Josh McDowell
e Don Stewart

UM MANUAL DAS
RELIGIÕES DE HOJE.

Entendendo as Religiões Seculares

AGORA VOCÊ PODE ENTENDER POR QUE AS FILOSOFIAS SECULARES SATISFAZEM A MENTE HUMANA MAS NÃO O CORAÇÃO.

Este *Manual das Religiões de Hoje* é um dentre os quatro volumes de uma série para referências rápidas. Cada volume oferece aos cristãos um conhecimento prático e uma análise compreensível das seitas modernas e das religiões ocultistas, seculares e não-cristãs.

Entendendo as Religiões Seculares revela a verdade sobre:

- Humanismo
- Existencialismo
- Marxismo
- Ateísmo
- Agnosticismo
- Ceticismo

Entendendo as Religiões Seculares também lhe proporcionará:

- Um conhecimento mais profundo desses "ismos" tão populares.
- Discernimento entre cada filosofia e o cristianismo.
- Preparação para uma conversa com pessoas descrentes da existência de Deus.
- Orientação para outros estudos individuais.

JOSH McDOWELL e **DON STEWART** são professores na Faculdade de Direito Simon Greenleaf, na Califórnia, E.U.A., e co-autores de livros famosos como *Respostas Àquelas Perguntas* e *Razões para Céticos Considerarem o Cristianismo*.

JOSH McDOWELL foi graduado pelo Seminário Teológico de Talbot e é autor de vários livros, incluindo *Evidência que Exige o Veredicto*. Participou também de filmes e entrevistas para a TV norte-americana. Como representante da Cruzada Estudantil e Profissional para Cristo, já foi palestrante para mais de sete milhões de estudantes em 600 universidades e 62 países.

DON STEWART foi graduado pelo Seminário Teológico de Talbot e pelo Seminário Internacional de Teologia e Direito em Estrasburgo, França. Dentre outras atividades, é pastor da Igreja do Calvário em Costa Mesa, Califórnia.

Josh McDowell
e Don Stewart

UM MANUAL DAS
RELIGIÕES DE HOJE.

Entendendo as Religiões Seculares

CANDEIA

EDITORA E DISTRIBUIDORA CANDEIA
Rua Belarmino Cardoso de Andrade (Almeida), 108
Interlagos - São Paulo, SP
CEP: 04809-270

Título do original em inglês:
UNDERSTANDING SECULAR RELIGIONS

Copyright © 1982, by Campus Crusade for Christ, Inc.

Coordenadores de produção: Mauro Wanderley Terrengui
Marcos Aurélio Borghi

Composição, fotolito, impressão e acabamento:
Associação Religiosa Imprensa da Fé

1ª Edição: 1989 — 3.000 exemplares
2ª Edição: 1993 — 3.000 exemplares

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela:
EDITORA E DISTRIBUIDORA CANDEIA
Rua Belarmino Cardoso de Andrade (Almeida), 108
Interlagos - São Paulo, SP
Cep.: 04809-270

Cód. 011
Gostaria de saber sua opinião sobre este livro.
Escreva para: Editora Candeia.

"Amados, não deis crédito a qualquer espírito: antes, provai os espíritos se procedem de Deus, porque muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora"
(1 João 4.1)

Conteúdo

Introdução 9
1. Ateísmo, Agnosticismo e Ceticismo 12
2. Marxismo 37
3. Humanismo Secular 65
4. Existencialismo 89
As Quatro Leis Espirituais 122

Introdução

Entendendo as Religiões Seculares

Neste volume de nossa coleção, apresentaremos rápidas análises de algumas das mais dinâmicas alternativas seculares ao cristianismo, que estão em voga hoje em dia. Tais alternativas não são estritamente religiosas, visto que não apresentam qualquer crença em Deus ou no sobrenatural, e não envolvem qualquer forma de adoração ou liturgia. É por isso que as temos chamado de *seculares.*

São, todavia, religiosas no sentido de que são cosmovisões mais ou menos uniformes e abrangentes, que procuram explicar o "por quê" da existência. Por terem suas próprias crenças, suas próprias "escrituras", seus próprios "sacerdotes" e seus próprios grupos bastante coesos, nós as chamaremos de *religiões.*

Os Primeiros Três Volumes

Esta coleção chega ao seu quarto volume. O primeiro volume trata de algumas das seitas mais importantes, existentes na sociedade contemporânea. Uma "seita" é um grupo religioso que afirma estar em harmonia com o cristianismo histórico e bíblico, mas que nega o próprio cristianismo em aspectos significativos e essenciais, quer doutrinários quer metodológicos. O segundo volume aborda aquele segmento de crença religiosa que se encontra em franca oposição ao cristianismo bíblico. Essa crença religiosa vai desde uma teologia estruturada e bem abrangente, como é o caso de algumas formas de satanismo, até as práticas enganosas e fraudulentas de falsos médiuns. O volume três tem como tema as principais religiões mundiais que não postulam representar o cristianismo bíblico. Nesse volume analisamos as religiões mais antigas, como o hinduísmo e o judaísmo, e também novas apresentações de antigas idéias, como é o caso do budismo de Nichiren Shoshu. Este volume, o número quatro, apresenta alternativas seculares à fé cristã.

Os Temas Principais

Não temos a pretensão de afirmar que, neste volume, analisamos exaustivamente todas as alternativas seculares ao cristianismo. Cremos, no entanto, que os quatro movimentos que escolhemos tratar exemplificam bem tais alternativas.

Dois dos nossos temas principais encontram-se estruturados de forma precária e consistem basicamente de idéias, não chegando a ser sistemas bem elaborados de pensamento. Esses dois, *existencialismo* e *ateísmo* (que inclui agnosticismo e ceticismo), podem ser melhor descritos como tipos de pensamento filosófico do que como movimentos de amplo alcance. Eles, todavia, ainda são um desafio à cosmovisão e requerem uma dedicação quase que religiosa. Os outros dois temas principais, *marxismo* e *humanismo secular*, parecem ser cosmovisões e sistemas de pensamentos completos em si mesmos. São os substitutos seculares do cristianismo e já estão bem mais próximos da definição tradicional de religião.

O Âmbito deste Estudo

Bibliotecas inteiras são dedicadas às religiões seculares, no sentido em que temos definido a expressão. Por exemplo, é possível passar anos e anos lendo um livro diferente por dia só sobre o marxismo. Algumas pessoas, tanto dentro como fora do cristianismo bíblico, têm passado a vida inteira estudando e analisando criticamente esses temas. Não queremos dar a impressão de que temos um conhecimento assim tão profundo. Em vez disso, citamos aqueles estudiosos e eruditos que são geralmente aceitos como autoridades nessas questões.

Também não queremos dar a impressão de que esta rápida visão panorâmica vá oferecer uma análise detalhada dos quatro sistemas seculares. Nosso objetivo ao apresentar este volume ao público cristão é fornecer ao cristão um conhecimento suficiente e geral sobre os assuntos em tela, de modo que possa entender os princípios básicos de cada sistema. Dessa maneira, escolhemos apresentar resumos dos ensinos das diversas filosofias, em vez de fazermos volumosas citações das próprias filosofias. Depois que apresentarmos essas informações gerais, passaremos a refletir sobre o tema, a partir de uma perspectiva bíblica e racional. Temos mais interesse em princípios do que em detalhes, em respostas bíblicas gerais do que em críticas meticulosas. Este livro contém informação suficiente para proporcionar ao leitor uma perspectiva cristã acerca do humanismo, ateísmo, agnosticismo, ceticismo, marxismo e existencialismo.

Esperamos que esta análise geral desperte o apetite do leitor e o estimule a examinar, para obter maiores informações, as obras citadas nas extensas bibliografias que preparamos.

Se conseguirmos dar aos cristãos uma perspectiva bíblica sobre a questão das religiões seculares, ou caso consigamos capacitar os cristãos a refletirem de maneira racional e bíblica, à medida que reagem aos desafios das religiões seculares, consideraremos que nossa tarefa foi realizada com sucesso.

Desejamos agradecer especialmente a Robert e Gretchen Passantino por suas sugestões, as quais foram constantemente solicitadas para todos os quatro volumes da coleção, e pela grande ajuda dada nos capítulos sobre marxismo e ateísmo, neste volume. Também queremos agradecer aos editores por sua grande cooperação neste projeto.

Capítulo 1

Ateísmo, Agnosticismo e Ceticismo

Embora à primeira vista possa parecer estranho incluir ateísmo, agnosticismo e ceticismo numa coleção de livros sobre religião, esses três sistemas de pensamento devem ser analisados aqui. Às vezes a religião é definida como qualquer coisa em que uma pessoa esteja profundamente interessada,[1] e é para tais questões que agora nos voltamos Todas as pessoas, inclusive o não-teísta, procuram compreender e explicar a realidade ao seu redor. Enquanto aqueles que crêem em alguma forma de Deus atribuem de alguma maneira a existência deste mundo a esse Deus (ou deuses), o ateu, o agnóstico e o cético apresentam uma explicação naturalista e alternativa para este mundo.

Por limitações de espaço, geralmente nos referiremos aos três pontos de vista como sendo um só, reconhecendo a grande sobreposição de idéias existente entre eles. Quando as distinções forem importantes, nós as assinalaremos. Depois de definir essas três palavras, recapitularemos rapidamente a história do movimento não-teísta (isto é, do movimento que não leva Deus em consideração). Em seguida, trataremos dos cinco tipos de objeções que representam a maior parte dos argumentos levantados por descrentes contra a crença em Deus. Essas cinco objeções incluem questões nas áreas de linguagem, conhecimento, conceitos morais, método científico e lógica. Uma vez que este livro deve oferecer uma visão panorâmica de religiões não-teístas, e não uma apresentação do cristianismo, não apresentaremos provas sistemáticas em favor da existência de Deus, mas traremos rápidas soluções teístas para os cinco problemas citados. Também incluímos os nomes dos principais filósofos cujos escritos possam ser úteis na compreensão dessas áreas de crença.

---

1 PURTILL, Richard. *Razão para Crer*, Ed. Mundo Cristão, 1974, p. 10

Definições

Ateísmo

A palavra *ateísmo* vem do grego, sendo formada pelo prefixo *a* (não ou nenhum) e pelo substantivo *theos* (deus ou Deus). Um *ateísta* é alguém que crê que existem provas em favor da inexistência de Deus. Para o ateísta pode-se explicar toda a existência a partir do natural, em vez de a partir do sobrenatural. Um ateísta tem convicção de que toda crença, prova e fé religiosas são falsas.

Os conhecidos escritores e professores de filosofia William e Mabel Sahakian explicam a questão da seguinte maneira:

> Ao contrário dos agnósticos, o ateísta assume uma posição bem clara, argumentando que as provas relativas à existência ou inexistência de Deus são mutáveis, mas que os indícios favorecem a pressuposição da não existência de Deus (SAHAKIAN, William e Mabel. *Ideas of the Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos), Nova Iorque: Harper and Row, 1966, p. 100).

O Bispo Charles Gore resume a crença ateísta como pressupondo que:

> ...no mundo do qual fazemos parte, não enxergamos quaisquer indícios de algo que corresponda à mente, ou ao espírito, ou aos propósitos que, sem sombra de dúvida, existem no homem – não enxergamos quaisquer indícios de um espírito ou razão universal com o qual possamos ter comunhão, não há nada senão uma força cega e inconsciente (GORE, Charles. *The Reconstruction of Belief* (A Reconstrução da Fé). Londres: John Murray, 1926, pp. 45, 46).

Do ponto de vista histórico, algumas vezes o ateísmo diz respeito a uma rejeição de deuses particulares ou de um Deus em especial. Hans Schwarz nos elucida que:

> Quando o filósofo grego Anaxágoras, por exemplo, declarou que o sol era uma pedra incandescente um tanto quanto maior que o Peloponeso, foi acusado de impiedade e ateísmo, e foi forçado a deixar a cidade em que vivia, Atenas (SCHWARZ, Hans. *The Search for God* (À Procura de Deus), Minneapolis: Augsburg, 1975, p. 16).

Em sua obra *Leis X* (escrita por volta de 352-350 a.C.), Platão definiu os dois tipos básicos de ateístas: aqueles que estão sinceramente convencidos de que Deus (ou deuses) não existe; e aqueles que afirmam que não há qualquer lugar para Deus (ou deuses) neste mundo. O primeiro tipo de ateísta é considerado moral e digno, enquanto que o segundo tipo (mais apropriadamente chamado ateu) é visto como uma ameaça anárquica (sem lei) à sociedade.[2] É possível que Sócrates tenha sido condenado à morte por ser um ateísta desse segundo tipo. Novamente Schwarz comenta:

---

[2] HAMILTON, Edith e CAIRNS, Hustington, ed., *Plato: The Collected Dialogues*. Princeton, Princeton University, 1961, p. 1463-1465.

> ... quando Sócrates foi acusado de "impiedade", em 399 a.C., sob a alegação de que corrompera os jovens e negligenciara os deuses durante uma cerimônia de adoração determinada pela cidade, e de que introduzira novidades religiosas, foi sentenciado à morte, sendo condenado a beber cicuta no prazo de vinte e quatro horas. Mas a posição de Sócrates e a de outros ateístas esteve bem longe de ser uma posição ateísta no sentido moderno da palavra (ibid., p.17).

Agnosticismo

Agnosticismo é uma palavra de origem grega, sendo formada pelo prefixo *a* (não ou nenhum) e pelo substantivio *gnosis* (conhecimento, geralmente adquirido pela experiência). Um agnóstico é alguém que crê que não existem indícios suficientes para se provar ou refutar a existência ou inexistência de Deus ou deuses. Os agnósticos criticam o teísta e o ateísta por seu dogmatismo e pela presunção de tal conhecimento.

William e Mabel Sahakian afirmam que o agnosticismo "se refere a um ponto de vista neutro quanto à questão da existência de Deus; é o ponto de vista da pessoa que decide permanecer num estado de julgamento suspenso" (SAHAKIAN e SAHAKIAN, op. cit., p. 100).

O *Dictionary of Philosophy* editado por Runes define agnosticismo como:

> 1. (epistemologia) a teoria do conhecimento que afirma que é impossível para o homem obter conhecimento sobre um determinado assunto. 2. (teologia) a teoria do conhecimento religioso que afirma que é impossível para o homem obter conhecimento sobre Deus. (RUNES, Dagobert D., editor. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia), Totowa: Littlefield, Adams Company, 1960, 1962, p. 7).

Essa idéia é completada por Peter Angeles, em seu *Dictionary of Philosophy*, que define agnosticismo como:

> 1. A crença (a) de que não podemos ter conhecimento de Deus e (b) que é impossível provar se Deus existe ou não. 2. Às vezes se refere à suspensão de juízo... acerca de alguns tipos de conhecimento, tais como acerca da alma, imortalidade, espíritos, céu, inferno, vida extraterrestre. (ANGELES. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: Harper & Row, 1981, p. 20).

Existem dois tipos de agnósticos. Um tipo afirma que não há provas suficientes, mas deixa aberta a possibilidade, em algum momento, se chegar-se a ter mais provas de modo que se saiba com segurança a respeito. O segundo tipo está convencido de que, objetivamente, é impossível a quem quer que seja chegar a ter certeza sobre a existência ou a não existência de Deus ou de deuses.

William e Mabel Sahakian acrescentam a seguinte distinção à sua definição de agnosticismo (acima apresentada):

> Um grupo de agnósticos acredita que apenas faltam as informações necessárias para estabelecer um juízo e adiam qualquer conclusão que dependa da obtenção de tais informações; um outro grupo assume uma posição mais dogmática,

afirmando que as informações não estão disponíveis porque é impossível agora (e continuará sendo impossível) conseguir essas informações — uma opinião exemplificada nos ataques de Emmanuel Kant contra os argumentos tradicionais em favor da existência de Deus (SAHAKIAN & SAHAKIAN, op. cit., 100).

Os autores evangélicos Norman Geisler e Paul Feinberg também assinalam a distinção entre os dois tipos de agnósticos:

> Uma forma de agnosticismo alega que *não sabemos* se Deus existe; a outra insiste que *não podemos* saber. Chamaremos a primeira forma de agnosticismo "brando" e a segunda de agnosticismo "duro". Não nos ocupamos aqui com o agnosticismo "brando", visto que não elimina em princípio a possibilidade de saber se Deus existe. Diz, com efeito: "Não sei se Deus existe, mas não é impossível saber. Simplesmente não tenho evidência suficiente para fazer uma decisão racional sobre a questão." Voltamo-nos, portanto, à forma "dura", que alega que é impossível saber se Deus existe (GEISLER, Norman & FEINBERG, Paul. *Introdução à Filosofia: Uma Perspectiva Cristã.* São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 236).

Ceticismo

Ceticismo vem do latim *scepticus* (indagador, pensativo, aquele que duvida). Por sua vez, a palavra latina vem do grego *scepsis* (indagação, hesitação, dúvida). Os gregos empregaram a palavra para se referir a uma determinada escola de pensamento filosófico, os céticos (veja *História* abaixo), que ensinava que, por ser o conhecimento verdadeiro inatingível, deve-se suspender o juízo em questões pertinentes à verdade. Esse sentido ocorre em *Dictionary of Philosophy*, de Runes:

> Uma proposição sobre um método de se chegar ao conhecimento: que cada hipótese se submeta continuamente à experimentação; que um método confiável, ou o melhor, ou o único, de se chegar ao conhecimento das questões acima mencionadas é duvidar até que se ache algo indubitável ou algo tão indubitável quanto possível; que, sempre que as provas não forem conclusivas, suspenda-se o juízo; que o conhecimento de todas ou de algumas questões repouse, em algum ponto, em postulados ou pressuposições não comprovados (Runes, op. cit., p. 278).

Isso é confirmado por B. A. G. Fuller em *A History of Philosophy*, onde ele nos relembra que o "papel do ceticismo é lembrar aos homens que é impossível conhecer com certeza absoluta" (FULLER, B. A. G., *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1955, v.2, p. 581).

Em sua definição de *ceticismo*, Peter Angeles demonstra que há diferentes idéias de crença dentro do sistema. Ele afirma que ceticismo é:

> 1. Um estado de dúvida. 2. Um estado de suspensão de juízo. 3. Um estado de descrença ou de não-crença. O ceticismo vai desde uma descrença total e absoluta em todas as coisas, até uma dúvida experimental, como parte de um processo para se chegar à certeza (ANGELES, *op. cit.*, p. 258).

