa da *Suma* de Aquino.]

Desde a Reforma até a Era do Iluminismo

Para livros sobre o ensino dos Reformadores e dos seus sucessores ver supra, págs. 33-37. Relances fascinantes no seu pensamento e progresso (e dos seus adversários) podem ser obtidos de Hans J. Hillerbarnd, *The Reformation in its Own Words* (SCM Press, 1964). Owen Chadwick, *The Reformation* (Pelican, 1964) é uma história do período em tamanho de bolso útil, embora nem sempre seja simpática à teologia dos Reformadores.

O melhor esboço das tendências teológicas desde o século XVI até ao presente é Alan Richardson *The Bible in the Age of Science* (SCM Press, brochura, 1961). Entre os panoramas que abrangem parte ou a totalidade do período dos séculos XVII e XVIII são Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715* (Pelican, 1964) e *European Thought in the Eighteenth Century: from Montesquieu to Lessing* (Hollis and Carter, 1954); Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Beacon Press, Boston, 1955); W. R. Sorley, *A History of British Philosophy to 1900* (CUP, 1920; brochura, 1965); John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 vols. (1872); Sir Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (1876; Hart-Davis brochura, 1962); G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (CUP, 1964); R. N. Stromberg, *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England* (OUP, 1954); e Basil Willey *The Seventeenth Century Background* e *The Eighteenth Century Background* (Chatto and Windus, 1934 e 1940; agora em brochuras "Peregrine").

Para aqueles que gostariam de ter uma amostra dos escritos do período em primeira mão, J. M. Creed e J. S. Boys Smith oferecem uma seleção interessante em *Religious Thought in the Eighteenth Century, Illustrated from Writers of the Period* (CUP, 1934). Para o pensamento norte-americano, ver Paul Kurtz (ed.), *American Thought before 1900: A Source Book from Puritanism to Darwinism* (Macmillan, 1966) e Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy* (Columbia University Press, 1963[2]).

O Século XIX

O pensamento religioso do século XIX pode ser estudado em primeira mão em duas

antologias recentes: B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Nineteenth Century* (CUP, 1966) e A. O. J. Cockshut, *Religious Controversies of the Nineteenth Century* (Methuen, 1966). Cockshut também escreveu um estudo de pensadores seculares, *The Unbelievers* (Collins, 1964), e Reardon editou uma antologia de *Liberal Protestantism* (Black, 1968). Obras-padrões para a situação histórica são Basil Willey, *Nineteenth Century Studies* e *More Nineteenth Century Studies* (Chatto and Windus, 1949 e 1956). Leitura essencial sobre este período é Karl Barth *From Rousseau to Ritschl: Being the Translation of Eleven Chapters of Die Protestantisch Theologie im 19. Jahrhundert* (SCM Press, 1959). Conforme indica o título, remonta consideravelmente para dentro do século XVIII. A versão em Inglês quase nem abrange metade do original alemão, que dá cobertura ainda mais completa às questões teológicas. Em comparação, as preleções póstumas de Paul Tillich, sobre *Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology*, editadas por Carl E. Braaten (SCM Press, 1967) parecem um pouco pálidas e magras, embora Tillich está muito mais perto em simpatia com o pensamento que está descrevendo. Um levantamento mais antigo de escopo semelhante que ainda não foi inteiramente ultrapassado é H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (Nisbet, 1937; agora uma brochura da Fontana). John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (Duckworth, 1957) é uma introdução básica ao pensamento secular.

O panorama-padrão da revelação e autoridade no pensamento moderno são os dois volumes de H. D. McDonald, *Ideas of Revelation: An Historical Study, A. D. 1700 to A. D. 1860* (Mcmillan, 1959) e *Theories of Revelation: An Historical Study, 1860-1960* (Allen and Unwin, 1963). Para as tendências no pensamento teológico e crítico, ver V. F. Storr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century: 1800-1860* (Longmans, 1913); Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (Black, 1910, 1954[3]) e *Paul and his Interpreters* (Black, 1912, 1956); Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (OUP, 1964; agora em brochura); Alec R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution: 1789 to the Present Day* (Pelican, 1961); Walter Kaufmann (ed.), *Religion from Tolstoy to Camus* (Harper Torchbook, 19642); A. M. Ramsey, *From Gore to Temple: The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the Second World War, 1889-1939* (Longmans, 1960); e J. K. Mozley, *Some Tendencies in British Theology: From Lux Mundi to the Present Day* (SPCK, 1962).

Um levantamento recente detalhado do pensamento secular é Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (Constable, 1964). Houve muitos estudos recentes de pensadores individuais, e é antipático procurar fazer uma lista curta. Os seguintes, no entanto, podem ser mencionados: R. R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion* (SCM Press, 1965); Walter Kaufmann, Hegel: *Reinterpretation, Texts and Commentary* (Weidenfeld and Nicolson, 1965); Sir Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (OUP, 1939, e edições revistas); R. E. D. Clark, *Darwin: Before and After* (Paternoster Press, 1948; agora em brochura); G. E. e G. B. Arbaugh, *Kierkegaard's Authorship: A Guide to the Writing of Kierkegaard* (Allen and Unwin, 1968); e Paul Sponheim, *Kierkegaard on Christ and Christian Conscience* (SCM Press, 1968). Nos Estados Unidos, o livro de Sponheim é publicado por Harper and Row como parte de uma série sobre *Makers of Modern Theology*. Outros títulos incluem P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur* (1966); P. Hefner, *Faith and the Vitalities of History: A Theological Study based upon the Work of Albrecht Ritschl* (1966); e G. Wayne Glick, *The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian* (1967).

O Século Vinte

Alguns dos panoramas mais importantes já foram mencionados, pois neles o século XIX e o século XX estão abrangidos juntos. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960* (SCM Press, 1963) é um tipo de mini-enciclopédia que classifica todos e tudo quanto tem acontecido no seu alcance definido no título. Como obra acompanhante, Macquarrie editou *Contemporary Religious Thinkers: From Idealist Metaphysicians to Existential Theologians* (SCM Press, 1968). Para os que preferem uma abordagem mais do tipo de um ensaio, Leslie Paul, *Alternatives to Christian Belief: A Critical Survey of the Contemporary Search for Meaning* (Hodder and Stoughton, 1967) abrange não somente os filósofos como também psicólogos e escritores.

Para uma avaliação perspicaz e divertida da cena contemporânea, os escritos do jornalista indiano Ved Mehta são fortemente recomendados. Ele é de origem hindu, e estudou em Oxford e Harvard. Como jornalista no quadro social do jornal *New Yorker* foi comissionado a escrever duas séries de artigos, a primeira sobre filósofos e historiadores e depois a outra sobre teólogos. O resultado foi *Fly and the Fly-Bottle: Encounters with British Intellectuals* (Weidenfeld and Nicolson, 1963; Pelican, 1965) e *The New Theologian* (Weidenfeld and Nicolson, 1966; Pelican, 1968). Sua obra é baseada em entrevistas pessoais e sua própria leitura. Decididamente não se deve perder estes volumes.

O melhor panorama completo de teólogos modernos é o simpósio editado por P. E. Hughes, *Creative Minds in Contemporary Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966; edição aumentada, 1968). S. Paul Schilling *Contemporary Continental Theologians* (SCM Press, 1966) é um pouco mais estreito no seu escopo e menos incisivo, mas leva o leitor a conhecer certo número de escritores menos conhecidos. Numa escala decididamente menor, Daniel Day Williams, *Interpreting Theology, 1918-1952* (SCM Press, 1953) e Alec R. Vidler, *20th Century Defenders of the Faith: Some Theological Fashions* (SCM Press, 1965) dão impressões mais gerais. *Theologians of our Time*, editado por A. W. e E. Hastings (T. and T. Clark, 1966) contém reimpressões de artigos sobre vinte e um teólogos que apareceram pela primeira vez em *The Expository Times*. John Bowden e James Richmond oferecem uma coletânea conveniente da teologia filosófica moderna em *A Reader in Contemporary Theology* (SCM Press, 1967). Para um grupo representativo do pensamento contemporâneo norte-americano, ver Dean Peerman (ed.), *Frontline Theology* (SCM Press, 1967), em que onze pensadores (dos quais a maioria são vários tipos de radicais) escrevem sobre "Como estou me decidindo".

A série de *Makers of Contemporary Theology* (antes publicada pela Carey Kingsgate Press e agora pela Lutterworth Press) é uma coletânea de retratos escritos e ensaios, de agradável leitura. Em cerca de cinqüenta páginas, o leitor é apresentado à vida e às idéias principais de um pensador de influência. Por enquanto, a série incluí Ian Henderson, *Rudolph Bultmann* (1965); J. Heywood Thomas, *Paul Tillich* (1965); Sam Keen, *Gabriel Marcel* (1966); Bernard Towers, *Teilhard de Chardin* (1966); E. H. Robertson, *Dietrich Bonhoeffer* (1966); Ronald Gregor Smith, *Martin Buber* (1966); Donald Hudson, *Ludwig Wittgenstein* (1968); e John Macquarrie, *Martin Heidegger* (1968).