Embora, às vezes, o ceticismo seja considerado um sinônimo para determinadas definições de agnosticismo, outros autores fazem distinção entre ceticismo e agnosticismo, como é o caso de Warren Young, que afirma:

> O ceticismo leva a atitude negativa um passo adiante do agnosticismo, negando a possibilidade do conhecimento humano. A verdade, num sentido objetivo, é inatingível por qualquer meio ao alcance do homem (YOUNG, Warren. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Análise Cristã da Filosofia). Grand Rapids; Baker Book House, 1954. p. 61).

Ao recordar os dois tipos de agnosticismo mencionados por Geisler e Feinberg (veja acima na definição de agnosticismo), suas observações sobre as diferenças entre agnosticismo e ceticismo são importantes. Escrevem:

> O cético não afirma nem nega a existência de Deus. E em contraste com o agnóstico duro, o cético não diz que é impossível saber. O agnosticismo, também, é uma forma de dogmatismo – o dogmatismo negativo. O cético afirma que está tomando uma atitude muito mais experimental para com o conhecimento. Não tem certeza se Deus existe ou não existe, nem tem certeza se pode ou não conhecer a Deus. Na realidade, o cético total não tem certeza de coisa alguma. (GEISLER e FEINBERG, *op. cit.*, p.299).

Devido à sobreposição de definições para ateísmo, agnosticismo e ceticismo, às vezes é difícil, e até mesmo desnecessário, distinguir o uso que se faz desses termos. O mais importante a se lembrar é que a maioria das pessoas não religiosas, embora empreguem um desses três termos para si mesmas, geralmente não têm uma clara compreensão de como suas próprias idéias se enquadram em uma categoria, nem tampouco as demais. Uma pessoa pode ser considerada uma ateísta, mas, na prática, enquadrar-se na definição comum de agnóstico. Uma outra pessoa poderá ser considerada cética, mas que admita a possibilidade de mudança de modo a vir a aceitar algumas verdades universais. Se alguém questiona todas as coisas, o título "cético" lhe cabe. Mas visto que possa algum dia vir a ter alguma certeza, é mais adequado ver essa pessoa como um agnóstico. No entanto, se a essa altura a pessoa não crê em Deus, será que "ateísta" é a palavra mais adequada? Embora os três termos nos sejam úteis (como quando lemos outras obras de filosofia), os termos são relativamente sem importância na maioria dos contatos pessoais. Se pudermos determinar o que alguém crê a respeito do conhecimento, de chegar ao conhecimento e do significado final da existência, então conseguiremos dialogar com essa pessoa num nível em que ela se sinta à vontade. Numa situação dessas, o rótulo de ateísta, agnóstico ou cético não é importante.

História

Ao vermos rapidamente os principais pontos da história do ateísmo, agnosticismo e ceticismo, inverteremos a sequência de nossa exposição, para refletir o desenvolvimento cronológico dessas três áreas do pensamen-

to filosófico. Por toda a história da humanidade, tem havido céticos, ateístas e agnósticos. Abordaremos, primeiramente, o ceticismo, depois o ateísmo, e, finalmente, o agnosticismo.

Ceticismo

As escolas céticas gregas tiveram início por volta de 365 a.C. O primeiro filósofo cético de renome foi Pirro de Élida (365-275 a.C.). A escola de Pirro sustentava que o ceticismo era tão absoluto que até mesmo sua teoria de ceticismo era incerta. Adotou-se o ceticismo como meio de se evitar o desgaste mental e emocional provocado por dados conflitantes.

> ...a idéia central dos primeiros céticos foi evitar a insegurança ou dúvida mental, através da abstenção de juízo sobre as questões em debate; a suspensão de juízo *(epoche)* tornou-se a teoria fundamental do ceticismo. A norma de abster-se de juízo aplicava-se não apenas a questões metafísicas e lógicas, mas também a juízos de valor que dissessem respeito à conduta correta, ao bem e ao desejável... Os céticos, que foram chamados de pessimistas, questionadores e aqueles que suspendiam o juízo baseavam sua filosofia na premissa de que, visto que nada podemos saber acerca da realidade última, então esses temas básicos são questões indiferentes para nós, e devem ser tratados como sem importância (SAHAKIAN, William. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Harper & Row, 1968, p.48, 49).

Uma segunda escola de ceticismo é chamada de ceticismo acadêmico, ou de academia média. Seus líderes foram Arcesilau de Pítana, na Eólia (315-241 a.C.), Carnéades de Cirene (214- 129 a.C.) e Clitômaco (187-109 a.C.). Sahakian resume bem a premissa básica do ceticismo acadêmico:

> Os céticos acadêmicos postularam a premissa fundamental de que poderiam saber uma única coisa, a saber, que nada é cognoscível (ibid., p. 49, 50).

Os acadêmicos dedicaram a maior parte dos seus esforços a atacar os ensinos dos estóicos,[3] e sua apresentação do ceticismo freqüentemente se fazia em contraste claro e direto com o estoicismo. Arcesilau afirmou que, embora não se pudesse conhecer nem mesmo a respeito de ética, podia-se calcular as probabilidades e que, na verdade, as pessoas deviam tomar decisões com base nas probabilidades. Arcesilau foi seguido por Carnéades, que postulou três níveis de probabilidade.

---

3 *Estóicos* – uma escola ateniense de filosofia, fundada por volta de 305 a.C. por Zenão de Cício (Cício era uma cidade de Chipre). *Estoicismo* – "Para o estoicismo apenas a virtude constitui o único bem, e o homem virtuoso é, conforme Sócrates ensinara, aquele que atingiu a felicidade através do conhecimento. O homem virtuoso descobre, dessa forma, a felicidade em si mesmo e é independente do mundo externo, o qual ele conseguiu sobrepujar ao dominar-se a si mesmo, às suas paixões e às suas emoções. Quanto ao conceito estóico acerca do umiverso na sua tonalidade, sua doutrina é panteísta. Todas as coisas e toda as leis naturais obedecem a uma determinação consciente oriunda da Razão Universal básica, e, de acordo com o estoicismo, é por meio dessa índole racional que o homem sábio busca orientar a sua vida como sendo o seu supremo dever" (RUNES, *op.cit.*, p. 301).

1. Em primeiro lugar, temos mera probabilidade, onde agimos com pouca ou nenhuma observação das situações semelhantes que podem nos ajudar e onde as chances de sucesso e de fracasso são, portanto, iguais, mas parecendo valer a pena arriscar em vista do que ganharemos, caso vençamos.
2. Segundo, temos probabilidade inquestionável nas situações em que a observação empírica nos mostra que outras pessoas, repetidas vezes, tiveram sucesso e vantagem nas oportunidades que aproveitaram, e nunca saíram perdendo. Aqui o valor aparente da verdade provável e da segurança de uma impressão é apoiado por todas as outras impressões e noções a elas relacionadas.
3. Finalmente, poderemos ser capazes de agir com base nas oportunidades que não apenas vale a pena tentar, com chances iguais de sucesso ou fracasso, e que as experiências de outras pessoas confirmam e sustentam, mas que também foram inteiramente investigadas, chegando-se à conclusão de que há sólidos motivos para tentá-las. Em outras palavras, talvez consigamos descobrir um "sistema" para o jogo da vida, sistema esse que matematicamente, por assim dizer, funcione. A partir de então, diz Carnéades, temos uma base provável, inquestionável e testada, para a ação (FULLER, *op. cit.*, p. 277-278).

Clitômaco foi o terceiro líder. Ele combateu a idéia dos três níveis de probabilidade, tendo optado por um sistema mais uniforme de ceticismo.

O ceticismo sensacionalista foi a última das escolas clássicas do ceticismo. Os seus líderes mais destacados foram Enesídemo de Gnosso (século I a.C) e Sexto Empírico (200 A.D.). Enesídemos revelou que acreditava existirem testes falaciosos para se chegar à verdade: as percepções sensoriais e as opiniões refinadas. Ele achava que esses eram testes subjetivos e não eram dignos de confiança. Não possuía no entanto, testes objetivos para se chegar à verdade. Ao contrário, era um cético inveterado, encarando a vida e a existência como incertas, mas ao mesmo tempo suportáveis com base nos costumes e probabilidades. Sexto Empírico foi um médico, oriundo da escola empírica de médicos, que estabeleceu a máxima de que a vida deve ser determinada pela observação, ou pelo empirismo. Fiel ao ceticismo, Sexto promoveu o estudo do comentário socrático: "Tudo o que sei é que nada sei". Sexto expos seu ceticismo da seguinte maneira:

"A *arché*, ou o motivo, para o ceticismo era a esperança de galgar *ataraxia,* o estado de "impertubabilidade." ...O ceticismo de Sexto Empírico tinha três etapas: a antítese, a *apochē* (a suspensão do julgamento), e a *ataraxia.* A primeira etapa envolvia uma apresentação de alegações contraditórias acerca do mesmo assunto. Estas alegações eram construídas de tal maneira que estavam em oposição entre si, e pareciam igualmente prováveis ou improváveis... O segundo estado é *apochê* ou a suspensão do julgamento. Em vez de ou asseverar ou negar qualquer alegação individual acerca do assunto em pauta, a pessoa deve abranger todas as alegações mutuamente inconsistentes e suspender o julgamento sobre cada uma delas. A etapa final é a *ataraxia,* um estado de imperturbabilidade, felicidade e paz de espírito. Quando isto ocorre, a pessoa fica liberta do dogmatismo. Pode viver de modo pacífico e não-dogmático no mundo, seguindo suas inclinações naturais e as leis ou costumes da sociedade (GEISLER & FEINBERG, op. cit., p. 85, 86).

O ceticismo desapareceu durante a maior parte da ascensão do cristianismo. Não voltou a ser um movimento filosófico digno de nota senão no período do pensamento europeu ocidental, após a reforma, com o bispo Jonh Wilkins (1614-1672) e Joseph Glanvill (1636-1680). Eles são, às vezes, chamados de "céticos mitigados". Embora se apegassem tenazmente a uma área do ceticismo, eles transigiram ao não tomar o ceticismo como a resposta para todos os problemas de conhecimento em todas as áreas. Distinguiram entre dois tipos de conhecimento. O primeiro tipo, sobre o qual concordamos que não era confiável, foi intitulado "conhecimento infalivelmente evidente". Em outras palavras, nada se poderia saber de modo infalível e certo. Por outro lado, o segundo tipo de conhecimento, pelo qual alguém poderia determinar sua vida, foi denominado "conhecimento indubitavelmente evidente". Esse era o conhecimento do qual não havia razão, experiência, prova ou registro para duvidar de sua veracidade. Empregando esse conhecimento, Wilkins e Glanvill desenvolveram seu próprio sistema de determinar a verdade, dentro dos limites da "dúvida razoável".

René Descartes (1596-1650) escreveu à mesma época de Wilkins e Glanvill, embora não seja considerado um "cético mitigado". Sendo um teísta cristão, ele empregou o ceticismo como uma ferramenta para provar a existência de Deus. Em vez de encarar o ceticismo como um fim em si mesmo, ele o viu como o meio para iniciar a demonstração da inegabilidade da existência de Deus.

> Para Descartes, o ceticismo não era a conclusão de algum argumento, mas o método pelo qual se superaria toda dúvida. Descartes sustentou que é possível chegar ao conhecimento indubitável pela aplicação rigorosa e sistemática da dúvida às próprias crenças (*ibid., p. 73)*.

A partir da época de Descartes, a maioria dos pensadores que assim crêem tem sido ateísta ou agnósticos. Mencioná-los-emos, no entanto, rapidamente aqui.

David Hume (1711-1776) é conhecido como um cético metafísico[4]. Assinalou que padrões de probabilidade para nossas crenças estão além de nossa experiência imediata e devem ser aceitos com uma certa dose de fé.

Em sua obra *Philosophy*, Nicholas Horvath explica que:

> Humes sustentou que somente o conhecimento sensório baseado na experiência é possível. Idéias são meras cópias das impressões sensíveis. Impressões e idéias constituem o intelecto humano. As idéias não estão inteiramente sem relação entre si; há um vínculo que as une, de uma chama a outra. Esse fenômeno denomina-se associação de idéias.
>
> Na verdade, não existem substâncias materiais nem espirituais; suas idéias são conceitos puramente imaginativos, sendo nada mais do que uma constante

---

4 Neste contexto, "metafísico" significa aquilo que é incapaz de ser testado pelos sentidos.

associação de impressões. De modo análogo, nada existe na experiência humana que justifique uma noção de conexão ou causalidade necessárias; causa e efeito designam simplesmente uma sucessão regular de idéias. Uma vez que o princípio de causalidade é uma mera expectativa devido ao costume, o homem não conhece fato algum que esteja fora da percepção.

Aceitar a negação da substância, a existência de Deus e a imortalidade da alma humana passam a ser apenas hipóteses. O livre-arbítrio é uma ilusão; a virtude é aquilo que agrada, e o vício, o que desagrada (HORVATH, Nicholas A. *Philosophy* (Filosofia). Woodbury: Barron's Educational Series, 1974, p. 88,89).

Mais recentemente, A. J. Ayer (1910-1970), um cético limitado, ensinou que qualquer conversa sobre metafísica é sem sentido. De igual forma, Albert Camus (1913-1960), um dos mais importantes de todos os assim chamados céticos "irracionais", afirmou que não há qualquer significado, nem qualquer conhecimento que seja objetivamente verdadeiro, nem qualquer valor objetivo. A história toda do ceticismo tem o mesmo tema básico. Ele suspende o juízo acerca da verdade. Em várias épocas os céticos têm dito que mesmo sua declaração de ceticismo é incerta. Em outras ocasiões têm dito que a única declaração não cética é a mesma declaração: de que o ceticismo é incerto.

Ateísmo

Embora o termo *ateísmo* como designação da crença de que Deus (ou deuses) não existe (m) tenha sido empregado a partir do final do século dezesseis, Nicolau Maquiavel (falecido em 1527) já havia promovido uma ética social que não dependia da crença em um Deus supremo, ou de sua existência. Em seu ensaio satírico *"O Principe"*, ensinou que o governante deve governar de maneira sábia e justa com o objetivo *de assegurar sua posição e de satisfazer seu ego,* em vez de satisfazer alguma ordem divina. Maquiavel foi um dos primeiros a lutar pela idéia, então recente, de que "os fins justificam os meios". Ele argumentou dizendo que um governante não deve oprimir demasiadamente seus súditos, não porque fosse moralmente errado assim proceder, mas porque não seria útil, pois seria então mais provável que os súditos oprimidos se revoltassem, depusessem-no e, talvez, até mesmo matassem-no devido à sua crueldade. Embora Maquiavel não possa ser considerado um verdadeiro ateísta, seus sistemas para um governo bem sucedido não dependem de qualquer ordenação divina para este mundo, nem pressupõem tal ordenação.

As idéias de muitos filósofos, sendo que nem todos eles foram ateístas de fato, ajudaram a dar forma à filosofia ateísta de hoje.

Durante o Iluminismo do século dezoito, o Barão P. H. T. d' Holbach se referiu a um ateísta como sendo

> um homem que destrói os sonhos e os seres imaginários que são perigosos à raça humana, de modo que os homens possam ser trazidos de volta à natureza, à experiência e à razão (ENCYCLOPEDIA Britannica. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1978. *Macropaedia,* v. 2, p. 259).

Num rápido e limitado vislumbre da história do ateísmo, recapitularemos algumas das contribuições feitas ao ateísmo contemporâneo por Hegel, Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, Jaspers e Sartre. Idéias propostas por filósofos como Bayle, Spinoza, Fichte e Hume, embora não mencionados aqui, também contribuíram para o desenvolvimento do pensamento ateísta contempôraneo.

George W. F. Hegel (1770-1831) foi o homem cujos escritos se tornaram uma inspiração para o movimento ateísta contemporâneo. Foi um dos primeiros filósofos de renome a propor a idéias de que Deus[5] dependia do mundo pelo menos tanto quanto o mundo dependia de Deus. Ele afirmou que sem o mundo Deus não é Deus. De alguma forma, Deus precisava de sua criação. Esse foi o primeiro passo para se dizer que visto que Deus não era suficiente em si mesmo, ele era, então desnecessário, e no final das contas, imaginário.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi um antigo e destacado filósofo ateísta. Ele negou todo sobrenaturalismo e atribuiu toda discussão acerca de Deus à discussão acerca da natureza. Para ele, o homem não depende de Deus, mas da natureza. Feuerbach divulgou o conceito que é às vezes chamado de "projeção da idéia de Deus". Ele postulou que a idéia de Deus surgiu como conseqüência do desejo humano de ter alguma espécie de Ser sobrenatural como explicação para a existência do próprio homem e para os eventos que o homem observa ao seu redor. Esse desejo, ou anseio, foi a semente a partir da qual cresceu o mito de Deus. Feuerbach pensava que essa hipótese provava que Deus de fato não existia.

Hegel e Feuerbach tiveram forte influência sobre Karl Marx (1818-1883) e seu colaborador, Friedrich Engels (1820-1895). Marx, um ateísta declarado, pregava que a religião é o ópio do povo e a inimiga de todo progresso. Um aspecto da tarefa da grande revolução do proletariado é a destruição de toda a religião.

Augusto Comte (1798-1857) foi um contemporâneo de Marx e Engels, porém um pouco mais velho. Cria que Deus era uma superstição irrelevante. Como conseqüência, Comte dividiu o progresso humano em três etapas principais:

---

5 Hegel imaginava Deus como Espírito. Vincent Miceli descreve o conceito que Hegel tinha de Deus: "Mas Hegel questionava se os filósofos ou os teólogos haviam conseguido alcançar o verdadeiro Deus. Ele protestava que o Deus da experiência cristã era um Deus inadequado, prematuro, ainda não desenvolvido. Hegl assumiu a tarefa de completar as boas novas eo evangelho; ele almejava suplantar o cristianismo demonstrando que o único Deus válido era a Idéia ou Espírito, dialeticamente em desenvolvimento, o qual gradual e inevitavelmente progride e se revela a Si mesmo numa clareza conceitual e numa auto- consciência completa, através de todo o escopo da história cósmica e humana. Hegl lançou-se à tarefa de recuperar o Deus cristão do vazio das imagens mentais, do simbolismo dos mitos e do fascínio simplista das parábolas" (MICELI, Vincent P. *The Gods of Atheism* (Os Deuses do Ateísmo). New Rochelle: Arlington House, 1971., p. 21, 22).

"a Teleológica, ou fictícia", "a metafísica, ou abstrata" e "a científica, ou positiva". Na primeira etapa a mente humana busca as causas primárias e "supõe que todos os fenômenos se devem à ação imediata de seres sobrenaturais". A segunda é uma etapa de transição, em que a mente procura pelas "forças abstratas" por detrás dos fenômenos. Mas na terceira e última etapa, a mente humana se dedica ao estudo científico das leis, segundo as quais tudo funciona. Deus e o sobrenatural são deixados para trás como sendo superstição irrelevante (BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 95).

Freqüentemente faz-se referência a Friedrich Nietzsche (1844-1900) como o pai da Escola da Morte de Deus. Ele lançou os alicerces para os niilistas que viriam mais tarde a ensinar que, uma vez que Deus não existe, o homem deve idealizar o seu próprio modo de vida.

Karl Jaspers (1883-1969) e Martin Heidegger (1889-1971) foram dois proeminentes pensadores existencialistas que discutiram a natureza ambígua (e, portanto, desprovida de sentido) da transcendência religiosa. De sua parte, Heidegger também enfatizou que a salvação de uma pessoa está em sua própria independência como um indivíduo separado de todos os demais indivíduos, inclusive, é claro, de qualquer espécie de Deus.

Jean-Paul Sartre (1905-1981) foi o mais popular proponente do existencialismo. Ele argumentava que o homem não apenas cria seu próprio destino, mas também que cada homem tem somente a si mesmo como a única justificação para sua existência. A vida é desprovida de qualquer significado último, objetivo e eterno. Um indivíduo simplesmnete existe, sem ter relação com os demais.

Um bom exemplo da perspectiva ateísta encontra-se no *Manifesto Humanista* (1933). Foi redigido e assinado por humanistas seculares de renome, os quais declaram, num ponto do manifesto, que "o humanismo é a fé no valor supremo e na auto-aperfeiçoabilidade da personalidade humana". Embora tenha havido muitos outros importantes pensadores na história do ateísmo, esses representam os mais influentes que contribuíram para dar forma ao pensamento ateísta contemporâneo. Analisam-se outros pensadores ateístas contemporâneos em algumas das obras mencionadas na bibliografia.

Agnosticismo

Apesar de o agnosticismo ser um campo bem vasto, optamos por restringir nossa análise histórica a três dos mais influentes filósofos que, em épocas relativamente recentes, se manifestaram a respeito. Como já pudemos afirmar, há alguma sobreposição de idéias entre o ateísmo, o agnosticismo e o ceticismo, e muitos filósofos que tiveram importante papel no desenvolvimento de um, também foram importantes para o desenvolvimento dos outros.

David Hume (1711-1776), conhecido por promover o ceticismo metafísico, demonstrou a íntima ligação entre o ceticismo e o agnosticismo. Sendo um empirista britânico, declarou que os padrões de probabilidade para as crenças estão além de nossa experiência imediata. Agimos, en-

tão, pela fé, não com base no conhecimento. Não conhecemos com certeza: somos agnósticos. No entanto, ainda assim agimos, tendo escolhido ter fé e ao mesmo tempo estando preparados para que a fé nos desaponte. Não se deve confundir a crença com a verdade última, a qual é incognoscível.

Emmanuel Kant (1724-1804), embora fosse um teísta, desenvolveu o ceticismo de Hume em um agnosticismo metafísico. Ele cria que era impossível conhecer a realidade e, conseqüentemente, conhecer a realidade metafísica.

Colin Brown credita a T. H. Huxley (1825-1895) o termo *agnóstico*.

> A palavra agnosticismo foi cunhada bem mais recentemente. É geralmente atribuída a T. H. Huxley, o cientista vitoriano e amigo de Charles Darwin, que a criou para descrever o seu próprio estado mental. Ele a empregou, não para negar totalmente a Deus, mas para expressar dúvida quanto a se o conhecimento poderia ser alcançado, e para afirmar, em tom de protesto, a ignorância sobre "uma grande porção de coisas que os meus críticos afirmaram conhecer em profundidade" (*ibid.* p. 91).

Hume, Kant e Huxley constituem uma rápida história do agnosticismo contemporâneo, o qual se caracteriza por sua afirmação de que não se pode conhecer. Outros agnósticos de destaque incluem Charles Darwin e Bertrand Russell.

Argumentos Contra a Existência de Deus

Iremos agora apresentar um resumo dos cinco tipos de argumentos que a maioria dos não-teístas empregam para negar a existência de Deus, e, então, apresentaremos uma resposta cristã para cada um deles. Restrições de espaço impedem citações diretas, mas alguns dos mais importantes pensadores que trataram desses argumentos foram Emmanuel Kant e Georg Hegel, além de outros aos quais nos referiremos.

Aqui não é importante fazer distinção entre ateísmo, agnosticismo e ceticismo, visto que os não-crentes dos três grupos podem empregar cada um dos argumentos de diversas maneiras. Mas uma compreensão desses cinco argumentos dará ao leitor princípios úteis para responder a muitos dos argumentos contra a existência de Deus.

Essas áreas em que dividimos a questão (linguagem, conhecimento, conceitos morais, métodos científicos e lógica) não estão estritamente delimitadas nem são classificações filosóficas geralmente aceitas, mas foram assim divididas apenas para ajudar o leitor. Elas o ajudarão a encontrar aquela área de argumentação na qual você está mais especificamente interessado.

Linguagem

Exemplo: *Não faz sentido falar sobre Deus.*

"Existem apenas dois tipos de declarações significativas. Uma declaração pode ser exclusivamente uma definição (todos os triângulos têm três

lados), sem nos informar acerca do mundo real (se existem de fato triângulos). Ou uma declaração pode ser feita acerca da realidade por conter informação (isto é um triângulo) empiricamente verificável (isto é, que se pode testar pelos sentidos). Falar sobre Deus em declarações que sejam exclusivamente definições não nos informa se Ele, de fato, existe. Todavia, pelo fato de Ele não ser empiricamente verificável não podemos fazer declarações verificáveis a Seu respeito. Visto que declarações que são exclusivamente definições e declarações empiricamente verificáveis são os únicos tipos de declarações significativas que existem, falar sobre a existência de Deus é algo sem sentido ou (como freqüentemente se tem dito) é algo absurdo."

Na verdade, esse argumento não nega que Deus exista, mas declara que toda discussão a seu respeito é fútil. Alguns pensadores de escolas que tratam desse assunto: A. J. Ayer, Paul van Buren e Ludwig Wittgenstein.

Conhecimento

Exemplo: *Não se pode conhecer o real.*

"Podemos conhecer as coisas no mundo real através do uso dos sentidos e da mente. No entanto, visto que nossos sentidos são imperfeitos e seletivos e que nossa mente é influenciada por tudo o que experimentou anteriormente, nossa percepção de uma coisa é, desse forma, afetada. Portanto, podemos conhecer um objeto conforme ele é para nós,[6] mas não como ele é em si mesmo."[7]

Esse argumento não vai especificamente contra a existência de Deus, mas pode ser empregado para negar que se possa conhecer objetivamente a respeito de Deus. Emmanuel Kant e David Hume tiveram participação no desenvolvimento dessa teoria do conhecimento.

Conceitos Morais

Exemplo: *O Deus cristão não poderia permitir o mal.*

"Caso houvesse um Deus Todo-poderoso, então ele poderia destruir todo mal. Caso ele fosse totalmente bondoso, então ele iria querer destruir todo mal. Caso esse Deus Todo-poderoso e totalmente bondoso existisse, então ele teria destruído todo o mal. O mal existe. Portanto, o seu Deus Todo-poderoso e totalmente bondoso com toda certeza não existe. Ou, caso exista, é incapaz de acabar com o mal."

Esse não é um argumento contra a existência de todos os deuses, mas apenas contra a existência desse "Deus Todo-poderoso e totalmente bondoso". A partir dessa questão surgem todos os demais problemas acerca do mal. Entre tais questões pertinentes encontram-se o sofrimento dos inocentes, as calamidades naturais, etc. Um dos primeiros proponentes dessa idéia foi Epicuro. Pensadores mais recentes foram David Hume e J. L. Mackie.

---

6 A isso Kant denominou "mundo fenomenal".

7 A isso Kant denominou "mundo numenal".

Métodos Científicos

Exemplo 1: *Deus é resultado da vontade humana (Psicologia).*

"O ser humano se sente insuficiente em si mesmo. Ele anseia por Alguém que seja suficientemente grande para salvá-lo das tragédias da vida. Ele deseja que Deus exista. Deus surge a partir da mente humana. Portanto, Deus não tem qualquer realidade objetiva. Ele não existe."

Entre os defensores de proa dessa idéia estão Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud.

Exemplo 2: *Deus é resultado de crença supersticiosa (Sociologia).*

"O homem primitivo não conseguia explicar, em termos naturais, o mundo ao seu redor. Ele inventou Deus para explicar o desconhecido. Hoje em dia a ciência tem demonstrado que as leis naturais governam o nosso mundo. As leis naturais explicam todas as coisas. Já não precisamos mais da crença em Deus como explicação para as coisas. Portanto, Deus não existe."

Entre os que participaram do desenvolvimento desse raciocínio citam-se David Hume, Sir James George Frazer, Sir Edward Burnett Tylor e Bertrand Russell.

Lógica

Exemplo 1: *A onipotência de Deus é contraditória.*

"Não pode existir um Deus onipotente (todo-poderoso). Um Deus assim seria derrubado pelas seguintes questões contraditórias (antinomias):

1. Pode Deus criar uma pedra tão pesada que nem ele consiga erguer?
2. Pode Deus fazer com que $2+2 = 6$?
3. Pode Deus fazer com que ele mesmo deixe de existir e, então, fazer com que volte à existência?
4. Pode Deus fazer um círculo quadrado?

Caso Deus seja todo-poderoso, deve ser capaz de realizar tais coisas. Mas, ao fazê-las, estará inviabilizando sua própria onipotência. Logicamente ele não existe.

Exemplo 2: *Os atributos de Deus se contradizem mutuamente.*

"Como um ser pode ao mesmo tempo ter amor e ira? Como Deus pode ser simultaneamente alguém que ama totalmente (dando ao homem o livre-arbítrio), e conhece todas as coisas (predestinando as ações humanas através de sua presciência)? Como Deus pode ser totalmente bom e, ainda assim, totalmente livre (capaz de escolher o mal)? Pelo fato de que, do ponto de vista lógico, os atributos de Deus se contradizem mutuamente, certamente ele não existe."

Respostas Cristãs

Defrontar-se, de uma só vez, com uma variedade de argumentos contra a existência de Deus pode ser algo chocante. Muitos estudantes cristãos que não estão familiarizados com a filosofia secular, às vezes não

conseguem responder a esses argumentos, quando pela primeira vez são confrontados com eles. Temos apresentado alguns dentre os argumentos mais comuns que representam a atitude cética/agnóstica/ateística dominante em muitos ambientes seculares da atualidade. (Para uma análise mais detalhada desses argumentos, veja os livros mencionados na Bibliografia). Temos descoberto que a maioria dos argumentos contrários à existência de Deus podem ser refutados pelos simples princípios que apresentaremos abaixo. Devido às restrições de espaço, os argumentos e as nossas respostas foram simplificados, confiamos que o leitor será capaz de formular uma defesa racional contra tais argumentos a partir dos princípios a seguir relacionados e do estudo pessoal.

Refutação do Ceticismo

O ceticismo é uma ferramenta poderosa nas mãos de um agnóstico ou ateísta. Como vimos nas divisões que tratam de definições e história, emprega-se o ceticismo em muitas áreas do pensamento não teísta. Freqüentemente ele é pressuposto, ou então declarado abertamente, como parte de um argumento contra a existência de Deus. Por tal razão, trataremos das afirmações do ceticismo antes de tratarmos dos argumentos específicos acima levantados.

Em última instância, o ceticismo é sem sentido. Ele se refuta a si mesmo. Se alguém declara: "Você nunca pode ter certeza de coisa alguma", tal pessoa está pegando a si mesma em sua própria armadilha. Se não pudermos ter certeza de coisa alguma, então não poderemos estar certos quanto à afirmação de que "nada é certo". Mas caso essa afirmação seja objetivamente verdadeira, poderemos, então, ter certeza quanto a uma coisa: essa afirmação. Mas caso possamos estar certos quanto à afirmação, então conclui-se que a afirmação é falsa. Caso a afirmação seja falsa, então não podemos ter certeza. O destino inexorável do cético é ser condenado por sua própria alegação.

É o casal Sahakian que comenta:

> Tanto o niilismo quanto o ceticismo são filosofias que se contradizem a si mesmas e que se refutam a si mesmas. Caso a verdade não exista (niilismo), então a verdade postulada do niilismo não poderia existir. Caso o conhecimento fosse impossível (ceticismo), como poderíamos chegar a saber disso? Aparentemente algumas coisas podem ser conhecidas.
>
> Até mesmo o ponto de vista menos extremado de Protágoras se refuta a si mesmo, conforme ficou demonstrado na atraente argumentação de Platão nos parágrafos seguintes...

PROTÁGORAS: A verdade é relativa, não passa de uma questão de opinião.
SÓCRATES: Você quer dizer que a verdade é mera opinião subjetiva?
PROTÁGORAS: Exatamente. O que é verdadeiro para você é verdadeiro para você, e o que é verdadeiro para mim é verdadeiro para mim. A verdade é subjetiva.
SÓCRATES: Você está querendo dizer que a minha opinião é verdadeira pelo fato de ser minha opinião?

PROTÁGORAS: Sim, é o que estou dizendo.
SÓCRATES: A minha opinião é: A verdade é absoluta, não uma opinião, e você, Protágoras, está totalmente errado. Visto que essa é minha opinião, então você deve aceitar que ela seja verdadeira, de acordo com a sua filosofia.
PROTÁGORAS: Você está plenamente certo, Sócrates (SAHAKIAN & SAHAKIAN, op. cit., p. 28).

Geisler e Feinberg prosseguem no mesmo estilo:

A afirmação do cético, de que não podemos saber coisa alguma, é, em si mesma, uma alegação acerca do conhecimento. Se a alegação do cético for falsa, então não precisaremos nos preocupar com a acusação do cético. Do outro lado, se for verdade, então sua posição será contraditória em si mesma, porque sabemos pelo menos uma coisa – que não podemos saber coisa nenhuma.
Mas suponhamos que o cético responda, dizendo que entendemos erroneamente a alegação dele. Não está alegando que a frase "Você não pode saber coisa alguma" ou é verdadeira ou é falsa.
Demonstra-se que a posição do cético é necessariamente falsa, pois a reinvindicação dele ainda é uma alegação do conhecimento: "para todas as sentenças, sabemos que não podemos saber se são verdadeiras ou falsas." Logo, o ceticismo total ou completo é racionalmente inconsistente (GEISLER & FEINBERG, *op. cit., p. 75).*

Os cristãos que freqüentemente têm contatos com não-crentes (agnósticos ou ateístas) descobrem que muitos argumentos contra a existência de Deus ou contra as asseverações do cristianismo são basicamente afirmações de que não se pode conhecer. São argumentos essencialmente céticos e refutam-se a si mesmos. Esse único princípio é suficiente para responder a inúmeros argumentos antiteístas.

Refutação do Argumento da Linguagem

Da mesma forma como acontece com o ceticismo, o argumento da linguagem refuta-se a si mesmo. Dizer que não se pode falar de modo significativo sobre Deus é falar de modo significativo sobre Deus. Ou essa afirmação ("Não se pode falar de modo significativo sobre Deus") é significativa, caso em que ela nos fornece informação significativa sobre Deus, ou é, ela própria, desprovida de significação, caso em que não precisamos dar-lhe atenção. No dizer de Geisler:

...os princípios de verificabilidade empírica, tal como foram postulados por Ayer, contradizem-se a si mesmos. Pois não são exclusivamente definições nem são estritamente fatos. Por essa razão, tais princípios caem, com base em seu próprio raciocínio, na terceira categoria de afirmações irracionais ou absurdas... a tentativa de se limitar o significado ao que se pode definir ou verificar é fazer uma afirmação quanto à verdade, afirmação que deve ser mesmo sujeita a algum teste. Caso não se possa testá-la, então ela se torna um ponto de vista (GEISLER, Norman. *Christian Apologetics* (Apologética Cristã). Grand Rapids, Baker, 1976, p. 23).

Refutação do Argumento do Conhecimento

Quem abraça totalmente a idéia de que não podemos conhecer o real é um outro exemplo de alguém que se refuta a si mesmo. É razoável que digamos que não conhecemos *tudo* sobre o real, mas é refutar-se a si mesmo afirmar que *nada* se conhece sobre o real. Caso alguém de fato *nada* conheça sobre o real, então sua afirmação ("Nada conheço sobre o real") é falsa: com efeito, ele conhece a veracidade de sua afirmação. Sua afirmação não poderá ser verdadeira a menos que, contraditoriamente, também seja falsa. O filósofo cristão Warren Young coloca essa questão assim:

> A base da possibilidade de se conhecer repousa sobre uma crença na racionalidade da mente humana. À parte da crença na racionalidade, o conhecimento é impossível. A menos que se aceite a habilidade organizadora da mente, é impossível conhecer. Os dados organizados pela razão são os dados da experiência humana. Apesar da rejeição, pelo cético, da confiabilidade da experiência, sua resposta não é final. O homem não é apenas enganado por seus sentidos, mas em quase todos os casos ele *sabe* que está sendo enganado. Sua razão leva-o a compensar o possível engano, a interpretar corretamente os dados dos sentidos, e, assim ele é capaz de conhecer (YOUNG, *Op. cit., p. 62).*

Geisler também trata desse dilema ao analisar o agnosticismo absoluto. Ele escreve:

> O agnosticismo absoluto refuta-se a si mesmo; ele se resume à afirmação autodestrutiva de que "sabe-se o suficiente sobre a realidade a fim de se afirmar que nada se pode saber sobre a realidade." Essa declaração tem dentro de si mesma tudo o que é necessário para provar que é falsa. Pois se alguém conhece *algo* sobre a realidade, então certamente não pode afirmar ao mesmo tempo que *toda* a realidade é incognoscível. E fica claro que se alguém conhece absolutamente nada sobre a realidade, então não possui absolutamente qualquer base para fazer uma afirmação sobre a realidade. Não basta dizer que seu conhecimento sobre a realidade é pura e completamente negativo, isto é, um conhecimento do qual não se possa afirmar de modo significativo que algo não é – com isto se conclui que o agnosticismo absoluto refuta-se a si mesmo, pois presume algum conhecimento sobre a realidade a fim de negar qualquer conhecimento sobre a realidade (GEISLER, *op. cit., p. 20).*

Refutação do Argumento de Conceitos Morais

O argumento do problema do mal e de suas várias formas e desenvolvimentos é, provavelmente, o argumento usado com mais freqüência contra a existência de Deus. Livros e mais livros têm sido escritos em busca de uma solução cristã para o problema. Livros e mais livros têm sido escritos para estudar em profundidade as idéias, quanto ao conceito, formuladas por não-cristãos. Muitos subargumentos contra a existência de Deus têm origem nesse argumento básico. Por que Deus permite que criancinhas sofram e morram? Por que Deus permite a ocorrência de catástrofes naturais? etc. Ao compreender os problemas básicos que envolvem a questão,

pode-se aprender os princípios para se responder às diferentes formas que a questão assume.