Certo número de séries que tratam da teologia filosófica estão atualmente aparecendo com crescente freqüência. Num nível razoavelmente técnico, *New Frontiers in Theology: Discussion among German and American Theologians,* editado por J. M. Robinson e J. B. Cobb, Jr. (Harper and Row) reúne estudos por estudiosos de destaque em ambos os lados do Atlântico. O estudante especialista também se interessará pelo *Journal for Theology and Church*, editado por Robert W. Funk em associação com Gerhard Ebeling (Harper and Row, Nova York, e J. C. B. Mohr, Tübingen) que é virtualmente uma série de brochuras

que contêm reimpressões da *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Algo mais populares são *New Directions in Theology Today*, 7 vols., editados por William Hordern (Lutterworth Press) e, da Epworth Press, *New Reformation Series*. Os volumes que foram lançados por enquanto em tais séries são, na melhor das hipóteses, ensaios e esboços. O leitor que se dá o trabalho de ler penosamente esta matéria descobrirá muitas idéias sugestivas. Mas, tão freqüentemente quanto não, terá de avaliá-las por si mesmo, especialmente quando se trata de perguntar qual justificativa bíblica possa haver para a posição do autor. E se desejar um quadro geral da fé cristã hoje, terá de esboçá-lo por conta própria.

Muita coisa foi escrita sobre a linguagem religiosa. Entre os livros mais importantes são: Anthony Flew e Alasdair MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (SCM Press, 1955; agora em brochura); Basil Mitchell (ed.), *Faith and Logic* (Allen and Unwin, 1957); Ian T. Ramsey, *Religious Language* (SCM Press, 1957); E. L. Mascall, *Words and Images* (Longmans, 1957); Sidney Hook (ed.), *Religious Experience and Truth* (Oliver and Boyd, 1962); Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (Eyre and Spottiswoode, 1962); Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (SCM Press, 1963); William Hordern, *Speaking of God* (Epworth Press, 1964); Hugo Meynell, *Sense, Nonsense and Christianity* (Sheed and Ward, 1964); J. A. Martin, *The New Dialogue between Philosophy and Theology* (Black, 1966); e J. Macquarrie, *God-Talk* (SCM Press, 1967). W. P. Alston, *Philosophy of Language* (Prentice-Hall, 1964) é provavelmente a melhor introdução à linguagem em geral. [O leitor poderá consultar, como guia introdutório, *A Linguagem Religiosa*, B. Mondim, Ed. Paulinas, 1981.]

Há numerosos livros que tratam do existencialismo. Freqüentemente começam com sondagens do seu fundo histórico do século XIX. Um volume introdutório muito útil que contém extratos de escritos-chaves é a brochura de Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (World Publishing Company, Cleveland e Nova York, 1956, e reimpressões). Outras discussões incluem H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers* (Routledge, 1952; brochura, 1961); F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* (Black, 1954[2]); William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (Heinemann, 1961) e Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre* (Hutchinson, 1965). Karl Jaspers fez uma exposição pormenorizada da sua própria abordagem em *Philosophical Faith and Revelation* (Collins, 1967).

Axel Hägerstrom, *Philosophy and Religion* (Allen and Unwin, 1964) representa a filosofia anti-metafísica que se desenvolveu na Suécia na Universidade de Uppsala durante a primeira metade do século. É comparável com o positivismo lógico. Este volume de ensaios tem como prefácio uma biografia memorial por C. D. Broad.

Os livros sobre teólogos filosóficos contemporâneos são incontáveis, e freqüentemente é muito difícil dizer quais são as melhores compras neste campo. Nalguns casos, há pelo menos meia dúzia de livros de méritos aproximadamente iguais, cada um dos quais é dedicado ao mesmo pensador específico. Para poupar espaço, faremos referência a seções relevantes deste livro, para a orientação do leitor, e nos restringiremos à menção de quatro livros adicionais, no máximo, sobre cada pensador.

Nos anos entre as guerras, William Temple era um dos teólogos filosóficos que mais estava na moda, mas desde então sua influência declinou marcantemente. Uma reavaliação recente é Owen C. Thomas, *William Temple's Philosophy of Religion* (SPCK, 1961). A vida-padrão por F. A. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury* (OUP, 1948), contém um capítulo sobre Temple como filósofo por Dorothy Emmet. O melhor estudo de Schweitzer é provavelmente Werner Picht, *Albert Schweitzer: The Man and his Work* (Allen and Unwin, 1964).

Estudos sobre Tillich devem ser lidos com maior proveito com sua *Systematic Theology* e um volume dos sermões abertos na mesa diante do estudante. Bernard Martin,

Paul Tillich's Doctrine of Man (Nisbet, 1966) é a obra de um estudioso judaico de percepção que pensa que Tillich abandona a posição cristã histórica. O título do simpósio, *Paul Tillich and Catholic Thought*, editado por T. A. O'Meara e C. D. Weisser (Darton, Longman and Todd, 1965) é explicativo em si mesmo. Contém um "pós-escrito" pelo próprio Tillich e uma introdução por J. Heywood Thomas, que além do esboço pequeno já mencionado, escreveu uma crítica em plena escala, *Paul Tillich: An Appraisal* (SCM Press, 1963). *The Theology of Paul Tillich*, editado por C. W. Kegley e R. W. Bretall (brochura da Macmillan, Nova York, 1961), é um simpósio importante ao qual o próprio Tillich contribuiu uma reflexão auto-biográfica e uma resposta a críticas.

Sobre Bonhoeffer, há a tese de doutorado pelo norte-americano J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* (SCM Press, 1960), e vários simpósios. *I Knew Dietrich Bonhoeffer*, editado por W. D. Zimmermann e R. G. Smith (Collins, 1967) contém reminiscências e conceitos pessoais de amigos e colegas. A brochura editada por Martin E. Marty, *The Place of Bonhoeffer* (SCM Press, 1963) é, em grande medida, a obra de estudiosos norte-americanos, ao passo que *World Come of Age*, editado por R. G. Smith (Collins, 1967), ajunta ensaios mormente por teólogos britânicos e da Europa continental. [A Ed. Sinodal tem publicado em português várias das obras do próprio Bonhoeffer.]

An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann (SCM Press, 1968) é baseada em preleções proferidas por um discípulo e ex-aluno, Walther Schmithals, para celebrar o octagésimo aniversário de Bultmann. Mais avançado é o simpósio editado por C. W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann* (SCM Press, 1966) que contém uma reflexão autobiográfica e uma resposta pelo próprio Bultmann. Estudos mais antigos incluem L. Malevez, *The Christian Message and Myth* (SCM Press, 1958), e H. P. Owen, *Revelation and Existence* (University of Wales, 1957). John Macquarrrie escreveu sobre temas suscitados por Bultmann e pelo existencialismo de modo geral em *An Existentialist Theology* (SCM Press, 1955), *The Scope of Demythologizing* (SCM Press, 1960) e *Studies in Christian Existentialism* (SCM Press, 1966).

Tem-se a impressão de que um mês sim, um mês não, aparece alguma coisa nova ou sobre Teilhard de Chardin ou por ele. Robert Speaight, *Teilhard de Chardin, A Biography* (Collins, 1967) e C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (Collins, 1966) são introduções com tamanho razoável, de agradável leitura, e não-técnicas. Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study* (Burns and Oates, 1965) e Émile Rideau, *Teilhard de Chardin: A Guide to his Thought* (Collins, 1967) são quase definitivos. Todos os quatro foram escritos por católicos, e todos os quatro são muito simpáticos a ele. Embora haja muitas pessoas que questionam a mistura feita por Teilhard entre a teologia, a filosofia e a ciência, ainda falta uma crítica detalhada proveniente deste grupo.

T. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology, 1910-1931* (SCM Press, 1962) é importante para entender não somente Barth como também a Teologia Dialética na década de 1920. Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth* (Duckworth, 1964) oferece uma introdução concisa e simpática, ao passo que G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Paternoster Press, 1956; agora em brochura) vê o *leit-motiv* (tema dominante) do pensamento de Barth em termos da graça que em tudo triunfa. O próprio Barth rejeitou esta idéia como sendo por demais abstrata, mas recomendou o estudo. O presente escritor procurou analisar os temas principais dos ensinos de Barth e sua relevância ao pensamento de hoje em *Karl Barth and the Christian Message* (Tyndale Press, 1967).

Livros sobre outros pensadores e teólogos incluem o simpósio de C. W. Kegley sobre *The Theology of Emil Brunner* (Macmillan, Nova York, 1962) que segue o mesmo padrão que os demais volumes da *Library of Living Theology* editada por Kegley e Bretall; P. K. Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* (James Clarke, 1954); C. W. Kegley e R. W. Bretall (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought* (Macmillan, Nova York, 1956, brochura, 1961); June Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr* (Scribner's, Nova York e SCM Press, 1961); Clyde S. Kilby, *The Christian World of C. S. Lewis* (Marcham Manor Press, 1965); Michael de la Bedoyère, *The Life of Baron von Hügel* (Dent, 1951); James Carpenter, *Gore: A Study in Liberal Catholic Thought* (Faith Press, 1960); e F. G. Healey, *Religion and Reality: The Theology of John Oman* (Oliver and Boyd, 1965). Estes escritores figuraram apenas nas fímbrias deste estudo, mas os livros são mencionados para o bem do leitor interessado que gostaria de saber mais acerca deles.