Um bom método para se achar respostas para tais argumentos é examinar cada passo do argumento e verificar se fala ou não a verdade. Se apenas um único passo do argumento for inválido ou não verdadeiro, então o peso de todo o argumento se reduz a nada. Quando examinamos este argumento, nada há de que discordemos em seu primeiro passo: "Caso houvesse um Deus Todo-poderoso, então ele poderia destruir todo mal." Começamos a ter problemas com a segunda premissa: "Caso ele fosse totalmente bondoso, então ele iria querer destruir todo mal." São dois os problemas existentes aqui. Um Deus todo-bondoso poderá ter usos benéficos para o mal. Segundo, quem assim questiona leva em consideração o elemento tempo. E se Deus quiser fazer uso do mal por algum tempo e, *então*, finalmente destruí-lo? Tal hipótese permitiria a existência de um Deus bom e ao mesmo tempo também permitiria a existência do mal na época presente.

Richard Purtill resume a questão do seguinte modo:

> Sob esse ponto de vista poderá haver uma disputa acerca do mal, visto que algumas coisas que acontecem no mundo parecem contrárias àquilo que um Deus amoroso permitiria. Mas o problema deve ser, de alguma forma, solucionável, visto que os acontecimentos que condenamos e a lei moral pela qual os condenamos podem ser atribuídos a uma mesma origem. Se Deus é aquilo que o cristianismo afirma ser, então ele é o Deus de Amor e de Justiça, e também é o Deus que aparentemente permite o sofrimento inútil. Isso significa que deve existir uma reconciliação entre as duas idéias. (Talvez, por exemplo, o sofrimento *não* seja inútil.) Assim sendo, o mal é um problema para o cristianismo, mas não uma objeção a ele. O ponto de vista que reconhece um problema mantém a esperança de uma solução (PURTILL, *op. cit.*, p. 52).

Geisler e Feinberg explicam alguns dos problemas:

> O teísta responde ao indicar, em primeiro lugar, que a premissa... submete Deus a um limite injustificável quanto ao tempo. Diz, com efeito, que, visto que Deus ainda não fez nada para derrotar o mal, temos absoluta certeza de que nunca o fará. Mas isto não pode ser sabido com certeza por qualquer mente finita. É possível que Deus ainda derrotará o mal no futuro. É isto realmente que os cristãos acreditam, pois é predito na Bíblia (Apocalipse 20-22) (GEISLER e FEINBERG, *op. cit.*, p. 218).

Refutação dos Argumentos dos Métodos Científicos

Afirmar que o desejo humano de que Deus exista prova que Deus *não* existe é algo totalmente ilógico. O fato de eu desejar que meus filhos cresçam como cristãos consagrados não é prova de que crescerão como ateístas. A minha vontade não faz as coisas existirem, nem as impede de existirem. Os argumentos em favor da existência de Deus têm que ser analisados com base em seus próprios méritos, não importando se o homem deseja que Deus exista. Será que o fato de que os ateístas desejam

que Deus *não* existe prova que ele, *de fato* existe? É claro que não. Deve-se examinar as provas.

De igual modo, a idéia de que o homem (ou pelo menos alguns homens) baseou sua crença em Deus a partir da superstição nada esclarece sobre se esse Deus de fato existe ou não. No livro *Ideas of the Great Philosophers*, essa postura é identificada como sendo um problema de lógica denominado falácia genética:

> ...De acordo com esse argumento, a religião se originou em meio ao temor, superstição e ignorância; e o medo do desconhecido, numa era de ignorância a respeito das causas científicas, levou o homem à superstição.
>
> Os lógicos criticam o argumento precedente como um exemplo de *falácia genética*, o erro de presumir que se provou uma idéia simplesmente porque se conseguiu identificá-la com sua origem. Talvez haja interesse (e, com toda certeza, há interesse pelo menos por parte dos psicólogos e historiadores) em se saber, com segurança, como surgiram nossas convicções religiosas e o que lhes deu o ímpeto inicial. Mas como prova do ateísmo, tais fatores são irrelevantes. Dessa maneira, os indícios de que uma ciência em particular tenha tido origem na magia ou na alquimia não implica que essa ciência seja inválida hoje em dia (SAHAKIAN e SAHAKIAN, *op. cit.*, p. 102).

Richard Purtill, com poucas palavras, derrubou o argumento ao escrever:

> Principiemos pela acusação de que o cristianismo representa um ponto de vista pré-científico e "mágico" acerca do mundo. Não há dúvida de que o cristianismo é pré-científico no sentido de que teve início antes do surgimento da ciência moderna. Nesse sentido, a matemática, a lógica, a história e muitos outros ramos do conhecimento também são pré-científicos. Mas rejeitamos a afirmação de que o cristianismo esteja em *oposição* a uma compreensão genuinamente científica do universo. Quanto à acusação de que o cristianismo representa uma compreensão "mágica" sobre o universo, aqui a palavra "mágica" ou simplesmente tem o sentido de não científico ou anticientífico, ou então possui alguma relação com antigas crenças em magia. Aqui ocorre uma confusão. A magia, conforme praticada durante muitos séculos, era uma tentativa de exercer poder sobre a natureza por intermédio de palavras, rituais, mistura de materiais, etc. Era, em essência, uma tentativa de uma espécie de tecnologia, uma tentativa de controlar as forças que proporcionariam poder, riqueza e conhecimentos secretos aos homens. Sendo uma tentativa de satisfazer a curiosidade e conferir poder sobre a natureza, foi a ancestral da ciência e não da religião.
>
> De outro lado, o cristianismo crê que determinados acontecimentos maravilhosos têm ocorrido, algumas vezes como resposta à oração. Mas esses acontecimentos são o resultado da vontade da Pessoa que criou a natureza e suas leis, e não se pode predizer as ações dessa Pessoa, nem exigir que ela faça algo, nem forçá-la a alguma coisa. Algumas vezes os resultados desses acontecimentos poderão ser benéficos aos seres humanos, mas o seu propósito é revelar algo a respeito de Deus ou confirmar alguma revelação. A atitude e a atmosfera da magia se opõem totalmente à atitude e atmosfera do cristianismo. De um lado está o mágico, com seus conhecimentos secretos, forçando certas coisas ocorre-

rem por meio de palavras ou poções mágicas. De outro lado está o cristão com uma mensagem para todos os homens, orando para que se faça a vontade de Deus, algumas vezes obtendo uma resposta maravilhosa para sua oração. Um grande abismo separa a magia do cristianismo (PURTILL, *Op. cit.*, p. 38, 39).

Refutação dos Argumentos da Lógica

São inúmeros os argumentos que buscam demonstrar a autocontradição do Deus cristão. Quase todos, no entanto, se ocupam dos atributos de Deus. O alvo mais popular é a onipotência de Deus, isto é, o poder infinito. Relacionamos apenas alguns dos argumentos que supostamente negam a onipotência de Deus. O que significa a afirmação de que Deus é todo-poderoso? Será que com isso estamos dizendo que ele é capaz de fazer tudo o que pudermos imaginar?

Não. Quando afirmamos que Deus é todo-poderoso, estamos dizendo que qualquer coisa que seja passível de ser feita, Deus pode fazer. Ele não pode fazer aquilo que é lógica ou intrinsecamente impossível. O teólogo cristão James Oliver Buswell escreve a respeito:

> ...a onipotência não significa que Deus possa fazer qualquer coisa, mas que ele pode, com poder, fazer qualquer coisa que o poder seja capaz de fazer. Ele tem todo o poder que existe ou que possa existir.
>
> Pode Deus fazer com que dois mais dois seja igual a seis? Essa é uma pergunta que os céticos e as crianças freqüentemente fazem. Nossa resposta é indagar quanto poder seria necessário para produzir esse resultado. Não é muito difícil de se perceber o absurdo da pergunta. Será que a potência, ou a força, de uma tonelada de dinamite faria com que dois mais dois sejam igual a seis? Ou será que seria necessário o poder de uma bomba atômica? Ou de uma bomba de hidrogênio? Quando se fazem tais perguntas, logo se percebe que os fatos da tabuada não dizem respeito à questão do poder. O poder não tem nada a ver com isso. Quando asseveramos que Deus é onipotente, estamos falando sobre poder (BUSWELL JR., James Oliver. *A Systematic Theology of Christian Religion* (Uma Teologia Sistemática da Religião Cristã). Grand Rapids: Zondervan, 1962, p. 63, 64).

O casal Sahakian assinala que esse tipo de argumento lógico é logicamente inconsistente. Tal argumento é conhecido como a falácia das premissas contraditórias.

> ...Quando premissas contraditórias estão presentes num argumento, uma premissa anula a outra. É possível que ou uma ou a outra seja verdadeira, mas não que ambas sejam simultaneamente verdadeiras. Observe as premissas contraditórias nas seguintes perguntas: "Caso Deus seja todo-poderoso, será que ele consegue deixar de existir, e, então, voltar a viver tendo o dobro do poder que tinha anteriormente?" "Será que Deus pode criar uma pedra tão pesada que não consiga levantá-la?" "O que aconteceria se uma força irresistível atingisse um objeto imovível?" (A resposta de um estudante: "Uma pancada inimaginável!") (SAHAKIAN & SAHAKIAN, *op. cit., p. 23).*

Thomas Warren enuncia claramente o princípio:

> Em vez de dizer que Deus *não tem poder* para fazer as coisas que acabamos de mencionar, estaria mais de acordo com a verdade simplesmente dizer que tais coisas *não podem ser feitas de modo algum*! Deus é infinito em poder, mas o poder só se relaciona de modo significativo com aquilo que *pode* ser feito, com aquilo que é *possível* de se realizar – *não* com o que é *impossível*! É absurdo falar de qualquer poder (mesmo de poder infinito) como sendo capaz (tendo poder) de fazer aquilo que simplesmente *não pode* ser feito. Deus pode *fazer* o que quer que seja *possível* de ser feito, mas ele fará apenas aquilo que estiver em harmonia com *sua* natureza. Em vez de dizer que Deus *não pode* (ou não consegue) fazer um triângulo com quatro lados, seria mais exato (ou, talvez, mais significativo) dizer (à luz do fato de que a palavra "triângulo" significa uma figura com três lados e que não pode se referir a figura alguma com quatro lados) que fazer triângulos com quatro lados é algo que simplesmente não dá para ser feito (WARREN, Thomas B. *Have Atheists Proved There Is No God*? (Os Ateístas Demonstraram que Deus não Existe?). Nashville: Gospel Advocate, 1972. p. 27, 28).

À vista da refutação exaustiva acima apresentada, refutação essa acerca dos problemas sobre a onipotência de Deus, não parece necessário examinar as outras afirmações quanto às autocontradições da pessoa de Deus. Contudo, um rápido exame revelará que essas alegadas contradições não são, na verdade, contradições. O Deus cristão possui uma natureza harmônica de atributos complementares. Nenhum atributo anula qualquer outro.

Se apenas examinarmos as pressuposições dos argumentos, poderemos enxergar os problemas. Por exemplo, o cético pressupõe que o amor e a ira (o derramamento da justiça) de Deus excluem-se mutuamente. A isso poderíamos responder fazendo uma comparação com a experiência humana. Ninguém afirmaria que a disciplina imposta por um pai a seu filho ou a punição imposta por um juiz a um criminoso comprova que o pai ou o juiz não tem qualquer amor. Pelo contráric, a justiça de ambos deveria agir em harmonia com o seu amor.

Ainda que concordemos que faz parte do amor divino dar ao ser humano o livre-arbítrio, não podemos concordar com que a presciência cause a predestinação. Apenas saber o futuro não implica predeterminá-lo. Finalmente, para ser uma liberdade autêntica, a liberdade experimentada pelo Deus infinitamente bom e eterno (imutável) não precisa incluir a possibilidade de escolher o mal. Liberdade não siginifica liberdade para contradizer a própria natureza. A natureza divina é imutavelmente boa, santa e perfeita. (Aqui a palavra perfeita é empregada no sentido de completa.) A vontade de Deus é a auto-expressão da sua natureza e, como tal, é necessáriamente boa, santa e perfeita.

Geisler resume a unidade dos atributos divinos da seguinte maneira:

> Qualidades como o amor e a justiça não são incompatíveis em Deus. São qualidades diferentes, mas nem tudo que é diferente é incompatível. Aquilo que é diferente e, às vezes, pelo menos na aparência, é incompatível para este mundo, não é obrigatoriamente incompatível para Deus. Por exemplo, pode existir algo como amor justo ou justiça amorosa. De igual modo, Deus pode conhecer total-

mente e amar totalmente, pois o seu conhecimento infinito pode ser exercido ao permitir que os seres humanos tenham a liberdade para fazer o mal, sem coagi-los (de acordo com o seu amor) a agir contra a vontade, de modo que através de tudo isso ele alcance (por poder infinito) o maior bem para todos (de acordo com sua justiça) (GEISLER, *op. cit.*, p. 229).

Conclusão

Embora mal tenhamos tocado a superfície dos vastos campos do ateísmo, agnosticismo e ceticismo, tentamos apresentar respostas cristãs aceitáveis, que irão responder a alguns dos mais importantes argumentos contra a existência de Deus. Insistimos com o leitor para que procure na bibliografia indicações de livros para um estudo mais aprofundado do assunto.

Como cristãos num mundo não cristão, alternativamente defendemos o evangelho (1 Pe 3:15) e agressivamente proclamamos a verdade (At 2:14-39). Deus não ignora a lógica e a história. Sua Palavra continuará de pé muito depois de os pensamentos humanos tiverem se transformado em cinzas (1 Pe 1:25).

O apóstolo Paulo não receou pregar Jesus Cristo entre os filósofos não-crentes de sua época. A eles Paulo proclamou:

> Porque passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está escrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Pois esse que adorais sem conhecer, é precisamente aquele que eu vos anuncio.
>
> O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma cousa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais... para buscarem a Deus se, porventura, tateando o possam achar, bem que não está longe de cada um de nós (At 17:23-25, 27).

Bibliografia Ampliada sobre Ateísmo

Observação: A bibliografia encontra-se dividida em três partes. A primeira relaciona obras de referência. A segunda relaciona livros e autores que têm uma posição geralmente não teísta. E a terceira relaciona livros e autores que se podem usar para apoiar uma posição teísta em geral. Nem todos os autores mencionados nessa terceira parte são evangélicos.

Obras de Referência

ANGELES, Peter. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1981.

AVEY, Albert E. *Handbook in the History of Philosophy* (Manual da História da Filosofia). Nova Iorque : Harper and Row 1954.

FROST JR., S. E. *Basic Teachings of the Great Philosophers (Ensinos Básicos dos Grandes Filósofos).* Doubleday, 1942, 1962.

FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1955.
HOOK, Sidney, ed. *Philosophy and History: A Symposium* (Filosofia e História: Um Simpósio). Nova Iorque: New York University, 1963.
HORVATH, Nicholas A. *Philosophy* (Filosofia). Woodburg: Barron's Educational Series, 1974.
JOAD, C. E. M. *Guide to Philosophy* (Manual de Filosofia). Londres: Victor Gollancz. 1955)
RUNES, Dagobert D., ed *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Totowa: Littlefield, Adams and Company, 1960, 1962.
SAHAKIAN, William. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1968.
SAHAKIAN, William *? Mabel. Ideas of the Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos). Nova Iorque: Harper and Row, 1966.

Obras não Teístas

AYER, A. J. *Language, Trurth, and Logic* (Linguagem, Verdade e Lógica). Nova Iorque: Dover, Publ., 1946.
DEWEY, John. *A Common Faith* (Uma Fé Comun). New Haven: Yale University, 1934.
FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity* (A Essência do Cristianismo). Nova Iorque: Harper and Row, 1957.
FLEW, Antony. *God and Philosophy* (Deus e a Filosofia). Nova Iorque: Dell, Books, 1966.
FREUD, Sigmund. *The Future of an Illusion* (O Futuro de uma Ilusão). Nova Iorque: Doubleday, 1927.
KAUFMANN, Walter. *Critique of Religion and Philosophy* (Crítica da Religião e da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1958.
_____ *ed. The Portable Nietzsche* (O Nietzsche Portátil). Nova Iorque: Vikinge, 1954.
MADDEN, Edward H. &HARE, Peter H. *Evil and the Concept of God* (O Mal e o Conceito de Deus). Springfield: Charles C. Thomas Press, 1968.
MARX, Karl &ENGELS, Friedrich. *On Religion* (Sobre a Religião). Nova Iorque: Schocken Books, 1964.
MATSON, Wallace I. *The Existense of God* (A Existência de Deus). Ithaca: Cornell University, 1965.
NIELSON, Kai. *Contemporary Critiques of Religion* (Críticas Contemporâneas à Religião). Nova Iorque: Seabury, 1972.
_____ Ethics Without God (Ética sem Deus). Buffalo: Prometheus, 1973.
_____ *Skepticism* (Ceticismo). Nova Iorque: St. Martin, 1973.
RUSSELL, Bertrand. *Religion and Science* (Religião e Ciência). Nova Iorque: Oxford University, 1935.
_____ *Por que não sou cristão.* Rio de Janeiro: Zahar, sd.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialism and Human Emotions* (O Exitencialismo e as Emoções Humanas). Nova Iorque: Philosophical Library, 1957.

Obras Teístas

ADLER, Mortimer J. *How to Think About God: A Guide for the 20th Century Pagan* (Como Pensar Acerca de Deus: Um Manual para o Pagão do Século XX). Nova Iorque: Macmillan, 1980.

BAILLIE, John. *Our Knowledge of God* (Nosso Conhecimento Acerca de Deus). Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1959.

BENIGNUS, Brother. *Nature, Knowledge and God: An Introduction to Thomistic Philosophy* (A Natureza, o Conhecimento e Deus: Uma Introdução à Filosofia Tomista). Milwaukee: Bruce, 1947.

BOWNE, Borden P. *Theism* (Teísmo). Nova Iorque: American, 1887, 1902.

BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã.* São Paulo, Vida Nova, 1983.

BUSWELL JR., James Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Uma Teologia Sistemática da Religião Cristã). Grand Rapids: Zondervan, 1962.

CARNELL, Edward J. *A Philosophy of the Christian Religion* (Uma Filosofia da Religião Cristã). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1952.

CUSTANCE, Arthur C. *Evolution or Creation?* (Evolução ou Criação?). Grand Rapids: Zondervan, 1976.

FAIRBAIRN, A. M. *The Philosophy of the Christian Religion* (A Filosofia da Religião Cristã). Nova Iorque: Macmillan, 1903.

FITCH, William. *God and Evil: Studies in the Mystery of Suffering and Pain* (Deus e o Mal: Estudos Acerca do Mistério do Sofrimento e da Dor). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1967.

FLINT, Robert. *Agnosticism* (Agnosticismo.) Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1899.

———— *Anti-Theistic Theories* (Teorias Antiteístas). Londres: William Blackwood and Sons, 1899.

GEISLER, Normam. *Christian Apologetics* (Apologética Cristã). Grand Rapids: Baker, 1976.

———— *Philosophy of Religion* (Filosofia da Religião). Grand Rapids: Zondervan, 1974.

———— & FEINBERG, Paul. *Introdução à Filosofia: Uma Perspectiva Cristã.* São Paulo: Vida Nova, 1983.

GERSTNER, John. *Reasons for Faith* (Razões para a Fé). Nova Iorque, Harper and Row, 1960.

GORE, Charles. *The Reconstruction of Belief* (A Reconstrução da Fé). Londres: Jonh Murray, 1926.

HACKETT, Stuart. *The Resurreition of Theism* (A Ressurreição do Teísmo). Chicago: Moody, 1957.

HICK, John. *Arguments for the Existence of God* ((Argumentos a favor

da Existência de Deus). Nova Iorque: Herder and Herder, 1971.
JAY, Eric G. *The Existence of God* (A Existência de Deus). Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1946.
LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*. São Paulo: Ed. Fiel, s.d.
_____ *Milagres.* São Paulo: Mundo Cristão, 1983.
_____ *O Problema do Sofrimento.* São Paulo: Mundo Cristão, 1983.
MASCALL, E. L. *Existence and Analogy* (Existência e Analogia). Londres: Longmans, Green, 1949.
_____ *The Openness of Being: Natural Theology Today* (A Abertura do Ser: A Teologia Natural na Atualidade). Filadélfia: Westminster, 1971.
_____ *Words and Images* (Palavras e Imagens). Nova Iorque: Ronald, 1957.
MAVRODES, George I. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (A Crença em Deus: Um Estudo da Epistemologia da Religião). Nova Iorque: Random, 1970.
MICELI, Vicent P. *The Gods of Atheism* (Os Deuses do Ateísmo). Nova Rochelle: Arlington House, 1971.
PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil* Deus, a Liberdade e o Mal). Nova Iorque: Harper and Row, 1974.
PURTILL, Richard. *Reason to Believe* (Razão para Crer). Grand Rapids; William B. Eerdman, 1974.
ROSS, James F. *Philosophical Theology* (Teologia Filosófica). Nova Iorque: Bobbs-Merrill, 1969.
_____ *Introduction to the Philosophy of Religion* (Introdução à Filosofia da Religião). Nova Iorque: Macmillan, 1972.
SCHWARZ, Hans. *The Search for God* (A Procura de Deus). Minneapolis: Augsburg, 1975.
SILLEN, Edward. *Ways of Thinking About God* (Maneiras de Pensar Acerca de Deus). Nova Iorque: Sheed and Ward, 1961.
TAYLOR, Richard. *Metaphysics* (Metafísica). Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974.
WARREN, Thomas B. *Have Atheists Proved There is No God?* (Os Ateístas Demonstraram que Deus não Existe?). Nashville: Gospel Advocate, 1972.
YOUNG' Warren. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Anáiise Cristã da Filosofia). Grand Rapids: Baker, 1954.

Capítulo 2

Marxismo

O marxismo e seu descendente, o comunismo contemporâneo, representam um grande desafio ao cristianismo. Em suas inúmeras manifestações, o marxismo domina, no mundo de hoje, um número maior de pessoas do que qualquer outro sistema vigente. Aquilo que Vincent P. Miceli observou em 1971 acerca do marxismo ainda é válido na atualidade, sendo que hoje existem muito mais vítimas do domínio marxista:

> De fato, hoje em dia mais de um bilhão de pessoas se encontram debaixo de governos que abertamente professam e praticam a doutrina de Marx. E milhões de outras pessoas são dominadas por governos que se inclinam assustadoramente para as práticas comunistas. Numa era de crises sem precedentes e em número cada vez maior, dificilmente ocorre uma agitação, em qualquer parte do mundo, na qual não se descubra o poder catalisador do comunismo. O comunismo ateu é uma espada que divide. Divide famílias, comunidades, nações, impérios. Aliás, o comunismo tem conseguido, direta ou indiretamente, pela ação ou pelo exemplo, manter o mundo num estado de beligerância desde que tomou o poder em 1917 (MICELI, Vincent P. *The Gods of Atheism* (Os Deuses do Ateísmo). Nova Rochelle: Arlington House, 1971, p. 92, 93).

O marxismo não é apenas política e economia. É também uma cosmovisão, uma maneira de encarar e *explicar* o mundo. Assim sendo, o marxismo abarca filosofia e religião, embora paradoxal e vigorosamente afirme o ateísmo e despreze a filosofia. A *Encyclopaedia Britannica* destaca essa natureza quase que religiosa do marxismo:

> O marxismo que apresenta provas notáveis acerca do poder que as idéias chaves dominantes exercem inspirando e dominando o homem, é, sem dúvida alguma, um dos maiores desafios à crença religiosa tradicional... O pensamento de Marx apresentou nuances religiosas, quer devido à sua própria formação judaíca, quer devido a uma atmosfera cristã, inclusive na Grã-Bretanha, onde viveu de 1849 a 1883. Em segundo lugar, o marxismo poder ser chamado de uma quase religião à medida que ele requer de seus seguidores uma devoção e uma dedicação que, em seu caráter empírico, lembram bastante a dedicação e a devoção das pessoas religiosas. Não há duvida de que o marxismo ateou fogo no espírito do homem e que proporcionou às revoluções, seja na Russia ou na China, uma orientação

poderosa que manteve a estabilidade e evitou a anarquia. Além do mais à semelhança de uma religião, o marxismo tem feito promessas de realização e esperança – uma revolução interpretada como o início de uma sociedade comunista mundial que levaria a uma consumação derradeira. Exixtem muitas semelhanças lógicas entre a doutrina do milênio marxista e a doutrina cristã da segunda vinda de Cristo (PHILOSOPHY of Religion. (Filosofia da Religião) In: *Encyclopaedia Britannica III, Macropedia* (Enciclopedia Britânica – Terceira Parte:Micropédia). Chicago: Willian Benton, 1978, v. 15, p. 598).

Compete à filosofia e à religião responder aos "porquês" acerca da existência, dar explicações em vez de ficar apenas observando os fenômenos. Embora, com freqüência, Marx ressaltasse com grande ênfase que seu sistema era *científico*, e não *filosófico*, ele não conseguiu escapar do âmbito da filosofia. Visto que a cosmovisão do marxismo ataca a cosmovisão do cristianismo, estamos aqui dirigindo nossa atenção a esse desafio.

Neste capítulo veremos rapidamente acerca da pessoa e da vida de Karl Marx; faremos uma rápida análise dos pensadores que o antecederam e que exerceram a mais profunda influência sobre ele; e examinaremos aquelas partes de seu sistema que são, na sua essência, filosóficas e ateístas. Veremos o desafio ateísta do marxismo nas suas principais manifestações nos dias de hoje. Também verificaremos rapidamente o impacto político e econômico causado pelo marxismo e veremos a cosmovisão coerente e cristã, tal como se encontra na Bíblia. Não tentaremos apresentar uma análise sistemática de todo o sistema marxista: outros autores tiveram de escrever livros inteiros a fim de realizar tal tarefa. Concentraremos nossa atenção no âmago do sistema que categoricamente rejeita a cosmovisão cristã.

Os cristãos não podem permanecer em silêncio quanto ao marxismo, muito menos, podem abraçá-lo.

> O marxismo e seu descendente, o comunismo russo, têm sempre afirmado que a dominação do mundo é um de seus objetivos. Por crerem na inevitabilidade da revolução mundial e por crerem que essa revolução deve ser auxiliada e apoiada pela violência, para os comunistas a idéia de "viver e deixar os outros viverem" vai contra a natureza do próprio sistema. É esse aspecto de dominação que apresenta uma grave ameaça ao mundo, especialmente aquela parte do mundo que tem em alta estima suas tradições e o fato de ter recebido um governo democrático e constitucional. A própria existência da igreja é incisivamente questionada...
>
> Para o cristianismo, o conflito se torna, na sua essência, um conflito espiritual. No cristianismo, Cristo se torna a força motivadora de todas as ações e é o centro da cultura dos fiéis. O marxismo e seus proponentes – embora geralmente mencionados como ateístas – têm erigido a sua própria força orientadora, que é a história. Esta se torna o deus deles; e a motivação para toda atividade ao redor disso é uma motivação materialista. Dessa forma, negam Deus, Cristo e o poder espiritual na história e na cultura (KAY, Thomas, *The Christian Answer to Communism* (A Resposta Cristã ao Comunismo). Grand Rapids: Zondervan, 1961. p. 11, 12).

Karl Marx

O nome de Karl Marx é, provavelmente, o nome mais conhecido dentre os fundadores de sistemas políticos ou econômicos. Embora tenha provocado um impacto insignificante nas sociedades em que viveu, seu sistema de pensamento tem, nos últimos cem anos, exercido uma tremenda influência nos governos e nas economias de centenas de países. As duas maiores nações do mundo, a Rússia e a China, consideram-no como seu pai ideológico. Durante anos suas idéias têm demonstrado um grande vigor, revelando uma força e uma estabilidade maiores do que o próprio Marx, o qual, durante a maior parte da vida, enfrentou problemas de saúde, manteve um equilíbrio psicológico precário e teve dificuldades financeiras.

Karl Marx nasceu em Trier, uma antiga cidade alemã, na Renânia (região algumas vezes reclamada pela França, sendo que os franceses conhecem a cidade por Trevéris). Seus antepassados eram judeus tanto por parte da mãe como por parte do pai. Haviam sido rabinos. Seu pai, Heinrich, havia se convertido ao protestantismo em 1816 ou 1817, a fim de continuar exercendo a advocacia, depois que um edito prussiano negou aos judeus esse direito. Karl nasceu em 1818 e foi batizado em 1824, mas sua mãe, Henriette, só se converteu em 1825, quando Karl estava com sete anos de idade. Embora a família não desse qualquer demonstração de religiosidade – dizia-se que na pequena biblioteca de Heinrich não havia um único volume sobre religião ou teologia – Karl foi criado num ambiente de tolerância religiosa. Naquela região havia alguma discriminação contra os judeus, mas o mais comum era as pessoas aceitarem que outros tivessem posições religiosas diferentes. Karl foi enviado a uma escola religiosa principalmente por causa do treinamento acadêmico, e não por causa do ensino religioso. No geral, a família não tinha compromisso nem com o protestantismo evangélico, nem com o judaísmo ortodoxo. Vincent Miceli faz a seguinte observação:

> Os membros da família viviam como protestantes bem liberais, ou seja, sem quaisquer crenças religiosas mais profundas. Dessa maneira. Karl cresceu sem uma consciência que o constrangesse por ser judeu. É claro que, ao trocar sua lealdade religiosa, o pai de Karl, recentemente batizado como Heinrich, experimentou a alienação de dar as costas para a sua família. que era religiosa, e para as suas tradições. Dessa forma, ainda que politicamente emancipado e socialmente libertado do gueto, a experiência de perder as raízes e de não se sentir plenamente à vontade na Alemanha do século dezenove influenciou, de fato, a família Marx (MICELI, *op. cit.*, p. 94, 95).

Marx estudou o segundo grau, freqüentando uma escola que dava ênfase aos estudos clássicos, tendo ali ficado de 1830 a 1835. Em seguida estudou na Universidade de Bonn (1835-1836). Entre 1836 e 1841 ele fez o doutorado na Universidade de Berlim. Foi nesse período que ele se encontrou com os jovens hegelianos, grupo ao qual se uniu (veja abaixo a análise das contribuições de Hegel ao pensamento de Marx), e sofreu um colapso nervoso (1837). Sua tese de doutorado foi na área de filosofia e

teve como título *A Diferença Entre as Posições Democritiana e Epicurista Acerca da Filosofia da Natureza*, sendo aceita pela Universidade de Jena. Seu pai morreu em 1838.

É possível que o ateísmo confesso e as posições radicais de Marx tenham tornado difícil para ele ser contratado como professor das escolas dominadas pelos prussianos e sua atenção se voltou para o envolvimento político. Começou a transparecer seu estilo de vida de envolvimento revolucionário e de intenso ativismo político. Em 1842 tornou-se o editor de *Reinische Zeitung* (Jornal da Renânia), que deveria ser um periódico sobre o comércio. No entanto, essa publicação possuía posições políticas bem radicais. Marx já estava desenvolvendo a filosofia do materialismo dialético e da luta de classes, idéias que apareceram nas páginas de *Reinische Zeitung*.

O ano de 1843 foi importante para o jovem Marx, então com 25 anos de idade. Encontrou-se pela primeira vez com Friedrich Engels, o qual iria se tornar o amigo mais íntimo, o benfeitor, o colaborador e o companheiro de jornada no campo filosófico e político. Também se casou com Jenny von Westphalen, uma baronesa a quem se dedicou (no espírito se nem sempre na prática) pelo resto da vida. Nesse mesmo ano escreveu duas das primeiras obras, as quais são típicas da sua maneira de pensar àquela época: "Crítica da Filosofia da Lei, de Hegel" e "Sobre a Questão Judaica".

(É ponto controvertido se Marx foi definitivamente anti-semita ou se só foi anti-semita no sentido de que suas teorias econômicas não davam margem à livre-empresa judaica e de que o seu alegado ateĭsmo não dava oportunidade à religião judaica. As limitações de espaço impedem que tratemos dos diferentes lados dessa questão. Uma análise mais aprofundada pode ser encontrada nos livros alistados na bibliografia. A apresentação que faremos mais tarde, neste capítulo, de suas pressuposições ateísticas indicam que, no mínimo, ele rejeitou o judaísmo).

Naquele mesmo ano ocorreram o fim do *Reinische Zeitung* – vítima da censura prussiana – e a expulsão de Marx e sua jovem esposa da Alemanha. Mudaram-se para Paris em outubro de 1843.

Sem perder o zelo político, em 1844 Marx publicou o *Deutsche Franzosische Jahrbucher* (Anuário Teuto-Francês) em Paris. Essa publicação incendiária custou-lhe a expulsão da França, de onde se mudou para Bruxelas, em janeiro-fevereiro de 1845.

Marx se atirou com entusiasmo às atividades comunistas desenvolvidas em Bruxelas. Em 1847 ele escreveu para o *Deutsche Brussler-Zeitung* (Jornal Alemão de Bruxelas) e organizou a Liga Comunista Germânica dos Trabalhadores Alemães. A pedido dos comunistas de Bruxelas, Marx e Engels escreveram o famoso *Manifesto Comunista em* 1848. Essa obra tornou-se a Bíblia do comunismo marxista.

No início de 1848, Marx e Jenny foram expulsos de Bruxelas, passaram uma curta temporada em Paris e, em abril, voltaram à Alemanha como revolucionários. Dedicando todas as suas energias à luta dos trabalhadores

contra o governo repressivo prussiano, em junho desse ano Marx começou a publicar o *Neue Reinische Zeitung* (Novo Jornal da Renânia). Menos de um anos depois, foi novamente expulso da Prússia, passou um mês em Paris, foi expulso de lá, e mudou-se, junto com a família , para Londres (24 de agosto de 1849). Durante aproximadamente trinta anos, Marx considerou Londres como a sua pátria. Foi lá, onde desfrutou de muito mais liberdade literária do que em qualquer outro país anteriormente, que escreveu a obra monumental *Das Kapital* (O Capital), na qual criticou, entre outras coisas, o capitalismo britânico.

Durante a maior parte do tempo em que esteve em Londres, sua família experimentou terrível pobreza. Três de seus filhos morreram, devido a enfermidades que se complicaram por causa de condições ruins de habitação, e alimentação e medicamentos inadequados. Embora amasse com devoção a esposa e os filhos, esse amor não se igualava à paixão que sentia pela atividade de escritor e pelo envolvimento na esfera política. Stumpf registra:

> Ainda que sua pobreza fosse profundamente humilhante, estava empenhado, com tal obsessão em escrever seus grossos livros que não conseguia se desviar desse objetivo a fim de proporcionar melhores condições à família. Além da pobreza, sofria de uma doença no fígado e, tal como Jó, tinha furúnculos em todo o corpo. Foi nessas circunstâncias que seu filho com seis anos de idade faleceu e a saúde de sua bela esposa passou a ficar debilitada (STUMPF, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (De Sócrates a Sartre: Uma História da Filosofia). Nova Iorque: McGraw Hill, 1966, p. 425).