Há vários livros sobre as versões mais radicais do cristianismo. Dois dos mais importantes são por E. L. Mascall que escreve com grande perspicácia e erudição de um ponto de vista católico ortodoxo. *The Secularisation of Christianity: An Analysis and a Critique* (Darton, Longman and Todd, 1965) trata detalhadamente de Paul van Buren e *Honest to God*, mas também inclui uma declaração positiva sobre a ciência, o secular e o sobrenatural, e sobre a historicidade dos Evangelhos. Sua brochura anterior, *Up and Down In Adria* (Faith Press, 1963) foi uma resposta a *Soundings. The Honest to God Debate*, editado por David L. Edwards (SCM Press, 1963) é uma antologia de certo tamanho, mas de modo algum completa, de críticas literárias e reações ao livro *Honest to God*, juntamente com uma resposta pelo autor deste último. Thomas W. Ogletree dá uma introdução breve à "escola da morte de Deus" nos Estados Unidos em *The "Death of God" Controversy* (SCM Press, 1966). Respostas conservadoras à escola vieram de Kenneth Hamilton, *God is Dead: The Anatomy of a Slogan* (Eerdmans, Grand Rapids, 1966) e J. W. Montgomery, *The "Is God Dead?" Controversy* (Zondervan, Grand Rapids, 1966). Thomas J. J. Altizer e William Hamilton reformularam seu argumento em *Radical Theology and the Death of God* (Pelican, 1968). *God in Process* por Norman Pittenger (SCM Press, 1967) é uma introdução breve e não-técnica à Filosofia de Processo por um membro destacado daquela escola.

[Sobre o marxismo e a teologia da libertação, ver o apêndice após esta nota. Para um breve panorama da discussão teológica no século XX, o leitor poderá consultar os artigos relevantes no *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, vols. 1-4, publicado por esta editora. E.g., sobre a linguagem religiosa, veja o artigo *Palavra*, no vol. 3. Sobre a teologia da libertação, o artigo *Guerra*, no vol. 2.

A seguir, uma breve relação de obras em português às quais o leitor poderá referir-se para prosseguir seus estudos sobre os temas aqui tratados.]

Bergson, Henri, *As duas Fontes da Moral e da Religião*, Trad. de Natanael C. Corixeiro, RJ, Zahar Editores, 1978, 262 ps.

Neill, Stephen, *La Interpretacion del Nuevo Testamento 1861-1961*, Barcelona, Colleciones Peninsula, Ediciones 621 ac 1964.

Vidler, Alec R., *A Igreja numa era de revolução*, Lisboa, Editora Ulisseia, c 1961, 289 ps.

Cornu, Daniel, *Karl Barth, Teólogo da Liberdade*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, RJ, Paz e Terra S/A, 1971, 200 ps.

Henry, Carl, *Fronteiras na Teologia Moderna*, RJ, CPB.

McClendon, James William, *Teólogos destacados del siglo XX,* Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1969.

Scott, Nathan A., *Reinhold Niebuhr*, Martin Editora, São Paulo, 1963.

Altizer, Thomas, *A Morte de Deus,* RJ, Ed. Paz e Terra.

Camargo, Satilas do Amaral, *Milagres de Jesus e sua função pedagógica*, SP, Editora Sal e Luz S/A 186 ps.

Wesser, Alfons, *O que é milagre na Bíblia*, 2ª ed., SP, Ed. Paulinas 1975.

Malvert, *Ciência e Religião*, Trad. por Heliodoro Salgado, Lisboa, Livraria Central de Gomes de Carvalho, 1903, 147 ps.
Ravalico, Domênico Eugênio, *A Criação não é um mito*, Trad. por Honório Dalbosco, SP, Ed. Paulinas, 234 ps.
Frankera, William K., *Ética*, RJ, Zahar Editores.
Nowell, P. H. e Smith, *Ética*, SP, Importadora de livros SA, 1966, 304 ps.
Lehmann, Paul L., *La Etica en el Contexto Cristiano*, Editorial Alfa, Montevideo, 1963, 386 ps.
Pears, David, *As idéias de Wittgenstein*, SP, Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1973, 191 ps.
Treeman, *Tillich — Crítica de sua Teologia*, Recife, The Presbyterian and Reformed Publishing Co., s.d. 46 ps.
Nunes, J. Paulo, *Teilhard de Chardin — o Santo Tomás do século XX*, SP, Ed. Loyola, 1977, 210 ps.
Bethge, Eberhardt, *Dietrich Bonhoeffer e a sua Autenticidade*, apostilas de conferências.
Fraga, Gustavo de, *Sobre Heidegger*, Livraria Almeida Coimbra, 1965, 57 ps.
Hordern, William Edward, *Teologia Protestante ao alcance de todos*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista, 1974, 270 ps.
Bowllard, Henri, *Lógica da Fé*, Ed. Herder, SP, 1968.
Zuidema, S. M., *Sartre*, Recife, Cruzada de Literatura do Brasil, 1968, 67 ps.
Schweitzer, Albert, *Minha Infância e Mocidade*, SP, Ed. Melhoramentos.
Ronis, Nelly, *Alberto Schweitzer um homem diferente*, Junta das Escolas da C.B.B. do Rio de Janeiro, S/A.

O MARXISMO E A FÉ CRISTÃ*

por Richard J. Sturz

INTRODUÇÃO

O Marxismo e a Realidade III mundista

O marxismo é endêmico na América Latina desde a II Guerra, e particularmente desde os anos 60. Sua presença é maciça, particularmente nas universidades onde tem exercido a função de galvanizar o idealismo dos jovens que pretendem um mundo melhor. Ao se formarem, entretanto, estes jovens esquerdistas entram na luta pela sobrevivência. Seu idealismo marxista tende a cair no esquecimento. No fim passam a fazer parte do *status quo* que as futuras gerações universitárias procurarão derrubar.

Doutro lado, algumas doutrinas marxistas entraram na mentalidade do povo de forma popularizada. Estas idéias são cridas e repetidas como verdades por pessoas que jamais se colocariam do lado marxista em qualquer questão. Pode-se citar, a título de exemplo, o culpar a sociedade pela pobreza de seus componentes, bem como o culpar automaticamente as nações ricas por todos os males pelos quais passam as nações pobres. Estes dois conceitos surgem da doutrina marxista do homem alienado. Voltaremos a este assunto.

Ao nível consciente e político, o apelo do marxismo jaz em apresentar-se como uma alternativa viável à realidade impossível de que o III mundo padece. O socialismo é visto como solução humana às desumanidades do capitalismo "selvagem" que rege o mundo ocidental. Sem negar os aspectos negativos do capitalismo é de se perguntar se o marxismo será de fato uma solução. Os comunismos concretos do II mundo nem sempre têm mostrado uma face humana. Aliás, o consenso geral é que não conseguiram lograr este fim.

O Marxismo e os teólogos cristãos

A aproximação dos teólogos ao socialismo comunista antecede de muito o estabelecimento do comunismo na Rússia em 1917. O interesse cristão na solução socialista surge já no século XIX entre os líderes do movimento denominado Evangelho Social. Certos pastores protestantes americanos[1] protestaram contra a realidade desumana dos guetos que sur-

(*) O autor deste livro, Dr. Colin Brown, permitiu a inclusão deste apêndice sobre o marxismo e a fé cristã, da autoria do prof. Richard J. Sturz, titular da Divisão Histórico-Sistemática da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. O Dr. Brown não tem qualquer parte no conteúdo deste capítulo, que nem mesmo chegou a conhecer. (N. da Editora).

(1) No século passado destacaram-se entre outros os nomes de Washington Galddon, Charles Sheldon

giram em torno das fábricas resultantes da revolução industrial. Procuravam uma solução cristã para a sociedade em rápida transformação.

Ao princípio, os líderes do Evangelho Social tiveram bastante relutância em se aproximarem do socialismo internacional. Com a passagem dos anos, entretanto, esta relutância foi vencida e, na virada do século, o socialismo cristão tornou-se tanto marxista como político.[2] Em toda a controvérsia fundamentalista-modernista da primeira metade deste século os modernistas atacaram o capitalismo junto com as posições doutrinárias dos fundamentalistas. José Míguez Bonino, que recomenda cooperação antes de diálogo com o marxismo em seu *Marxists and Christians* apontou o fato de que o pensamento social dos protestantes na América Latina foi inspirado pela teologia do Evangelho Social.[3]

A neo-ortodoxia bartiana foi outra fonte para a formação socialista dos teólogos do III mundo. O próprio Karl Barth participava do sindicalismo quando jovem pastor reformado em Safenwil. Mesmo como professor titular da Universidade de Basiléia ele de vez em quando atacava o sistema capitalista. Diferente de seu discípulo Emil Brunner, Barth nunca fez uma denúncia pública dos males do comunismo.

Assim, à uma situação endêmica do marxismo na realidade latino americana foram acrescentadas influências teológicas. Primeiro foi a postura socialista do Evangelho Social; posteriormente, a da neo-ortodoxia. Mesmo assim, tão recentemente como 1969, Rubem Alves em sua *Teologia da Esperança Humana* (publicada em Montevidéu em 1970 com o título *Religión: ?ópio ou instrumento de liberación?*) sente a necessidade de falar do marxismo sob o véu de "messianismo humanístico". É só depois da publicação da *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez em 1972, que a literatura teológica na América Latina fala abertamente e com clara dependência do marxismo.