Marx e a esposa fizeram várias e breves viagens para entrar em contato com amigos e parentes, a fim de pedir ajuda e tomar emprestado dinheiro suficiente para pagar as dívidas, alimentar as crianças e financiar as atividades políticas de Marx. Ele reconhecia a triste posição em que havia posto a família, mas parecia incapaz de deixar sua atividade, não remunerada de escritor e organizador do movimento dos trabalhadores, para se dedicar a qualquer trabalho ou atividade física que pudesse ter proporcionado melhores condições para a família. Anos mais tarde, Marx olhou para o passado e lamentou ter feito sua família enfrentar provações. Seu comentário foi:

> Vocês sabem que eu sacrifiquei tudo o que eu possuía em favor da luta revolucionária. Não me queixo, muito pelo contrário. Caso tivesse de começar tudo de novo, faria exatamente o mesmo. Mas não me casaria (PADOVER, Saul K. *Karl Marx: An Intimate Biography* (Karl Marx: Uma Biografia Íntima). Edição condensada. Nova Iorque: New American Library, 1978, 1980, p. 280).

Em 1851 Marx teve um filho ilegítimo, Frederick Demuth, com a empregada da casa. Nem a esposa nem os filhos ficaram sabendo que Frederick era filho de Karl. Em vez disso, o benfeitor, confidente e colaborador Engels foi "nomeado" como o "pai" do menino. Só depois da morte dos pais é que a filha de Karl, Eleanor ("Tussy"), soube a verdade por boca de Engels.

O período de 1849 a 1853 foi de desesperados apertos financeiros para a família, mas também foi uma época em que Marx chegou à posição de maior importância dentro do movimento comunista alemão, no exílio. Em 1853 um espião prussiano registrou uma descrição pessoal de Marx. Essa descrição revela as duas tensões, pobreza e política, no lar de Marx.

> Na vida pessoal ele é profundamente desorganizado, sarcástico, um mau hospedeiro; leva uma vida de cigano. São raras as vezes em que ele se lava, cuida da aparência e troca as roupas de baixo. Fica facilmente embriagado. Com freqüência fica o dia inteiro sem fazer nada, mas se tem algum trabalho para fazer, trabalha dia e noite, sem se cansar. Não tem uma hora determinada para dormir e para estar acordado. Muito freqüentemente passa a noite toda de pé e, ao meio-dia, fica atirado sobre o sofá, todo vestido, onde dorme até o início da noite, sem se importar com o movimento ao seu redor...
>
> Marx mora num dos piores, e, conseqüentemente, num dos mais baratos bairros de Londres. Ele vive numa casa de dois cômodos; um dos cômodos, o que tem uma janela para a rua, é a sala de estar; o outro, nos fundos, é o quarto de dormir. Em toda a casa não há um único móvel em bom estado. Tudo se encontra quebrado, mal cuidado e esgarçado. Tudo será coberto por uma grossa camada de poeira; tudo na maior desordem. No meio da sala há uma mesa grande e velha, coberta com um oleado. Sobre ela repousam manuscritos, livros, jornais, os brinquedos das crianças, os retalhos da costura de sua esposa, xícaras de chá com as bordas quebradas, castiçais, vidros de tinta, copos, facas, garfos, colheres sujas, cachimbos holandeses de barro, cinzas de tabaco — em resumo, tudo na mesma mesa, empilhado numa confusão total... (ibid., p. 155-157).

Por mais pobre que a família fosse, Karl e Jenny não negligenciaram a educação das filhas (nenhum filho homem chegou à idade adulta), pagando para que elas recebessem educação em literatura clássica, língua, música, formação artística, comércio e em outras áreas a que a sociedade da época dava valor. Embora elas vivessem como o proletariado tão querido de Marx, foram preparadas para se unir à odiada burguesia.

Embora exilado da Alemanha, Marx reiniciou a publicação do *Neue Reinische Zeitung*. Escrevia-o em Londres, e o jornal era impresso e distribuído na Alemanha.

De 1852 a 1862 Marx também trabalhou como correspondente estrangeiro do jornal novaiorquino *Daily Tribune* (Tribuna Diária). Em 1859 escreveu a *Crítica da Política Econômica*. Mais tarde essa obra serviu de prólogo para *Das Kapital* (O Capital). Em 1860 estudou os escritos de Charles Darwin e acerca do livro *Natural Selection* (Seleção Natural) escreveu: "É o livro que, no que diz respeito à história natural, contém a base de nossa filosofia" (ibid., p. 366). Enviou a Darwin uma cópia do primeiro volume de *Das Kapital* e mais tarde solicitou a Darwin permissão para dedicar o volume dois a ele. (Darwin não aceitou.)

Em 1861 começou a trabalhar, com empenho, em *Das Kapital*. Em 1864, com a saúde abalada, Marx suspendeu temporariamente o trabalho no livro e dedicou o que lhe restava de energias ao trabalho de fundar a *International Working Men's Association* (Associação Internacional de

Trabalhadores). O primeiro rascunho de *Das Kapital* ficou pronto em 1865 e, a 14 de setembro de 1867, o livro foi finalmente publicado na Alemanha. Sua situação financeira estabilizou-se um pouco e ele começou a freqüentar a própria classe social que seu novo livro condenava. Durante a estada na Alemanha para o lançamento de *Das Kapital,* sua anfitriã comentou com ele: "Não consigo imaginar você vivendo numa sociedade igualitária, pois você têm gostos e hábitos totalmente aristrocráticos." A resposta de Marx: "Nem eu consigo. Ainda vai chegar o dia em que haverá uma sociedade assim, mas, nessa época, já teremos partido" (ibid., p. 201, 202).

A 2 de dezembro de 1881 faleceu sua querida esposa Jenny, provavelmente de câncer no estômago, e Marx, já enfermo, nunca se recuperou plenamente da perda da mulher. Em 1883, com a saúde piorando, recebeu a notícia da morte de sua filha, também chamada Jenny. Caiu em profunda depressão, finalmente, já sem saída alguma, faleceu a 14 de março de 1883, vítima de inflamação num dos pulmões.

A vida pessoal de Karl Marx foi uma complicada rede de conflitos, onde se mesclavam, de um lado, sua paixão pelo sistema político que idealizara e, de outro, o amor pela família e a sua formação de classe-média. Nesse cenário fascinante pode-se procurar entender sua filosofia, sua cosmovisão e seu sistema de pensamento. Sua vida pessoal revela que ele não foi um monstro encarnado, como, mais tarde, alguns caluniadores iriam tratá-lo. Nem foi a figura perfeita de Cristo, como outros o enxergam. Foi uma pessoa complicada e freqüentemente contraditória, e o interesse que o dominava foi o sistema filosófico que analisaremos rapidamente em seguida.

Filosofia

Marx nunca afirmou ter uma "filosofia". Verdade é que jamais desenvolveu um sistema completo do pensar filosófico, o qual cobrisse todos os principais ramos da filosofia. Todavia, sendo um ser pensante, vitalmente interessado em explicar a existência humana e em descobrir as causas dos acontecimentos da história, Marx foi um filósofo. Seu desdém para com a filosofia tradicional estava ligado ao zelo que nutria pela revolução social e política. Para Marx, uma pessoa não tem tempo de ser filósofo de gabinete: deve estar nas ruas, vivendo a sua própria filosofia.

A filosofia, afirmou, era um sintoma de mal-estar social e iria desaparecer quando a revolução colocasse a sociedade numa base mais saudável. O jovem Marx pensou que isso aconteceria porque a revolução iria "consumar" a filosofia, expressaria de modo concreto os anseios de razão, justiça e liberdade, com os quais os filósofos das sociedades enfermas se consolavam. O velho Marx imaginava que a revolução iria destruir a filosofia, simplesmente a tornaria desnecessária, ao fazer com que os homens voltassem a estudar "o mundo real". O estudo desse mundo está para a filosofia assim como "o amor sexual está para o onanismo". Quer no início, quer no fim de sua carreira, Marx nunca mudou a opinião de que o domínio da filosofia sobre as mentes humanas estava chegando ao fim. Assim sendo, era natural que não tivesse contribuído para a sobrevivência da

> filosofia escrevendo uma "filosofia marxista" (EDWARDS, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (A Enciclopédia da Filosofia). Nova Iorque: Macmillan, 1967. v. 5 e 6, p. 173).

Apesar de sua desconsideração pela filosofia tradicional, Marx filosofava e foi influenciado por dois destacados filósofos que começaram a escrever antes dele.

Georg Wilhelm Hegel

Hegel (falecido em 1831) desenvolveu um sistema para explicar a transformação, sistema esse chamado *dialética.* A transformação e o avanço são alcançados através de um processo de tese, antítese e síntese.

O próprio Hegel pouquíssimas vezes empregou as expressões *tese,* antítese e síntese *(veja* COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy (Uma História da Filosofia). Garden City: Doubleday,* 1963. v.7, parte 1, p. 215). As interpretações tradicionais sobre Hegel reconhecem, todavia, essa preocupação com as tríades, existente na filosofia de Hegel, e observam a dívida que tinha para com seu predecessor, Fichte, para quem essas três expressões eram corriqueiras.

Há quem proteste tal generalização da dialética de Hegel, considerando as interpretações de Marx e de outros como interpretações erradas do pensamento de Hegel (veja The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis–Synthesis" (A Lenda Hegeliana de "Tese-Antítese-Síntese"). In: *Journal of the History of Ideas* (Revista da História das Idéias), v. 19, n. 3, jun. 1958, p. 411-441; e CORDUAN, Winfried. Transcendentalism: Hegel (Transcendentalismo: Hegel). In: GEISLER, Norman, ed. *Biblical Errancy* ("Errância" Bíblica). Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 81-104). Contudo, a maioria dos estudiosos do assunto aceita a designação tradicional da dialética de Hegel. Em *The Encyclopedia of Philosophy,* H. B. Acton comenta: "Deve-se primeiramente observar que Hegel dispôs seus escritos sistematicamente em tríades dialéticas, que se constituíam de tese, antítese e síntese" (EDWARDS, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (A Enciclopédia da Filosofia). Nova Iorque: Macmillan, 1967, v. 3, p. 436). Colin Brown observa que se deve considerar a interpretação tradicional da dialética de Hegel:

> É costume descrever o ponto de vista de Hegel acerca da ação do Espírito como sendo uma Dialética (que é apenas uma outra maneira de se designar a ação progressiva ou dinâmica) de Tese, Antítese e Síntese. Mas já se mencionou que, embora Hegel ocasionalmente empregue essas três expressões, elas são, de fato, mais características de Fichte. No entanto, a idéia básica está presente, e a noção de dialética é importantíssima. Hegel via a Dialética do Espírito em todas as coisas (BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã.* São Paulo, Vida Nova, 1983, p. 85).

É a essa interpretação tradicional da dialética de Hegel, cuja compreensão Marx modificou, que dedicaremos nossa atenção. Qualquer que

seja a interpretação "verdadeira" da dialética de Hegel, um cristão que queira criticar Marx deve compreender a interpretação que Marx faz de Hegel, a qual é compatível com a interpretação tradicional.

Os três princípios dialéticos de tese, antítese e síntese caracterizam toda a existência, toda a vida, todo o pensar. Não é apenas o processo que atravessamos a fim de ganhar conhecimentos, é o processo pelo qual passa toda a existência. Ele é ilustrado pela "tríade fundamental" de Hegel: *Ser, Não-Ser e Vir-a-Ser.*

O conceito mais abrangente em nossas mentes parece ser o conceito do *ser*. É o menor denominador comum a que todas as coisas se podem reduzir. Mas o *ser* puro, inespecificado, sem um conteúdo particular de alguma espécie, equivale absolutamente a nada. É indistinguível do *não-ser*. De modo que afirmar como uma *tese* que o Absoluto é um *ser* não qualificado é também afirmar a *antítese* de nossa declaração. É dizer que o Absoluto é não existente.

Poderemos, então, descobrir um conceito mais profundo que supere essa contradição e demonstre ser uma *síntese* das idéias de *ser* e *não-ser?* Hegel descobre esse conceito na idéia de *vir-a-ser*. Quando uma coisa *muda*, ela é o que *não era* um momento antes, e *será* num outro instante o que *não é* agora. Mas se for para permanecer o *mesmo* objeto durante todas as mudanças, então deve ser, de alguma maneira, *idêntico* com o que *não era*, e com o que *será*. Então, num processo, a exclusão aparentemente recíproca de *ser* e *não-ser* é superada por uma síntese superior (FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston. 1955, v. 2, p. 313).

Marx aceitou o processo hegeliano da dialética, entendendo a Realidade como sendo um processo que a mente pode compreender e que ocorre artravés da dialética de tese, antítese e síntese.

> ...a idéia geral, que Marx tirou de Hegel, de que todo o desenvolvimento, seja do pensamento, seja de coisas, ocorre através de um conflito entre elementos ou tendências que se opõem. Como já vimos, essa doutrina tem dois aspectos. É uma descrição da maneira como as coisas passam a existir, se desenvolvem e se comportam, e é também uma descrição da maneira como passamos a aprender a verdade a respeito dessas coisas. Para Hegel, os dois processos, o desenvolvimento das coisas e a descoberta da verdade, eram aspectos de uma realidade. Mas ao passo que Hegel atribuiu prioridade lógica ao segundo aspecto, Marx, ao sustentar (conforme veremos) que o pensamento é, de alguma maneira, um reflexo das coisas, enfatizou a prioridade do primeiro (JOAD, C. E. M. *Guide to Philosophy* (Manual de Filosofia). Londres: Victor Gollancz, 1955, p. 466).
> À tríade de tese, antítese e síntese, Hegel acr

À tríade de tese, antítese e síntese, Hegel acrescentou que o alvo era o Espírito Absoluto. Cada processo estava conduzindo à existência última, à Idéia plenamente auto-consciente. O material estava em segundo plano em relação ao espiritual.

> Para Hegel a força propulsora do processo dialético era fruto das próprias idéias que se desenvolviam (ibid., p. 467).

Marx, contudo, rejeitou totalmente a idéia de Hegel de que o alvo fosse o Espírito, adotando em seu lugar um materialismo absoluto.

Hegel acreditava que, por esse processo, alguém finalmente chegasse à mais alta síntese possível, o Espírito Absoluto, o qual inclui toda experiência possível. Pode-se chamar seu sistema de panteísmo idealista ou espiritualista. Karl Marx, porém, empregando o mesmo método, chegou à conclusão de que a síntese final era a *matéria*, não o Espírito, de modo que seu sistema é denominado *materialismo dialético* (YOUNG, Warren. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Análise Cristã da Filosofia). Grand Rapids: Baker, 1954, p. 33).

De seus mestres alemães, Hegel e Feuerbach, Marx recebeu as chaves para a entrada no seu reino comunista. Hegel deu-lhe as chaves da consciência aflita e do método dialético de analisar a história. De acordo com Hegel, a história é a

> própria Razão se revelando de maneira contraditória, a partir de formas menos racionais até as mais racionais, até a mais racional de todas as formas de existência – a Idéia plenamente autoconsciente – o próprio Deus... Mas Marx, seu mais famoso seguidor, interpretou essa ação como ação revolucionária, a única maneira para a matéria e o homem se desenvolverem. Assim, o impulso filosófico hegeliano de fazer uma análise científica da história tornou-se a ação revolucionária marxista de criar a história (MICELI, *op. cit.*, p. 96).

Marx foi, então, um materialista absoluto (enxergando a realidade última apenas na matéria), acreditando que todo processo ocorria através de um sistema dialético.

> Ele rejeitou completamente a idéia de que essas características do processo-no-mundo sugerissem que esse processo fosse a revelação teológica de um plano ou Idéia, dentro da experiência de uma Mente ou Espírito Absoluto. Ele sustentou que o comportamento do processo-no-mundo não sugeria que houvesse um plano ou propósito moral orientando o processo. Acima de tudo, os aspectos materiais e físicos não podiam ser reduzidos a um conteúdo consciente e ser considerados como mentais na sua essência. Pelo contrário, só podiam ser explicados na suposição de que a matéria em movimento, estendendo-se pelo espaço, e existindo em si e por si, independente de qualquer consciência mental ou reflexão acerca da própria matéria, era o que permeava o mundo fenomenal (FULLER, *op. cit. p. 371*).

É muito importante lembrar esse conceito, pois constitui a base para as idéias de Marx acerca da história e do futuro. Como apenas o material é fundamental, e todas as coisas (inclusive a mente) surgem do material, e o progresso só pode ocorrer por meio da transformação dialética, Marx chega facilmente à conclusão de que a reforma social (que diz respeito ao material) é a prioridade básica do homem e de que essa reforma só pode acontecer através da revolução (dialética). Como isso é tão diferente dos ensinos cristãos, onde o intangível é mais importante, onde Deus pode agir em nosso favor (e, de fato, o faz), e onde a reforma social é alcançada pela transformação, das trevas para luz, das almas das pessoas:

Ludwing Feuerbach

Feuerbach (falecido em 1872) foi um dos que moldaram as idéias de Marx sobre a religião. No livro *Essência do Cristianismo* (1841) reduziu o cristianismo à realização dos desejos do homem. Não há qualquer religião objetiva, nem qualquer Deus objetivo, nem qualquer Jesus Cristo objetivo.

Toda crença religiosa é subjetiva, projeção das necessidades e desejos mais íntimos do ser humano. É devido à sua sofrida existência que o homem sente a necessidade de inventar Deus.

> Em outras palavras, o predicado e o objeto da teologia são a imaginação humana, e os objetos religiosos, tais como vida eterna, bondade de Deus e coisas semelhantes, são projeções dos próprios desejos do homem. Caso o homem, apesar de sua fantasia, não tivesse desejos, não teria religião alguma, nem deus algum... Em resumo, a religião é o que verdadeiramente caracteriza o homem. Ela revela o sentido que o homem tem diante de suas imperfeições e o desejo de superá-las. Mas a religião não diz se o homem poderia ter cognições de qualquer coisa ou pessoa além de si mesmo (SCHWARZ, Hans. *The Search for God* (A procura de Deus). Minneapolis: Augsburg, 1975, p. 24, 25).