A reação dos conservadores

A aproximação do socialismo nos anos 60 e 70 apanhou os críticos tradicionais desprevenidos, uma vez que há uma nítida preferência pela teoria marxista sem nenhuma tentativa de defender (ou apoiar) os comunismos concretos. Em segundo lugar, houve tentativa de desarmar a crítica tradicional contra o ateísmo de Marx. Este ateísmo é no mínimo ignorado. Quando não, a direção da Teologia da Libertação destaca áreas e assuntos que parecem ser independentes da questão de Deus e da salvação eterna do homem. Mas Deus e a condição espiritual do homem não podem ser considerados periferia à pobreza e pressão do homem.

O papa João Paulo II desde sua vinda ao Brasil em 1980, tem insistido cada vez mais em lutar contra a marxização da teologia católica. Sua visita à Nicarágua em 1983 deu um ultimato a esses teólogos que instrumentalizam a Igreja e o evangelho a favor de soluções políticas de cunho marxista. Sem dúvida, o fato dele ser criado em país cujo governo é comunista e cujo povo é católico romano contribuiu profundamente a sua tomada de posição. Não lhe restam as ilusões de um namoro pré-comunista entre marxistas e cristãos.

Quanto aos conservadores protestantes, vemos uma de duas posições: ou ignoram este fator ou continuam atacando o comunismo concreto e o ateísmo ideológico.

(*Em Seus Passos Que Faria Jesus*) e Walter Rauschenbusch, o teólogo do movimento. Cp. C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915)*, New Haven, Yale, 1967, 352p.

(2) *Ibid.*, 233.

(3) Em *Theology in the Americas*, ed. por Torres e Eagleson (N. Y., Orbis), pág. 277.

CONCEITOS MARXISTAS

A teoria marxista é ampla e complexa. Tem produzido toda uma biblioteca de livros pró e contra. Aqui vamos nos deter apenas em certos conceitos básicos que têm tido uma influência profunda sobre os teólogos do III mundo. Entram no pensamento destes como pré-condição para a teologia, como pressupostos que dão forma e conteúdo a seu pensamento.

Apontaremos quatro destes elementos básicos do marxismo: a ideologia, a dialética, a história e o homem. Os quatro são de todo inter-relacionados ao ponto de que é quase impossível tratar de um sem fazer referência aos demais. Assim sua separação aqui em tópicos apenas serve a fins didáticos.

A Ideologia

Tanto a dialética como a ideologia são ligadas à questão do saber: "como é possível um conhecimento digno de confiança?" Marx, que construiu seu sistema sobre a autoreflexão hegeliana, completou a desintegração (iniciada por Kant e Hegel) da antiga teoria do conhecimento. Embora Marx usasse todos os elementos da crítica radicalizados por Hegel, permaneceu o problema de como pôr o racional dentro do material. Em oposição ao *Geist* absoluto, Marx aventura o processo do trabalho social da espécie concreta humana como solução ao problema da racionalidade. O trabalho vem a ser ao mesmo tempo uma categoria fundamental da existência humana e uma categoria existencial.[4]

A análise marxista encontra como traço fundamental da *ideologia* a tentativa de separar entre as idéias e a realidade histórico-social, de modo a fazer que tais idéias expliquem aquela realidade. Muito ao contrário, para Marx as idéias são impostas às demais classes sociais pela classe em ascensão. Assim,

> a ideologia não é sinônimo de subjetividade oposto à objetividade, não é pré-conceito nem pré-noção, mas é um "fato" social justamente porque é *produzida* pelas relações sociais, . . . sendo . . . uma certa maneira da produção das idéias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais.[5]

Nesta análise marxista a classe dominante impõe suas idéias através da escola, da religião, dos costumes ao ponto de que são consideradas verdadeiras, universais quanto à humanidade. Esta classe desenvolveu-se junto com suas idéias dentro de um modo de produção. Assim, a classe emergente "precisa formular seus interesses de modo sistemático e, para ganhar o apoio do restante da sociedade contra a classe dominante, precisa fazer com que tais interesses apareçam como interesses de toda a sociedade".[6]

Não é pela simples crítica da alienação que esta modificação na consciência dos homens aparecerá. Para que suas idéias sejam diferentes os homens precisam ter uma "prática" diferente. Daí a ênfase dos marxistas sobre a revolução como força-motriz da história. "Revolução" aqui pode (ou não) referir-se a violência. O certo é que se refere a mudanças profundas nas estruturas sócio-econômicas. Partindo dessa premissa os teólogos da libertação põem toda a ênfase sobre a *práxis* como meio de descobrir e disseminar a verdadeira

(4) Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston, 1971, págs. 28-31.

(5) M. Chaui, *O Que é Ideologia*, Brasiliense, 1982, pág. 31. Em *A Ideologia Alemã* Marx critica a ideologia em geral, mas especificamente os pós-hegelianos.

(6) *Ibid.*, 99.

fé que trará a libertação.[7]

Quanto à conceituação marxista da ideologia, precisamos dizer duas coisas: o próprio marxismo não escapa de ser uma ideologia e a adoção deste relacionamento entre idéias e realidade tem profundas implicações para a fé cristã. Primeiro, quanto ao marxismo como ideologia. Conforme a profa. Chauí, a teoria marxista difere em três maneiras de ideologia: (1) Não está encarregada de tomar o lugar da prática, *i.e.,* fazer a realidade depender das idéias; (2) nem está encarregada de guiar a prática, *i.e.* fazer a atividade histórica depender da consciência verdadeira; e (3) nem tampouco está encarregada de se inutilizar enquanto teoria para valorizar apenas a prática.[8]

Mas será que o marxismo escapa de ser uma ideologia? Em primeiro lugar, o marxismo, longe de ser apenas uma análise de fatos concretos, torna-se bandeira de idéias para fazer a realidade depender delas. De símbolos estas idéias se tornaram verdadeiros ídolos. André Dumas,[9] sem satisfazer-se em uma simples redução verbal, lembra que "O marxismo é uma filosofia imanente dos proletários do mundo." Sua "idolatria" aparece quando um elemento apenas natural torna-se absoluto. No caso do marxismo, são apontadas três teorias que se tornam ídolos: o materialismo dialético (a evolução humana, relações sociais determinadas pelas classes e os pensamentos humanos representam apenas estas classes); um otimismo que vê solução de todos os problemas na marcha histórica; e um humanismo religioso que encarrega o homem de sua própria salvação.

Assim o próprio marxismo que condena tanto o capitalismo como a fé cristã como ideologias é culpado da mesma condenação. Segundo Chauí, Marx conserva o significado napoleônico do termo: "o ideólogo é aquele que inverte as relações entre as idéias e o real".[10] A *Ideologia Alemã* procura mostrar que a ideologia dominante representa as idéias da classe dominante quanto à humanidade e são consideradas por todos como verdadeiras e universais.[11] Esta teoria mostra com clareza por que o marxismo impera nas universidades brasileiras, mas não explica como o marxismo chega a dominar as universidades, uma vez que a classe dominante deverá usar a universidade para impor sua ideologia.

Voltemos aos três pontos acima indicados pelos quais a profa. Chauí procura demonstrar que o marxismo não é uma ideologia. A análise de Dumas indica que de fato o marxismo procura fazer a realidade depender das idéias. A tentativa dos marxistas impor sua maneira de pensar é evidentemente contrária ao segundo. Quanto ao terceiro, longe de se inutilizar para valorizar a prática, o marxismo tende a impor-se com tonalidades religiosas.

Dialética

A dialética hegeliana enquanto teoria do conhecimento é aprofundada pelo marxismo. Aqui o conhecimento é totalizante. É diferente do positivismo que encontra a verdade pela ciência em progresso linear, que pretende lograr na sociologia a mesma objetividade da das

(7) G. Guttiérrez, *Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1976, 251-255. Cp. especialmente. Clodovis Boff, *Teologia e Prática* (Vozes, 1978, 408, págs.), onde o autor analisa extensivamente a dialética teoria-práxis. Segundo Rubem Alves, o homem, para se tornar sujeito de sua vida, precisa aprender uma "nova linguagem". *Op. cit.*, 129-152.
(8) *Op. cit.*, pág. 82.
(9) André Dumas, "A Fraqueza da Ideologia Marxista", aula proferida no Rio de Janeiro em 1º de agosto de 1963 num curso entitulado "Ideologia e Fé" sob os auspícios da Confederação Evangélica do Brasil.
(10) *Op. cit.*, p. 25.
(11) *Ibid.*, 94.

ciências naturais. É também diferente da fé cristã que encontra a verdade última quanto a Deus e ao homem na revelação bíblica. Seguindo Hegel, Engels reduz as leis gerais da dialética a três:

> Lei da passagem da quantidade à qualidade (e vice-versa);
> Lei da interpretação dos contrários; e
> Lei da negação da negação (a síntese).