Com a publicação do livro *A Essência do Cristianismo,* Ludwing Feuerbach forneceu a Marx a chave de um humanismo materialista, humanista. Ao revelar que Deus era a criação "fictícia" da consciência enferma do homem, Feuerbach negou a realidade de Deus, de qualquer coisa transcendental, do espírito. Seu raciocício foi o de que Deus não criou o homem, mas que o homem criou Deus a partir de sua imaginação deformada. Portanto, só matéria, isto é a natureza e o homem existem. E o homem deve recuperar a sua própria glória ao conhecer e controlar a matéria, da qual ele mesmo é o supremo produto (MICELI, *op. cit.*, p. 96, 97).

Marx avançou além de Feuerbach. Em sua característica distinção entre "filósofos" que simplesmente observavam e "revolucionários" que agiam, Marx conclamava a uma revolução que conduzisse o homem a uma posição que não mais precisasse de religião. Não se satisfazia em esperar que o homem viesse a perder a necessidade de Deus. Estava pronto a, pessoalmente, lutar por isso. Marx, portanto, não tinha atitude passiva quando se tratava de religião. A participação ativa na destruição da religião e na promoção do ateísmo fazia parte de seu plano de alcançar a realização humana através do materialismo dialético (a matéria é a realidade última e a mudança ocorre através de um processo dialético).

Marx responsabilizou Feuerbach por ignorar o fato de que:

> a principal tarefa ainda está por fazer. A projeção e contradição da real situação humana requerem a remoção dos fatores que tornam necessária essa projeção. Segundo Marx, Feuerbach ainda era "piedoso" demais. Este não havia reconhecido que o "sentimento religioso" não é um fenômeno verdadeiramente antropológico que faça com que o homem seja verdadeiramente humano. É um *produto social* pertence a uma forma específica de sociedade.
>
> ...Assim, faz-se necessária a eliminação da religião como felicidade ilusória a fim de se conquistar a verdadeira felicidade. A exigência de abandonar a ilusão é a exigência de abandonar uma condição que requer ilusões. "A crítica da religião evolui, portanto, para a crítica da condição de sofrimento, cuja principal expressão é a religião." A religião é o ópio do povo e é instrumento que os capitalistas usam para animar a classe trabalhadora reprimida com a perspectiva de uma vida futura melhor. Marx, contudo, exige que a classe trabalhadora crie a sua felicidade aqui na terra, em vez de projetá-la para uma vida futura imaginária... Marx não se satisfaz com filósofos como Feuerbach, os quais se limitaram a

> interpretar o mundo de várias maneiras. A tarefa é mudar o mundo (SCHUWARZ, *op. cit.*, p. 25, 26).

Marx alterou o pensamento de Feuerbach, assim como fizera com o de Hegel. Ele encaixou as idéias de ambos em sua cosmovisão materialista básica. Com o reconhecimento e aceitação do materialismo dialético (que, conforme vimos, tinha raízes em Hegel e Feuerbach), Marx estava pronto para propor uma mudança radical e revolucionária na sociedade ao seu redor. Aos exploradores, aos trabalhadores, ao seu "proletariado", ele ofereceu o materialismo dialético como um arauto de esperança. Para as classes dominantes opressoras, para os "burgueses", o materialismo estava destinado a ser o instrumento de sua execução.

Contra a Religião

Visto que o materialismo dialético é a base de todo o sistema marxista, não é de se surpreender e, na verdade, é uma conseqüência lógica e necessária, que o marxismo seja completamente ateu. Não há lugar algum para Deus dentro do sistema de Marx.

Marx ansiava pelo dia quando os homens de todos os lugares reconhecessem como sendo o seu próprio o rosto que viam no espelho da religião.

> Isto é, caso um homem esteja buscando a realidade e venha a descobrir que a religião não passa de uma projeção de sua própria imaginação, ele se voltará para a realidade humana em vez de adorar o espelho que a reflete (GEISLER, Norman. *Philosophy of Religion* (Filosofia da Religião). Grand Rapids: Zondervan, 1974, p. 70).

William Sahakian resumiu com precisão a atitude de Marx frente à religião:

> Os marxistas rejeitam as doutrinas religiosas acerca dos valores espirituais, da alma, da imortalidade e Deus, asseverando que a religião é uma ilusão e que se deve condenar a felicidade ilusória sobre a qual a religião se baseia. "A religião é o símbolo da criatura oprimida, a alma de um mundo desalmado, da mesma forma como é o espírito de uma situação sem espírito. É o ópio do povo." Deus não cria o homem; antes, o homem cria uma religião nula com o seu Deus mítico. A religião funciona como uma força policial, como uma técnica burguesa de convencer as massas a não se revoltarem, ao lhes prometer, para depois da morte, uma existência melhor e mais feliz do que a existência que seus exploradores permitem que elas desfrutem durante sua vida na terra (SAHAKIAN, William S. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1968, p. 251).

Marx enxergou duas razões que levavam à eliminação da religião e à promoção do ateísmo: primeiro, o seu materialismo negava a existência do sobrenatural; e, segundo, a própria estrutura da religião organizada havia, no correr dos séculos, tolerado e apoiado a opressão do proletariado por parte da burguesia.

> Pela sua maneira de ver, o cristianismo tinha de ser arrancado pela raiz, não apenas porque o materialismo dialético negava a existência de qualquer outra

> coisa além de matéria em movimento e seus resultados, e, dessa forma, se opunha a todos os sistemas supranaturalísticos, tanto religiosos como filosóficos, mas também porque o cristianismo e, nesse aspecto, todas as religiões não apenas tinham tolerado, mas sancionado a organização social e econômica existentes na sociedade, a qual estava para ser derrubada (FULLER, *op. cit.*, p. 377).

Devemos deixar isto bem claro: a eliminação da religião é parte integrante do materialismo dialético de Marx.

Há quem tente fazer uma síntese do marxismo e do cristianismo. Os proponentes da "Teologia da Libertação", os quais atuam em diversas regiões da América do Sul, são exemplos dessa tentativa. Em geral, esses quase marxistas são motivados por uma grande dose de preocupação social. Percebem a desigualdade e o sofrimento no mundo e desejam fazer algo a respeito. Com demasiada freqüência, os marxistas são os únicos que parecem trabalhar para aliviar esse sofrimento.

Douglas Hyde, um ex-comunista britânico, é um exemplo de alguém que foi assim atraído para o comunismo. Após a Primeira Guerra Mundial ele se encontrava na Inglaterra, estudando para ser um missionário, quando foi conduzido ao comunismo. Ele se uniu pela primeira vez a uma célula comunista, patrocinada pelo partido, após ler um livro escrito por um quacre, o qual abraçou o comunismo e exaltou suas virtudes no livro *The Challenge of Bolshevism* (O Desafio do Bolchevismo). Hyde, ainda moço, descreve sua reação frente ao livro:

> Para os comunistas da minha geração, esse livro significou aquilo que os livros e palestras do Deão de Cantuária significam na atualidade. Aquele livro acalmou as minhas dúvidas a respeito do ateísmo militante do marxismo. Era como uma ponte, por meio da qual a pessoa com alguma crença religiosa poderia conscientemente passar para o campo da descrença.
>
> O autor defendia a idéia de que os comunistas haviam encontrado a resposta cristã para uma sociedade que tinha um sistema totalmente não-cristão e burguês. "Deixe os ateístas da Rússia empregarem uma linguagem blasfema: será que isso não passa do eco da blasfêmia que por tanto tempo está incorporada à ordem social que defendemos?"
>
> No comunismo, esse quacre sincero encontrou honestidade de propósitos, integridade intelectual, uma moralidade mais elevada e um sistema que prepararia o caminho para um cristianismo purificado e renascido. E, é claro, os comunistas usaram o livro o máximo que puderam.
>
> Era exatamente o que eu precisava na época. Resolveu a minha crise, esclareceu a minha posição e acelerou minha caminhada em direção ao comunismo. Foi o elo entre meu passado cristão e meu futuro ateísta. Agora eu já poderia ler, com "mente aberta", *A Transformação das Ciências do Sr. Dühring*, de Engels, o *ABC do Comunismo*, as obras de Lênin e de outros autores, as quais eu teria, anteriormente, rejeitado devido ao ateísmo nelas presente (HYDE, Douglas. *I Believed* (Eu Cri). Londres: William Heinemann, 1951, p. 22, 23).

Contudo, como Hyde veio a descobrir, *não é possível* ser, ao mesmo tempo, fiel ao marxismo ortodoxo e ao cristianismo ortodoxo. Rapidamente Hyde abandonou toda fé em Deus e, durante mais de duas décadas,

foi um ateísta militante tal como qualquer outro comunista, até que sua desilusão com o comunismo levou-o a Cristo. Repetindo, não é possível ser um marxista ortodoxo e um cristão ortodoxo. Até mesmo o teólogo liberal Hans Kung reconhece esse fato quando afirma:

> Mas é possível que, a esta altura, ouçamos a resposta dogmática: O marxismo é *obrigatoriamente ateísta.* Será isso verdade?
>
> É verdade para o *marxismo ortodoxo.* Para Marx e para os escritores marxistas clássicos, Engels, Lênin e Stálin – na vida pessoal, na cultura, no sistema e na prática que tinham – o ateísta era e continuava sendo de importância crucial, e estava, na sua essência, ligado à teoria que tinham acerca da sociedade e da história. Em sua maneira de pensar, a religião e a ciência eram dois métodos de entender a realidade, os quais se excluíam um ao outro (KUNG, Hans. *Does God Exist?* (Deus Existe?). Nova Iorque: Random House, 1978, 1980, p. 257).

O fato de o marxismo ortodoxo abraçar o cristianismo ortodoxo significa privar o marxismo de sua base: o materialismo dialético. O fato de o marxismo ortodoxo abraçar o cristianismo ortodoxo significa privar o cristianismo de sua fonte e sustento derradeiros, que são a divindade, a pessoa e a obra de Jesus Cristo. Marx via a questão da seguinte maneira:

> Para se alcançar a verdadeira felicidade das pessoas é preciso eliminar a felicidade religiosa ilusória. Isso implica o fim das condições que demandam tais ilusões. *O primeiro passo nesse sentido deve ser um ataque contra a religião. "A Crítica da religião é o prelúdio de toda crítica"* (PADOVER, *op. cit.*, p. 80).

O líder comunista soviético Nikolai Lênin mostrou que havia aprendido muito bem com seu mestre, Marx, quando o desprezo que nutria para com a religião e as pessoas religiosas produziu atrocidades impublicáveis contra milhares de pessoas inocentes, cuja única culpa era crerem em Deus. Lênin escreveu:

> Cada idéia religiosa, cada idéia de Deus, cada namorico com a idéia de deus é de uma vileza indizível... Qualquer pessoa que passa a criar um deus, ou que até mesmo tolere a idéia de que se crie um deus, está se rebaixando da pior maneira possível (LÊNIN, Nikolai. *Selected Works* (Obras Escolhidas). Londres: Lawrence and Wishart, 1939, v. 40, p. 675, 676).

Algumas pessoas têm apanhado vários aspectos do marxismo e criado o que elas mesmas chamam de marxismo cristão, socialismo cristão ou comunismo cristão.

> Um marxismo revisto poderia ser não ateísta caso fizesse distinção entre os aspectos dispensáveis e os indispensáveis. De modo que a crítica da religião já não é mais uma condição prévia para toda a crítica. Ao contrário dos autores ateístas clássicos, ela já não seria um elemento central do marxismo, mas secundário e aberto à modificação. Na verdade, hoje em dia é possível encontrar-se essa compreensão do marxismo – denunciada por Moscou como sendo "revisionista" – mesmo entre alguns partidos comunistas, entre teóricos do partido que sejam menos ortodoxos, e, inclusive, entre aquelas forças na Europa

> e na América do Sul que estão procurando uma aliança prática entre cristãos e marxistas. À semelhança de outros partidos eurocomunistas, o Partido Comunista Italiano rejeita não apenas a idéia de um estado católico, como também a de um ateísmo oficial soviético – pelo menos por uma questão de conquistar mais votos... (KÜNG, *op., cit., p. 257).*

É preciso, todavia, lembrar que esse não é o marxismo ortodoxo. O "socialista" cristão *deve* rejeitar aqueles aspectos do marxismo que são contrários à cosmovisão cristã.

> ...qualquer que seja a atitude de uma pessoa diante dessas questões, em qualquer circunstância ela só será levada a sério como cristã caso Cristo, e não Marx, seja para ela a autoridade final e decisiva em questões tais como luta de classes, emprego da força, terrorismo, paz, justiça, amor (ibid., p. 259).

Para que aqui não ocorra qualquer confusão a respeito, reafirmamos que o ateísmo constitui parte essencial do marxismo ortodoxo.

> Portanto, torna-se bem claro que exatamente por ser um humanismo, e que na proporção em que é um humanismo, o comunismo é obrigatoriamente um ateísmo. O ateísmo não é um acréscimo acidental ao humanismo comunista. É intrínseco e essencial tanto à teoria quanto à prática comunista. O ateísmo é tão inseparável de um comunismo vital quanto a alma o é de uma pessoa viva. O ateísmo é o outro lado da moeda do humanismo comunista (MICELI, *op. cit., p. 102).*

Na verdade, Douglas Hyde manifestou em sua autobiografia a crença de que as organizações comunistas que parecem ser compatíveis com o comunismo não são honestas. Ele afirma que, antes de 1931, o ateísmo aberto e declarado e o ódio contra as lideranças religiosas eram praticados no Partido Comunista Britânico, mas que houve, então, uma mudança no comportamento *em público*. Hyde declarou:

> Foi uma mudança total, mas bem falsa, pois não recuamos em nenhum dos pontos fundamentais; simplesmente pusemos alguns na geladeira e inventamos novas maneiras de apresentar os demais.
>
> Ainda hoje essa é a tática empregada, e, desde então, a técnica vem sendo desenvolvida a um ponto em que a propaganda pública dos comunistas jamais apresenta qualquer relação com os seus verdadeiros propósitos, os quais são expostos em seus livros de texto e ensinados discretamente nas classes de doutrinamento dos membros do partido.
>
> Na verdade, o comunismo se tornou uma fraude gigantesca, uma tentativa total e deliberada de enganar o público (HYDE, *op. cit.*, p. 57).

Quer o Partido Comunista Britânico seja ou não aquilo que Hyde descreve, a verdade é que ele o viu dessa maneira. Durante quase quinze anos foi um comunista britânico de destaque e editor de notícias do jornal comunista *Daily Worker* (O Trabalhador Diarista).

Hyde não terminou a vida sendo comunista. Ao contrário, no tocante livro *I Believed* (Eu Cri), ele descreve sua dinâmica conversão do comunismo para o cristianismo. Ele fala da desilusão cada vez maior com o comu-

nismo e do redespertar de sua consciência, o que aconteceu durante o período de alguns anos. Um dos pontos decisivos ocorreu quando percebeu que:

> Já não bastava dizer a mim mesmo que os fins justificam os meios. A partir do momento em que um marxista começa a fazer distinção entre o certo e o errado, entre o justo e o injusto, entre o bom e o mau, a pensar em termos de valores espirituais, o pior aconteceu no que se refere ao seu marxismo (ibid., p. 243).

Hyde apresenta a seqüência dos fatos de como ele e a esposa buscaram e de como finalmente aceitaram intelectualmente o cristianismo, antes de renascerem espiritualmente.

> Já havíamos chegado a aceitar os argumentos racionais em favor da existência de Deus, a perceber que sem Deus não apenas o catolicismo, mas o próprio universo deixava de ter sentido. Descobríramos, com uma certa dose de surpresa, que os grandes pensadores e filósofos da Igreja haviam produzido uma argumentação a favor da existência de Deus que era melhor do que a que Marx e Engels produziram a favor da sua não-existência.
>
> Ainda assim percebemos que isso não era suficiente. A fé significava a capacidade de *sentir* a existência do espiritual, de *conhecer* Deus e não apenas de conhecer *a respeito de Deus.* Os cristãos até mesmo diziam que o amavam, que falavam a ele e que ouviam-no falar. Isso estava fora de nossa experiência e, em momentos de depressão, temíamos que as coisas permanecessem desse jeito (ibid., p. 248).

Hyde e a esposa fizeram, cada um, a entrega pessoal de suas vidas a Jesus Cristo e descobriram a fé pela qual tanto haviam ansiado. Assim termina sua experiência:

> Perdi o meu comunismo porque descobri algo melhor. Não achei fácil começar a conhecer o meu novo Deus. E o amor de Deus nem mesmo então veio automaticamente. Assim como é preciso primeiramente vir a conhecer um homem ou uma mulher e o amor surge mais tarde como resultado de interesses em comum e de uma amizade pessoal, da mesma forma, vim a conhecer pouco a pouco esse amor. Mas uma coisa é certa: o meu Deus não me desapontou (ibid., p. 303).

Não estamos querendo dizer que todos os comunistas sejam desonestos, imorais e despojados de qualquer característica ou qualidade positiva. A maioria das pessoas são atraídas para o comunismo, primeiramente porque vêem no comunismo uma maneira de ajudar a minorar o sofrimento existente no mundo, ou, caso elas mesmas estejam sofrendo, como uma maneira de se ajudarem a si mesmas. Com o conhecimento que era fruto de sua vivência dentro do comunismo, Hyde descreveu em poucas palavras como é o típico convertido ao comunismo:

> Sem qualquer sombra de dúvida, a maioria tem abraçado o comunismo devido à bondade dentro de cada um. Essas pessoas chegam com idealismo, indignadas diante das terríveis condições sociais. O ponto fundamental é que elas, na maioria das vezes, abraçaram o cristianismo porque ninguém jamais lhes havia mos-

trado qualquer coisa melhor. O que lhes acontecia posteriormente, à medida que se convertiam em novos marxistas, formando o quadro duro como aço que o partido cria e prepara, era outro assunto. Eu gostaria de ter permanecido e de tê-los feito enxergar o que eu agora enxergo, eu gostaria de ter partilhado com eles as verdades que havia descoberto...