Após citar as três leis, Konder indica que elas possuem duas limitações. Primeiro, é evidente que uma filosofia de mudanças não pode ser fixa em uma codificação. Em segundo lugar, elas foram extraídas das ciências humanas e não da história humana. Logo, Konder recomenda seu uso com precaução.[12] Usar "com precaução"! Mas não tem marxista que consegue livrar-se delas, muito menos reconstrui-las a partir da história. Tanto o positivismo como o marxismo procuram ser científicos, livrando-se de depender de uma filosofia. Acontece que nem um nem o outro escapam de uma escolha filosófica prévia que por sua vez informa todo seu desenvolvimento científico posterior. E esta escolha é um ato de fé que corresponde ao ato de fé daquele que se vira para Cristo.

Segundo a dialética marxista, "a síntese é a visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta numa situação dada."[13] Esta estrutura significativa é denominada "totalidade". Enfim, a dialética marxista é a maneira de pensar elaborada em função da necessidade de reconhecer a emergência constante do *novo* na realidade humana. Mesmo assim Konder admite que não há no plano puramente teórico uma resposta à pergunta "como posso ter certeza que estou trabalhando com a totalização adequada à situação".[14] Esta dificuldade teórica é geometricamente complicado pelo dogmatismo marxista que não permite outra solução a não ser aquela aventurada por Marx.

Os marxistas fazem uma crítica cerrada àqueles que aceitam a Bíblia (ou a tradição eclesiástica) como ponto de partida para sua fé. No entanto, os ideólogos marxistas citam os escritos de Marx e Engels como se fossem uma revelação divina. Mesmo assim, fazem um trabalho de desmitificação sobre o pensamento de Marx. Este esperava um colapso mundial após o mundo todo enriquecer-se pelo capitalismo. Aqueles procuram forçar o próximo passo, mesmo em países que não chegaram ainda ao desenvolvimento econômico previsto por Marx.

A história

A filosofia crítica da história difere bastante de uma simples crônica de fatos ou acontecimentos. No mínimo, a História surge de uma reflexão sobre os acontecimentos em termos de tentar compreendê-los dentro da totalidade dos eventos. Em termos de crônica todo e qualquer evento *qua* evento é de valor igual. Mas alguns influenciam o curso da história; outros ajudam interpretá-la. A filosofia da história é o estudo das maneiras de compreender a história, o conhecimento do passado humano.

Sem nos determos em um estudo das várias filosofias da história, deveríamos pelo menos notar que a historiografia começa na Bíblia. Os livros de Reis mostram que o autor

(12) L. Konder, *O que é Dialética*, Brasiliense, págs. 58-61.
(13) *Ibid.*, pág. 37.
(14) *Ibid.*, pág. 43.

usou um critério para medir a atuação dos reis de Israel e Judá. Embora tenha tido acesso às crônicas dos reis (faz referência a elas 32 vezes), o autor limitou-se a contar os dados que mostrassem a fidelidade (ou infidelidade) a YHWH da parte do rei.

Os historiadores gregos, entretanto viram o passado humano em termos de um eterno retorno. Sendo circular a história, o que foi será novamente. Tudo se repete. Agostinho, na *Cidade de Deus*, procura quebrar tanto o conceito grego como o romano. Tomando o testemunho bíblico de que as nações estão sob o controle de Deus, Agostinho desenvolveu o conceito linear da história. Compreendida assim, a história marcha em direção a um fim pré-determinado por Deus. Este fim é um reino pleno de Deus, um período em que todos vivem em paz e segurança. Cp. Mq 4: 1-4.

Hegel, através da dialética, introduz vários elementos novos que tiveram grande influência sobre Marx. Assim a dialética entre senhor e escravo é intimamente ligada ao "devir". A história inicia-se e consiste em lutas ou guerras. A evolução humana resulta dessa luta de classes. Outra forma da dialética histórica é a evolução política. Para Hegel há três espécies de estado: a despótica, a popular e, como antítese, a monárquica.[15] O movimento da história em Hegel é o Espírito que se encarna de maneira dialética de um povo para o próximo.

Marx herdou a dialética hegeliana, mas não pode encontrar no Espírito o elemento dinâmico da história devido a seu princípio materialista. Mesmo assim, a diferença não é tão grande e de uma certa maneira pode ser considerada apenas verbal. Em *A Ideologia Alemã* (1845) Marx e Engels colocam o movimento dialético da história em quatro momentos: a contradição entre forças de produção e relações de produção; uma resultante luta da classe da maioria contra a classe dominante; a abolição, não de determinadas propriedades como em outras revoluções, e sim da propriedade privada; e, por fim, a transformação em massa dos homens para fundar a sociedade em novas bases.[16] Essa caracterização do movimento da história visa uma síntese final em que há completa organização científica da matéria mediante uma incessante atividade inteligente da parte do homem. A conscientização humana é secundada por uma reflexão científica sobre a matéria. Em termos da práxis humana o proletariado é o coração da emancipação humana.

Embora descritiva, a concepção marxista pretende ser altamente prática. Rompe com as filosofias anteriores porque tem por fim a transformação do mundo. Em procurar fundamentar historicamente a atividade prática humana Marx e Engels procuram superar três alternativas: o materialismo abstrato, o idealismo subjetivista, e a consciência pré-filosófica.[17] Permanece um paradoxo: de um lado é o homem (a classe proletária) que traz o futuro; do outro, o futuro é determinado pela dialética materialista e virá inexoravelmente.

Vendo a história pelo prisma da luta de classes, Marx a reduz a três grandes períodos: o comunismo primitivo, a propriedade privada e o comunismo moderno. Estes três momentos, a uma vez, ligam a filosofia marxista a Hegel (a dialética) e ao Antigo Testamento. Diferente de Hegel, Marx não vê a história desabrochando em um estado perfeito (a Prússia do século XIX). Ao contrário, vê um período de intensa alienação e sofrimento culminando em uma revolução profunda e provavelmente violenta. É depois disto que virá a transformação que trará uma sociedade justa. É esta centralidade da revolução, dividindo toda a história em duas partes (antes e depois) que mostra a influência da escatologia antigo-

(15) J. Van Den Besselaar, *As Interpretações da História Através dos Séculos*, SP, Herder, 1957, vol. 1, págs. 141-150.
(16) *A Ideologia Alemã*, Montevideo, EPU, 1959, págs. 77-78.
(17) A. S. Vazquez, *Filosofia da Praxis*, Rio, Paz e Terra, 1977, págs. 178-179.
(18) O. Cullmann, *Christ et Temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1966, págs. 55-65. Também Besselaar, *op. cit.*, I, págs. 157-171.

testamentária sobre Marx. Como Cullmann tem bem mostrado em seu *Christ et Temps* que o conceito de tempo no AT se desenvolve em torno do Dia do Senhor.[18] A história do povo de Deus, segundo os profetas, culmina em um período mau em que as nações se ajuntam para destruir Israel. No momento crítico Deus intervém a favor de seu povo. Segue-se o reino messiânico em que cada um trabalha em paz e segurança. Cp. esp. Zc 12-14.

Marx guardou o aspecto formal da escatologia antigotestamentária, procurando preenchê-lo com um novo conteúdo materialista. Não escapa entretanto do aspecto transcendental – seja o Geist de Hegel ou o Deus do A.T. Marx chama-o de "proletariado" ou simplesmente de "homem". Mas a referência dele não é a nenhum homem concreto e sim quase que uma abstração que atua sobre os homens concretos dentro da sociedade.

O homem

Embora a teoria econômica de Marx seja o que mais empolga hoje, esta é calcada em sua antropologia. É o conceito de homem-em-sociedade que informa a filosofia de Marx. E para este conceito Marx novamente é devedor a Hegel e à Bíblia, particularmente ao A.T. Mesmo assim, esta importância da antropologia parece ter permanecido em parte subconsciente para Marx, uma vez que ele não dedicou nenhuma obra à tarefa de explicitar seu conceito do homem, nem tampouco as conseqüências sócio-econômicas deste. Os principais trechos estão nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Erich Fromm, em sua *Conceito Marxista do Homem,*[19] traz estas passagens bem como uma tentativa de explicitar a antropologia que as informam. Em *A Ideologia Alemã*, escrito no ano seguinte, Marx e Engels aparentemente abandonam a dialética entre a desumanização e a humanização do homem elaborada em *Os Manuscritos* . . . para falar do homem apenas em termos de produção e sociedade. Mais tarde, em *O Capital* (1967), Marx fala dos homens como produtos ou funções de relações sociais. Aqui a ênfase está sobre as duas classes: a burguesia e o proletariado. Mesmo que haja um desenvolvimento assim para Marx, o homem é visto principalmente do lado social.

Os dois autores acima citados, Fromm e Vazquez, procuram colocar Marx na melhor luz possível dentro de seu ponto de vista. Assim Vazquez destaca a diferença entre o homem nos *Manuscritos* . . . e o na *Ideologia* . . . O primeiro admite uma natureza essencial desumanizada; o segundo (sempre conforme Vazquez), é desenvolvido cientificamente a partir da produção humana dentro do quadro social sem nenhuma referência à uma essência humana divorciada da existência.[20] Embora Vazquez insiste que Marx não encontra a essência humana no indivíduo e sim nas relações sociais (*Ibid.*, p. 422), Fromm acha que os *Manuscritos* . . . têm como problema central o da existência do homem individual real. Não como Kierkegaard, claro, mas em sua plenitude como membro de uma dada sociedade.[21] O problema do ser humano é sua "alienação" e, portanto, desumanização. A maioria dos marxistas daria razão a Fromm pelo simples fato de embora não mostrar qualquer interesse no destino do indivíduo real e concreto, escrevem e falam da emancipação dos oprimidos, da vitória sobre a alienação.

Apesar da aparente mudança entre os *Manuscritos* . . . e a *Ideologia* . . . Marx não deixa de trabalhar a partir do conceito de uma essência humana que é anterior a seus estudos e informa suas conclusões. Se não fosse assim, sua antropologia não poderia ser mais do que um estudo empírico descritivo. O problema que ele aborda na *Ideologia* . . .

(19) Editado pela Zahar, Rio de Janeiro, em 1962. Cp. também A. S. Vazquez, *op. cit.*, pp. 416-432.
(20) *Op. cit.*, págs. 419-22.
(21) *Op. cit.*, págs. 7-8.

é o dos filósofos desenvolverem um conceito do Homem completamente divorciado do homem alemão de seu tempo. Mas a força de seu pensamento surge justamente da distinção que Marx faz entre o que "é" e o que "deve ser". O homem *qua* homem é algo identificável, tanto biológica e fisiologicamente, como também psicologicamente. A matéria-prima humana não muda; o homem *de fato* muda no decurso da história. Por isso a essência humana, segundo Marx, não é uma abstração inerente a cada indivíduo per si; nem tampouco se descobre nas relações reais do comportamento efetivo dos indivíduos. Isto porque o homem concreto não existe essencialmente como ser humano. Ele é um ser alienado. O homem-em-sociedade-que-existe é algo incompleto uma vez que a perfeição social pertence ao futuro. Por isso, nem a vera característica social do homem pode ser procurada na sociedade contemporânea.[22]

Marx vai procurar a essência humana em três áreas: no trabalho, na sociedade e na história. É nestas que o homem se humaniza e desumaniza. Não são elas que alienam o homem, nem tampouco pense o homem em deixar de trabalhar, uma vez que a classe operária consiga livrar-se de seus opressores. O homem se cria pelo trabalho. Uma vez que o trabalho é social, ele se cria dentro de uma classe (proletária), que por sua vez determina a mentalidade (essência) dos indivíduos. A história entra como uma terceira dimensão e fornece a chave para escapar de uma alienação imposta pela classe dominante. Na luta dialética (histórica) entre as classes Marx vê a libertação do homem afinal, após o capitalismo chegar a seu apogeu. Ao princípio Marx achava que esta luta final tomaria necessariamente a forma de revolução violenta. Mais tarde a revolução violenta perde esta obrigatoriedade uma vez que ele não crê no poder criador da força.

Marx explicita a interdependência das três áreas de trabalho, socialidade e história no prefácio a sua *Crítica da Economia Política* (1859). Após indicar sua dívida a Hegel, Marx escreve:

> O modo de produção da vida material condiciona o caráter geral dos processos sociais, políticos e espirituais. Não é a consciência dos homens que determina sua existência, mas, ao contrário, sua existência social que determina sua consciência. Num determinado nível de seu desenvolvimento, as *forças materiais de produção* na sociedade entram em conflito com as *relações de produção* existentes ou (o que é apenas o nome legal da mesma coisa) com as relações de propriedade com que operavam anteriormente. De formas de desenvolvimentos das forças de produção, essas relações se convertem em suas algemas. Aí vem a época da revolução social. Com a mudança da base econômica, toda a imensa superestrutura é transformada com maior ou menor rapidez. Ao considerar tais transformações é preciso distinguir entre a transformação material das condições econômicas de produção, que podem ser determinadas com a precisão das ciências naturais, e as formas legais, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas — numa palavra: ideológicas — nas quais os homens se tornam conscientes desse conflito e o resolvem pela luta. Assim como nossa opinião acerca de um indivíduo não é baseada no que ele pensa acerca de si mesmo, assim também não podemos julgar um tal período de transformação a partir de sua própria consciência; pelo contrário, essa consciência deve, sim, ser explicada a partir das contradições da vida material, do conflito existente entre as forças sociais de produção e as relações de produção. Nenhuma ordem social jamais desaparecerá, antes que todas as relações de produção — para as quais haja lugar nela — tenham se desenvolvido; e novas relações de produção nunca surgem antes que as condições materiais para sua existência tenham se amadurecido no seio da antiga sociedade.

(22) N. N. Alexeiev, "The Marxist Anthropology and the Christian Concept of Man" in *The Christian Understanding of Man*, London, Allen and Unwin, 1938, págs. 93-94.

Para Marx o homem é um vir-a-ser social. Ora alienado de sua essência, o homem tende para independência e liberdade apesar do determinismo social. Mas esta mesma sociedade que forma e prende cria condições para o homem criar um futuro melhor. A tentativa de definir o homem a partir de seu trabalho dentro de um contexto histórico mostra que Marx tem um conceito realista da essência do homem. Mostra também, entretanto, que o conceito marxista do homem é construído sobre elementos dogmáticos. *Primeiro*, insistir que a essência não seja atributo comum nos indivíduos e sim no conjunto das relações sociais (*Teses sobre Feuerbach*, nº 6) é dogmático e abriria a possibilidade de homens em uma sociedade (ou classe) serem essencialmente diferente de homens em outra. Aliás é este elemento que permite Marx chegar à conclusão que uma classe pode salvar-se dentro da história por mudanças nas estruturas sociais.

Um *segundo* elemento dogmático é a identificação da práxis, (particularmente do trabalho humano) como sendo o elemento formador da essência humana. Embora pretenda colocar um dado sociológico no lugar do filosófico, esta definição não passa de uma colocação filosófica. E isto mormente quando Marx recusa-se a criar seu pensamento a partir de um estudo empírico de homens reais. Um *terceiro* elemento dogmático é seu conceito do homem alienado elaborado nos *Manuscritos* . . . Ora, este conceito distingue claramente entre o que "é" e o que "deve ser". Por não ser descritivo (naturalista) mostra a influência bíblica. Corresponde ao conceito da perda da *imago dei* e sua eventual recuperação.

Embora Marx entenda o homem em termos naturalistas e materialistas, os elementos dogmáticos em seu sistema não permitem que o homem seja absorvido pela natureza. Por isso, há pontos de contato entre o conceito marxista do homem e o do cristianismo. Mas "a elevação da natureza material à posição de significado absoluto, que achamos nos últimos estágios do marxismo, é completamente oposta ao espírito da filosofia cristã."[23]

A Bíblia claramente insiste, de Gênesis a Paulo de que o homem é um ser criado para trabalhar. E ainda mais, o homem é sempre visto em solidariedade com a comunidade a que ele pertence. Ele é formado e julgado dentro do quadro social. O terceiro elemento, história, é outro componente da realidade humana. A comunidade caminha em direção a um fim predeterminado. Apesar destes pontos de contato, há um abismo muito grande entre o conceito bíblico e o marxista, mesmo nestas três áreas onde Marx define o homem. Na Bíblia o homem é criado para trabalhar; ele não se cria pelo trabalho. Embora as Escrituras vejam o homem em comunidade, o lugar do indivíduo não é perdido. Já Jeremias (31: 29-30) e Ezequiel (cap. 18) começam a desenvolver mais claramente a responsabilidade do indivíduo diante da sociedade. Isto vem se tornar elemento fundamental no ensino do N. T. Quanto à história, a Bíblia a vê como o lugar onde Deus realiza a redenção. O testemunho do povo de Deus deve alcançar, pelo amor, as sociedades a seu redor.

O conceito cristão do homem difere também do de Marx em que aquele parte de uma base transcendental enquanto este é exclusivamente imanente. Marx vê a libertação do homem de sua alienação como um resultado do esforço humano e totalmente realizada dentro da história. Isto apesar da "revolução" marxista ser realmente um elemento trans-histórico. Em segundo lugar, a antropologia marxista nada faz do indivíduo concreto e real quanto a sua personalidade. Este desaparece no marxismo, perdido no quadro social e produto das estruturas sócio-econômicas onde é formado. Em terceiro lugar, o

(23) Alexeiev, *op. cit.*, pág. 113.

marxismo não tem lugar para o "inner man" (homem interior), elemento que constitue o fundamento do conceito cristão. A idéia de ganhar o mundo e perder a alma (Mt 16: 26) parece completamente estranha ao marxista. O fruto do Espírito (Gl 5: 22-23) não lhe interessa.

O homem é o centro de interesse para Marx. Não o homem individual e seu próprio futuro; mas sim, a humanidade e o futuro do proletariado. Embora sofra grande impacto da Bíblia, particularmente do AT, Marx procura desmistificá-la. Procura desenvolver o conceito da auto-criação pelo homem. Este deve também alcançar sua própria salvação e destino. Procura explicar a realidade alienada pela imposição, pela classe dominante, de sua ideologia através de mecanismos sociais (escola, estado, família, religião, etc.). A dialética é usada para interpretar tanto o conhecimento como a história, para introduzir o elemento de desenvolvimento na essência humana, sem precisar recorrer ao conceito de transcendência.

MARX E A RELIGIÃO

É notório que o ateísmo de Marx não é um simples fato entre outros em seu pensamento. Marx é ativamente contra a religião em todas suas formas. Esta atitude evangelística informa todos seus escritos, sendo basilar para seu sistema. Engana-se aquele que pensa ser este ateísmo *ad extram* ao marxismo, ser esta atitude anti-religiosa passível de eliminação, deixando no entanto o sistema intato.

Em Marx o caso da religião é igual ao do conceito do homem. Neste, todos seus escritos econômicos partem de pressupostos quanto à natureza humana, assunto a que não dedicou nenhum de seus muito livros. O assunto da religião sofre o mesmo tratamento: pressuposto essencial ao sistema, mas não recebe tratamento extenso. Não há livro dedicado ao assunto. *On Religion*[24] foi primeiro publicado em 1957 pela Foreign Languages Pub. House em Moscou. Esta obra é uma coleção de trechos e capítulos tirados das obras de Marx e Engels. São extratos de 27 de suas obras. Ao ler o livro, o leitor fica impressionado como o problema da religião é sempre presente a Marx e Engels. Rejeitam as reivindicações à verdade absoluta, mas em nenhum lugar tomam tempo de examiná-las. Como sociólogos "sabem" que estas reivindicações religiosas escondem interesses históricos das classes dominantes.

O ataque de Marx e Engels à religião camufla sua dívida profunda à religião, particularmente a conceitos antigotestamentários. Já tivemos ocasião de destacar acima alguns destes, particularmente em relação à história e ao homem. O que deve ser um sistema científico fundamentado em dados empíricos vem a mostrar pressuposições dogmáticas que informam a estrutura do mesmo. Muitos já perceberam que o próprio marxismo tem as características de uma religião. Em sua introdução, Niebuhr faz a seguinte observação:

> . . . de uma irreligião transformada em uma nova religião política, canonizada precisamente nos escritos de Marx (e o Lenin posterior) como sagrada escritura, e pregado por meios notoriamente práticos e oportunos, como os princípios de uma reforma revolucionária da ordem social de acordo com um dogma imutável.
> Uma das mais significativas pistas para o mistério desta irônica transformação é achada nesses escritos mais antigos. Ela consiste na vaguidade de Marx e Engels quanto ao problema do conhecimento, e sua conseqüente tendência para equalizar a epistemologia do empirismo com a teoria metafísica do materialismo.

(24) K. Marx e F. Engels. *On Religion*, New York, 1971, (1964), 382 págs. Com uma introdução por Rainhold Niebuhr.

Vejamos mais de perto agora o ateísmo ou, melhor, a irreligião de Marx e Engels, bem como a base de uma ética marxista. Daí examinaremos as tentativas e a possibilidade de diálogo entre o marxismo e o cristianismo.

A irreligião marxista.

O ataque contra a religião talvez seja o aspecto mais conhecido (mas não por isso o mais entendido) do pensamento de Marx e Engels. Seu ateísmo surge como dívida a Feuerbach, mas vai muito além deste. Marx critica a Feuerbach por não ter levado sua análise até o fim. Este acha que o homem alienou-se por criar um mundo religioso imaginário que duplica o mundo real. Sua tarefa foi dissolver o mundo religiosa em sua base secular (*The Essence of Christianity*). O problema que Marx vê na análise de Feuerbach é que este "resolve a essência religiosa na essência *humana*". Mas isto implicaria em uma abstração inerente em cada indivíduo. Para Marx, ao contrário, a essência humana é o conjunto de relações sociais. Assim, "o 'sentimento religioso' é em si um produto social." *Teses sobre Feuerbach*, n.os 4, 6 e 7. (*On Religion*, pp. 70-71.).

Um ano antes de escrever *Teses* . . ., Marx havia escrito "Uma Contribuição à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel". As primeiras palavras da Introdução são estas: "Para a Alemanha a *crítica da religião* está, na sua maior parte, completa, e é a premissa de toda e qualquer crítica." (*On Religion*, 41). Marx desenvolve seu pensamento aqui a partir da análise feuerbachiana: "O homem *faz* a religião, não a religião o homem" (*Ibid.*). Daí prossegue em duas direções. De um lado, "miséria *religiosa* é, ao mesmo tempo, a *expressão* da miséria real e um protesto contra a miséria real". Uma vez que não passa de um suspiro (sigh) da criatura oprimida, torna-se o *ópio* do povo. (*Ibid.*, 42). Do outro lado, uma vez admitido que a religião não passa de um "sol ilusório" que revolve ao torno do homem enquanto este não revolve ao torno de si mesmo, a tarefa da história é a de estabelecer a verdade deste mundo. (*Ibid.*).

Percebe-se nos dois parágrafos acima que o problema de Marx não foi com o cristianismo em si, mas com toda e qualquer religião, uma vez que esta tem por natureza alienar o homem de si mesmo. Qualquer transcendentalismo encobre a verdade humana e inibe a libertação do homem. No *Manifesto Comunista* (1848) Marx e Engels atacaram a religião por ser um meio (junto com o Estado a educação e a família) de manter o *status quo*. Em termos práticos, a religião é um peso que serve para manter o homem preso em seu estado atual. No mesmo documento (cap. 2), procuram rebater o assalto contra o comunismo feito dentro do ponto de vista religioso, filosófico ou ideológico. Seu argumento é que representam nada mais do que as idéias da classe dominante usadas para explorar a classe dominada e assim manter o *status quo*. (*On Religion*, 88-89).

Em *Contribuição* . . . Marx fez uma análise interessante sobre a Reforma. Veja sua arte de inverter o sentido:

> Lutero, admite-se, venceu a escravidão da *devoção*, substituindo-a pela da *convicção*. Ele abalou a fé na autoridade por ter restaurado a autoridade da fé. Ele transformou sacerdotes em leigos porque transformou leigos em sacerdotes. Ele libertou

(25) *Ibid.*, pág. viii.

o homem da religiosidade exterior por ter feito da religiosidade o homem interior. Ele libertou o corpo das cadeias porque acorrentou o coração. (*On Religion*, 51).

Embora não admita que o protestantismo fosse a verdadeira solução do problema, pelo menos fez a verdadeira colocação da problemática. A Reforma foi uma revolução teórica. A verdadeira revolução que Marx quer, secularizará e emancipará o povo. (*Ibid.*).

Engels volta a investir contra a religião por denominá-la apenas "a reflexão fantástica, na mente humana, daquelas forças externas que controlam sua vida diária, uma reflexão na qual as forças terrestres assumem a forma de forças sobrenaturais" (*Anti-Dühring*, 1978. *On Religion*, p. 147). Por isso, conclui que a religião morrerá uma morte natural quando a sociedade tomar posse de todos os meios de produção e os usar de uma maneira planejada. (*Ibid.*, p. 149).

O Evangelho segundo Marx

Quase um século e meio já passou desde que Marx e Engels começaram sua investida contra a religião. Há mais de 60 anos o comunismo subiu ao poder na Rússia com o programa de eliminar a religião do país dos czares. É amplamente sabido que todos os meios foram usados para destruir a Igreja tanto na Rússia como na China. Entretanto, o vigor do cristianismo nos países comunistas é incontestável. Após 34 anos sob o domínio dos compadres de Mao Tse Tung, a China se abre e revela uma comunidade cristã que cresceu de uns 800.000 em 1949 a pelo menos 30 milhões (alguns calculam mais de 60 milhões!) em 1983! Alexander Solzhenitsyn recebeu o Prêmio Templeton (1983) por sua contribuição ao "renascimento da religião nos países ateus". Ao receber o prêmio Solzhenitsyn profetizou: "por mais armas que tenha o comunismo, está condenado a não vencer jamais o cristianismo." E isto sem falar da força do catolicismo que resiste e até impõe ao partido na Polônia.

O marxismo de uma certa maneira, não passa de uma heresia do cristianismo. Ao invés de abolir a religião o marxismo torna-se uma religião secular. Seus ensinos são apresentados como substituto para as doutrinas cristãs. Charles W. Lowry em seu *Communism and Christ* (Morehouse Gorham) estampa um quadro comparativo entre o cristianismo e o comunismo. Eis alguns dos itens por ele alistados:

Cristianismo	**Comunismo**
O Deus vivo, criador	Materialismo, dialética
A Trindade: 3 pessoas em um só Deus	Marx o legislador; Lênin a verdade encarnada; Stalin o guia.
O povo escolhido de Deus	O proletariado. Destinado a herdar a terra.
O mal: o pecado e a morte	Propriedade privada, fonte de todos os males sociais.
Redenção pela cruz. Morte de Jesus	Revolução. Sofrimento do proletariado.
Igreja: amor e evangelização	Partido: luta de classes
As Escrituras	Os escritos de Marx e Lênin
Segunda Vinda de Cristo. Dia do Senhor	Mudança de estruturas. Vitória dos operários sobre a burguesia.
Reino milenial	O estado esvanece. Aparece o estado final sem classes. (pp. 37-38).

Poderia-se multiplicar pontos de contato ou de oposição entre o marxismo e o cristianismo. Acontece que os marxistas são verdadeiros "crentes"! Estão engajados em "evangelizar" seus colegas. Dificilmente se encontra um que admite "erros" nas formulações de Marx. Citam-no como o cristão cita a Bíblia: autoridade última.

O antagonismo entre o marxismo e o cristianismo é particularmente profundo por serem os dois religiões absolutas. Tanto um como o outro têm sentido a antítese entre eles que jamais poderia ser reduzida à questão de ateísmo. Os sistemas são antagônicos e o teísmo-ateísmo seria apenas a parte visível do "iceberg". Dale Vree, que já teve compromisso profundo com o marxismo-leninismo e hoje tem uma fé firme no Senhor Jesus, escreveu um penetrante estudo sobre este problema. Após examinar o diálogo marxista-cristão dos dois lados da questão, chegou a conclusão de que os dois sistemas de crença são disjuntivos e que não se pode fundi-los sem fazer violência a ambos. (*On Synthesizing Marxism and Christianity*, Wiley, 1976, p. 178).

Diálogo marxista-cristão

Diante de um antagonismo tão profundo é de se perguntar como pode surgir um diálogo entre o marxismo e o cristianismo? Mesmo assim surgiu este diálogo, no início dos anos 60, e prossegue até hoje. Neste diálogo idéias marxistas penetraram profundamente em certos setores das Igrejas. A penetração de idéias cristãs nos partidos comunistas não tem tido tanto êxito sendo que autores como Ernst Bloch e Roger Garaudy foram expulsos por seus desvios. Deixando de lado a possível penetração do cristianismo no marxismo, vejamos o diálogo como se processa do lado das Igrejas.

A palavra "diálogo" significa várias coisas, mesmo quando se refere a um com o marxismo. De um lado, pode significar nada mais do que um conversar com o intuito de conhecer melhor um ao outro. Do outro, pode ser uma tentativa de um converter o outro. Entre estes extremos há duas outras posições. O diálogo pode procurar um meio dos cristãos colaborarem com os marxistas na construção de um mundo melhor enquanto ambos reconhecem e respeitam as crenças uns dos outros. É mais ou menos este o ponto-de-vista elaborado por José Míguez Bonino em seu *Christians and Marxists* (Grand Rapids, Eerdmans, 1976). A outra e mais perigosa posição é a que procura um embasamento comum entre os dois. Esta é a mais perigosa uma vez que termina obscurecendo as diferenças essenciais entre os dois sistemas. Na procura de princípios comuns os dialogantes inevitavelmente terminam advogando uma versão herética de ambos que seria rejeitada pelos adeptos ortodoxos dos dois lados. Na perseguição de seu alvo, os protagonistas fazem amplo uso de sutilezas semânticas e concessão doutrinária.

Um marxismo batizado aparece em dois lugares. Os protestantes do Conselho Mundial de Igreja (CMI) construíram uma aliança inquieta entre Deus e Marx. Os católicos-romanos desenvolveram uma teologia, a da libertação, a partir de pressupostos marxistas. Quanto ao CMI, um dos membros do "staff" em Genebra admitiu que quase todos do "staff" são "socialistas". Isto explica porque há uma influência marxista forte no próprio centro do CMI que influe fortemente no preparo dos encontros e no desenvolvimento

dos documentos. Esta situação complica-se pelo fato do CMI pretender falar em nome das Igrejas e não a elas, tarefa esta que é própria do CMI.

Quanto à teologia da libertação, não há nenhuma dúvida que ela tem assumido pressupostos marxistas. Desde a delineação da tarefa (evangelização = libertar o pobre de seus opressores) até a metodologia a seguir (a violência da luta de classes culminando em mudanças de estruturas sócio-econômicas). Aqui não é o lugar de fazer uma análise profunda da teologia da libertação.[26] Basta dizer que o Papa João Paulo II tem lutado para limitar a presença marxista na Igreja. Seu êxito é mais ao nível semântico (os teólogos dizem o mesmo de antes em termos menos comprometedores) do que real.

Tanto os líderes do CMI como os teólogos da libertação falam em Deus. Mas este Deus de que falam aproxima-se mais do *Geist* de Hegel do que O da Bíblia. Embora não preguem o ateísmo de Marx, pregam um evangelho em que o homem faz tudo dentro de um determinismo histórico. O conceito do homem destes cripto-marxistas é ao mesmo tempo otimista e pessimista. Eles omitem o pecado original, virando o pecado numa simples alienação social. Doutro lado, não há escape para o indivíduo a não ser pela mudança das estruturas sociais.

No diálogo entre o marxismo de um lado e o CMI e a teologia da libertação do outro o resultado parece bem claro: estes tem sido engolidos por aquele.

ENTRAVES PARA O USO DO MARXISMO NA TEOLOGIA

As diferenças entre o cristianismo e o marxismo são profundas e antagônicas. Estamos diante de dois sistemas de crença — um que se diz científico; outro, revelado. Dos dois pode ser dito o que Klaus Bockmuehl diz do marxismo: "É um sistema de pensamento e vida totalmente abrangente, uma concepção total do mundo e da humanidade."[27] Os dois são programas para criar um novo mundo. As diferenças entre eles torna-os alternativos um ao outro. Os pressupostos são essencialmente diferentes.

Primeiro, a questão de *Deus*. Não é apenas que um se diz teísta e o outro ateísta. A luta não é apenas sobre uma simples letra "a". Neste "a" privativo está toda a filosofia da origem, desenvolvimento e futuro do universo. Deus age, ou não age? A humanidade é abandonada a um determinismo cego (mesmo que Marx o tem por evolucionário)? A questão do ateísmo marxista é profundamente arraigada no sistema de Marx ao ponto de informar toda sua filosofia. Até Rubem Alves, fortemente influenciado por conceitos marxistas, abandona o marxismo por faltar a este o transcendentalismo.[28] Não é possível crer ao mesmo tempo num Deus atuante todo-poderoso e num mundo sem Deus. A alternativa crer em um deus que tem o nome mas não as qualidades do Deus revelado nas Escrituras não passa de uma simples capitulação ao marxismo.

Em segundo lugar, *o homem*. As Escrituras ensinam que todos os homens nascem e vivem sob a influência do pecado original. Já para o marxismo o pecado é direito exclusivo das classes dominantes. O proletário é tido como um alienado inocente. Uma vez elevado ao poder pela revolução virá o milênio. O homem, alienado pela sociedade em que é criado, não é responsável por sua condição. Ora, esta conceituação do homem, além de insatisfatória quanto aos fatos, é extremamente cruel. Deixa o homem sem nenhuma esperança de sair do poço terrível em que está, a não ser por uma revolução social. E se este olhar com um pouco de frieza as revoluções marxistas que têm acontecido neste mundo

(26) Veja J. O. Meira Penna, *O Evangelho Segundo Marx*, SP, Convivio, 1982.
(27) *The Challenge of Marxism* (Downer's Grove, IVP, 1980), pág. 16.
(28) *?Religión: ópio o instrumento de liberación?* (Montevidéu, 1970).

afora, ficará ainda mais abismado quanto às possibilidades de ser diferente.

Em terceiro lugar, *a ética*. Marx segue Kant e Hegel em fazer do cristianismo uma religião ética. Só que Marx, por ser "irreligioso' reduz a questão a mera ética sem o cristianismo. Bockmuehl levanta a questão interessante: uma ética marxista é possível?[29] É óbvio que Marx exige ação a favor dos oprimidos. Ele conclama seus seguidores a uma práxis que desmascará a alienação e resultará nas mudanças sócio-econômicas. Toda esta atuação exigida tem por fim humanizar o homem.

Toda a noção de escolha ativa, seja espontânea ou planejada, é incompatível com o conceito de determinismo histórico de Marx. Este insiste constantemente que o desenvolvimento histórico acontece a partir de uma necessidade interna. Ainda mais, toda a insatisfação de Marx com a realidade tal qual era em seu tempo pressupõe um conceito tanto do que é justo, bem como do que deve ser. Nem um nem o outro destes poderia nascer de um simples estudo científico ou materialista. Mesmo que fosse possível projetá-los por um processo de futurologia, não seria compatível com o sistema exigir dos homens uma atuação para alcançá-los.

Com ou sem uma base sólida em suas pressuposições a ética é onipresente no pensamento de Marx. A necessidade de mudar a natureza e o comportamento do homem como complemento à necessidade de mudar estruturas sócio-econômicas é tema comum em Marx. Não apenas condições mas a própria humanidade precisa ser mudada.[30]

Historicamente os países comunistas tentaram vários programas para transformar seus povos. Seja remoção em massa, doutrinação ou educação. Nem com estes programas tem acontecido o que Marx via como o resultado automático da revolução. Todas estas tentativas falharam porque o marxismo não leva a sério a doutrina do pecado original.

Em conclusão, uma referência à carta do Padre Pedro Arrupe, Preposto Geral da Companhia de Jesus, escrita aos Provenciais da AL em 1980 sobre o uso da análise marxista. Foi sob Pedro Arrupe que a esquerda fez grandes avanços entre os jesuítas em todo o mundo, mas principalmente na AL. A carta surge como resposta a indagações dos próprios provenciais e baseia-se em cerca de 70 relatórios e estudos preparados especificamente sobre esta questão. Pedro Arrupe concluiu que é praticamente impossível adotar o método de análise marxista sem aceitar simultaneamente os princípios filosóficos e as conseqüências práticas em que o método marxista é embasado. Lembra-nos que no marxismo todo o social é determinado pelo econômico (§8); que o materialismo histórico em si é uma crítica da religião e do cristianismo (§9); e que na ideologia de Marx a luta de classes é a estratégia de ação (§ 12).