A vida é tão complexa para se entender, e também o são as motivações humanas, que eu diria que a grande maioria dos que abraçam o comunismo fazem-no porque, em primeiro lugar, estão procurando uma causa que preencherá o vazio pela descrença, ou, como foi o meu caso, porque têm uma crença não muito segura, a qual está deixando de satisfazê-los intelectual e espiritualmente (ibid., p. 274, 290).

A Perda do Indivíduo

Uma aceitação total das idéias de Marx de materialismo dialético e teorias de luta de classes conduz inexoravelmente à negação do valor do ser humano como indivíduo. A história e seu progresso rumo à perfeição constituem o deus marxista. Na luta pela sociedade sem classes, deve-se eliminar aqueles que estão no meio do caminho. O materialismo absoluto conduz a uma forma de totalitarismo prático. Conforme Thomas O. Kay adverte:

> Caso não haja Deus nem qualquer absoluto fora da existência da matéria, então não existe qualquer fonte de verdade eterna, permanente e absoluta, sobre a qual se possa basear um sistema objetivo de lei e ordem. Tudo se torna relativo ao tempo e ao local. O que é útil passa a ser o bem e a verdade. Em si mesma a matéria é incapaz de oferecer esse absoluto por estar em constante transformação.
>
> Visto que não existe alma alguma e visto que toda bondade e verdade são relativas ao tempo e ao espaço, conclui-se que não pode existir qualquer valor permanente atribuído ao homem como um indivíduo. Ele não possui qualquer valor em si mesmo. Isso torna o homem uma ferramenta do ambiente em que vive. Além do mais, leva-o a estar sujeito ao grupo. Num determinado momento o bem do grupo passa a dominar tudo. Dessa forma o indivíduo pode ser sacrificado para o bem do grupo.
>
> É a esta altura que logo se percebe a relação existente entre materialismo e totalitarismo. O totalitarismo baseia-se na pressuposição de que o indivíduo tem pouca ou nenhuma importância e de que se pode tornar sua vontade escrava da vontade de um outro indivíduo, de um grupo ou estado (KAY, *op. cit.*, p. 92).

Tal totalismo nega o valor e a liberdade do indivíduo e remove o cerne da mensagem do evangelho. Para Deus o indivíduo é tão importante que Deus enviou o Seu Filho unigênito para morrer pelos nossos pecados, para que numa base indivídual, sejamos reconciliados à comunhão com Deus. Marx procurou elevar o homem, mas seu sistema só serviu para rebaixar o indivíduo. Marx viu o mal em algum lugar fora, no mundo material, em algum lugar que não era o coração de agentes livres, morais e pessoais. Ao atacar o mal que via existir na sociedade que enfrentava a luta de classes, esperou erradicar o mal presente na humanidade. Ele e seus descendentes

filosóficos não conseguiram fazê-lo. O pecado não está no homem divorciar-se de seu potencial social; mas sim no homem alienado conscientemente de si mesmo e de Deus.

> O pecado é a auto-alienação do ser humano, não a projeção a partir de si mesmo de um Deus ilusório, conforme Feuerbach ensinara a Marx. A tentativa de se tornar Deus em si mesmo, por si mesmo, é a auto-alienação, uma alienação pessoal, subjetiva, infligida a si mesmo... O pecado corrompe e corrói o homem, o qual, por sua vez, corrompe e corrói as condições e relações humanas...
>
> O erro fundamental de Marx é identificar a alienação provocada pela propriedade privada, que, segundo ele, é a fonte de todas as alienações, com o pecado original; para ele o pecado é um mal econômico; requer um salvador econômico. A Igreja Católica ensina que o pecado é um mal espiritual, é um insulto feito pelo homem contra Deus; requer um salvador divino, visto que a criatura, com suas limitações, não pode expiar uma ofensa infinita cometida contra um Ser infinito. Mas também requer um salvador humano, caso a humanidade deva expiar a ofensa que ela própria cometeu contra Deus e contra o homem. O humanismo comunista crê que a redenção do homem é alcançada pelos sofrimentos do cordeiro sacrificial e salvador econômico, o proletáriado, cuja crucificação e ressurreição, por meio da rebelião, conduz todos os homens à emancipação do céu socialista... A verdade sobre este assunto é que, tal como a Igreja ensina, o homem se reconcilia com Deus, com seu semelhante e consigo mesmo através daquele que é ao mesmo tempo totalmente Homem e totalmente Deus... Os sofrimentos dos proletários são os sofrimentos de meras criaturas; os sofrimentos de Cristo "derrubam o muro de separação", que o pecado levantou (MICELI, *op. cit.*, p. 125, 126).

Como o leitor pode perceber, existe uma nítida distinção entre o alvo e os planos do marxismo, de um lado, e o alvo e os planos do cristianismo, de outro. O cristianismo também trabalha com vistas a uma sociedade transformada. Esse trabalho se desenvolve em duas áreas principais. O cristianismo reconhece que o pecado, dentro do homem, é uma ação perpetrada por agentes pessoais. Não é alguma espécie de subproduto repulsivo, fruto das dores de parto da sociedade. O cristianismo busca transformar aqueles agentes pessoais através do poder que o Senhor Jesus Cristo tem de transformar vidas. Então, uma vez que essa transformação pessoal e individual ocorra, o indivíduo redimido demonstra sua fé através de ações em que age a favor da igualdade social, econômica, política e religiosa entre os seus semelhantes.

> A profunda diferença entre a abordagem comunista e a abordagem cristã diante dos problemas da sociedade pode ser vista comparando-se a vida de Karl Marx com a de Lord Shaftesbury, um estadista britânico do século dezenove. Ao passo que Marx criticava a sociedade e estimulava as revoluções, Shaftesbury – um cristão evangélico – trabalhava, muitas vezes, às expensas de um grande sacrifício pessoal, pela melhoria das condições existentes (KAY, *op. cit.*, p. 19).

A verdadeira liberdade para a humanidade só é possível quando se

reconhece o valor do indivíduo e quando se removem as causas básicas da injustiça. Tal transformação não ocorre por meio de revolução violenta, à custa dos outros, nem se baseia numa filosofia que reconhece o valor do homem só como sendo um membro de uma sociedade sem classes.

> O humanismo comunista não liberta o homem; entrega o homem às suas próprias mãos, para fazer consigo mesmo o que queria; isso é escravidão. Pois, a partir do momento em que rejeita a Deus, o homem não tem lugar algum para onde ir além de se voltar para dentro de si mesmo, e aí reside a agonia do isolamento. Dessa forma, a revolta contra Deus é o prelúdio de toda servidão. Pois a essência da liberdade humana é que o homem seja capaz de transcender a si mesmo às coisas materiais da terra, e de escolher viver em companheirismo com Deus. Aliás, foi com o intuito de que o homem desfrutasse a liberdade que Deus oferece, a Liberdade Absoluta em Pessoa, fez o homem à sua imagem e semelhança. Ele o fez um pouco menor do que os anjos. Mas o humanismo comunista, ao deixar o homem à sua própria sorte, na verdade faz com que o homem se torne escravo do mundo material que está em baixo de seus pés. O humanismo comunista, ao afastar o homem de Deus, que é a fonte de toda liberdade, torna o homem algo menos do que homem (MICELI, *op. cit.*, p. 139).

Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Permanecei, pois, firmes e não vos submetais de novo a jugo de escravidão" (Gl 5:1).

Apêndice

Economia e Política Marxistas

Neste capítulo nosso objetivo foi analisar os aspectos religiosos e anti-religiosos do marxismo. Não tivemos o propósito de fazer um estudo abrangente do complicado sistema político e filosófico de Marx como um todo. A seguir apresentamos um breve resumo, acompanhado de uma breve crítica, dos princípios mais importantes do marxismo.

Nossa rápida descrição da teoria marxista apresentará seis tópicos político-econômicos que são parte integrante do sistema marxista e que, juntos, representam seu impulso básico. Esses cinco tópicos são: 1) materialismo dialético; 2) os quatro períodos da história humana; 3) "determinismo" econômico; 4) a luta de classes; 5) a revolução (com uma subseqüente ditadura temporária do proletariado); e 6) a "utopia" final, a sociedade sem classes.

1. Materialismo Dialético

Anteriormente analisamos o materialismo dialético, mencionando-o como o fundador do pensamento marxista. De fato, o materialismo dialético é a base da filosofia marxista. Para Marx, o materialismo dialético era a Realidade última. Como já pudemos ver, Marx desenvolveu o materialismo dialético a partir de Hegel (dialética) e de Feuerbach (materialismo).

O materialismo afirma que a realidade está fundamentada no materia-

lismo e que todo progresso dentro da realidade (história) acontece através de um processo de matérias em oposição, as quais se chocam e, então, formam uma nova síntese, que é progressivamente melhor do que qualquer uma de suas antecessoras.

Quando afirmamos que Marx era materialista, não estamos dizendo que ele negasse a existência relativa de algo metafísico, tal como a mente. No entanto, ele cria que qualquer coisa metafísica, como a mente, surgia do mundo material e dependia do mundo material para a sua existência. Seria dizer que a matéria produziu a mente, em vez de dizer que a mente produziu a matéria (ou, como afirmariam os cristãos, que o Deus Absoluto, sendo Espírito, produziu a matéria, a criação, a partir do nada).

> ...o *materialismo dialético*, isto é, a matéria em luta consigo mesma, provoca o progresso histórico. Essas duas palavras polissílabas representam um terrível chicote verbal nas mãos do marxista, mas são apenas a maneira de designar uma dentre as diversas explicações que existem da história (DeKOSTER, Lester. *Communism and Christian Faith* (Comunismo e Fé Cristã). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1956, p. 29).

2. Os quatro Períodos da História Humana

De modo bem simplista Marx dividiu toda a história humana em quatro períodos: o primitivo, o antigo, o feudal e o burguês (isto é, de classe média) ou moderno.[1] Ele achava que todas as culturas e sociedades que haviam existido até então podiam ser classificadas em um dos quatro períodos. O capitalismo, o "deus" econômico do período em que Marx residiu em Londres, era a força motivadora do período burguês. Mais adiante mencionaremos o quinto período, o da "sociedade sem classes", que, à época de Marx, era um sonho futuro.

3. Determinismo Econômico

O marxismo ensina que, em geral, as forças econômicas controlam toda a vida social do ser humano. Essa idéia é popularmente conhecida como a teoria marxista do "determinismo econômico". Às vezes, no entanto, essa expressão causa confusão, pois tende a dar a idéia de que o homem não tem vontade própria e de que não há possibilidade de ocorrer qualquer mudança que não tenha uma origem econômica. Kay resume a questão da seguinte maneira:

> Marx, então, conclui que essas forças econômicas, devido à dialética, determinam o curso de toda história humana (KAY, *op. cit.*, p. 16).

No entanto, tal afirmação pode dar uma idéia errônea do pensamento de Marx. O seu determinismo econômico não implicava uma predestinação

---

1 Veja KAY, Thomas O., *op. cit.*, p. 17.

absoluta. Exatamente porque cria que a economia podia ser influenciada por uma enérgica intervenção humana é que ele defendeu a revolução para obter rápidas mudanças.

> Os materialistas dialéticos criticam as doutrinas freqüentemente designadas como determinismo econômico, afirmando que elas são limitadas demais e que ensinam que a influência só ocorre num sentido (do plano econômico para as demais instituições), ao passo que eles sustentam que as influências ocorrem nos dois sentidos. Eles (com freqüência) se referem à sua própria teoria como materialismo histórico ou como o conceito materialista da história (RUNES, Dagobert D., ed. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Totowa: Littlefield, Adams, 1977, p. 87).

Na verdade, o "determinismo" econômico de Marx ocorreu durante cada um dos quatro períodos da história, mencionados acima, com a economia da época dirigindo todas as demais funções sociais. Era a intervenção deliberada dos homens, através da revolução, que provocava o fim de um período e o início do seguinte. Marx cria que era inexorável o fluxo da história através desse modelo de cinco etapas. Através da economia, a sociedade estava destinada a passar pelos quatro períodos e, finalmente, chegar ao quinto, o período da sociedade sem classes e da liberdade final. Os revolucionários de cada período deviam apressar o processo ao longo da história. Marx entendeu que era tarefa do proletariado comunista instigar a revolução, a qual iria acabar com o período da burguesia e iria conduzir à derradeira sociedade, à sociedade sem classes.

O determinismo econômico permeia toda a análise detalhada que Marx faz da economia. Sob esse título nós o encontramos analisando a "teoria do valor-trabalho", a qual afirma que o valor de um produto é determinado apenas pela quantidade de trabalho exigido para produzi-lo.

> ...só o trabalho, manual e mental, cria o valor; e, o que é mais especificamente a contribuição de Marx para a teoria, só o trabalho *socialmente necessário* cria o *valor real*. O fato de que no sistema capitalista emprega-se o trabalhador para produzir luxos supérfluos muito antes de se atender a todas as necessidades significa para Marx que o capitalismo não é a melhor forma de uso seletivo da força operária de uma nação (DeKOSTER, *op. cit.*, p. 16).

O "demônio" marxista da "mais-valia" também deve ser tratado neste tópico. A "mais-valia" constitui o obstáculo insuperável que torna impossível a convivência pacífica entre empregador e empregado.

> O Lucro, que é a força propulsora do capitalismo, surge apenas da *mais-valia*, que é pagar ao trabalhador *menos* do que o valor que seu trabalho cria. (ibid., p. 20).

Quando Marx fala de determinismo econômico, esboça todo o seu ponto de vista sobre a história humana. Ele trata de "modos de produção",

"questões pertinentes à propriedade privada", "salários justos", etc. (Para um aprofundamento na questão do determinismo econômico, queira ver a bibliografia, especialmente a obra de August Thalheimer *Introduction to Dialectical Materialism: The Marxist World-View* (Introdução ao Materialismo Dialético: a Cosmovisão Marxista). Nova Iorque: Covici, Friede, 1936).

4. A Luta de Classes

Aceitar o materialismo dialético de Marx implica aceitar a sua noção de história, a qual revela o seu determinismo econômico. A aceitação da pressuposição do determinismo econômico leva à conclusão de que a única maneira de se conseguir transformar a sociedade é através da luta de classes. Para Marx, a história é um registro da luta contínua (dialética) entre diferentes classes. Essa idéia ele apresenta no *Manifesto Comunista.* Depois do preâmbulo, o *Manifesto Comunista* principia com as seguintes palavras: "A história de toda sociedade até aqui existente é a história da luta de classes" (LASKI, Harold J., ed. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels.* Rio de Janeiro: Zahar Editores (1967).

Para Marx, essa luta de classe sempre tem existido e sempre tem estado presente em cada sociedade. Marx, contudo, defende que essa luta não ocorrerá na sociedade sem classes. Quando as condições dialéticas forem favoráveis e quando a classe explorada não mais puder suportar, a luta explodirá em revolução, abrindo caminho para o período seguinte. A derradeira luta de classes se dará entre o proletariado (classe trabalhadora) e a burguesia (classe comerciante).

> ...a atual luta de classes na sociedade capitalista seria a última e, de longe, a maior de todas. O proletariado (classe trabalhadora) seria a antítese dos capitalistas burgueses (classe média ou comerciante) e, no final, provocaria a queda da sociedade capitalista e o estabelecimento de uma nova sociedade, baseada em novos métodos de produção (KAY, *op. cit.*, p. 17).

5. Revolução

Conforme já mencionamos Marx via a revolução desencadeada pela classe trabalhadora como sendo a ponte que ligaria dois períodos da história. Tal revolução é necessária e vital ao progresso da sociedade rumo ao estágio final, ao estado comunista economicamente orientado da sociedade sem classes.

> Embora Marx sustentasse que o resultado inevitável da história era o surgimento da sociedade comunista, ele achava que, devido aos grandes problemas neste último período, havia um papel que o homem podia desempenhar para ajudar o curso da história (ibid., p. 17).

O Manifesto Comunista foi o manual de Marx para a liderança da revolução que estava por vir. Ele e Engels mencionaram nessa obra os

planos que idealizaram para derrubar o capitalismo e para chegar ao período final da história, à sociedade sem classes. Como ocorre com outros tópicos do marxismo, observe que o conceito de revolução é uma conseqüência *necessária* do materialismo dialético de Marx. A revolução é uma *necessidade lógica.*

Marx reconheceu que depois dessa revolução final nem todas as pessoas (isto é, os burgueses) dariam boas vindas à sociedade sem classes. Além disso, todo sistema capitalista, com seus métodos de produção, teria de ser desfeito e reconstruído para se adaptar à sociedade sem classes. Durante esse "breve" intervalo seria necessário ter uma ditadura do proletariado. Isso era visto como uma dificuldade temporária e necessária que todos os proletários aceitariam de bom grado devido ao trabalho vital que a ditadura realizaria para desenvolver a última sociedade, a sociedade sem classes.

6. A Sociedade Sem Classes

O quinto e último período da história social humana seria a sociedade sem classes, a "utopia" marxista, o "céu" de Marx. Nessa sociedade ideal e sem classes, duramente conquistada através de milhares de anos de lutas de classes, revoluções e ditaduras temporárias, não mais haveria lutas de classes. Sem lutas de classes, o paraíso não teria fim.

A sociedade comunista seria a sociedade sem classe. (Deve-se lembrar que o que, hoje em dia, costuma-se chamar de "países comunistas" são países que ainda não chegaram a essa sociedade sem classes. Ainda se encontram debaixo da ditadura "temporária" do proletariado.) O objetivo da sociedade comunista é abolir a propriedade privada, a "sufocante" unidade familiar, o engano da religião e todas as demais instituições "capitalistas". Não haverá necessidade de governo nem de lei. A lei natural do materialismo dialético terá alcançado seu objetivo, ao produzir a sociedade perfeita.

> O que iria acontecer com a própria história, a qual era movida pelas energias liberadas pela luta de classes? No sentido estrito da palavra, a história deixaria de existir. Sem dúvida, o tempo iria passar, mas as únicas mudanças econômicas que ocorreriam na sociedade seriam aquelas que conduziriam a uma produção cada vez maior, cada vez mais lazer para todos, e, assim, com a dialética, a história como é conhecida hoje em dia seria transformada em tranquilidade e paz universal. A lei econômica seria, no dizer de Marx: "Cada um produzindo de acordo com suas capacidades, e cada um recebendo de acordo com suas necessidades." O milênio seria, no devido tempo, trazido à terra. O mal, que é fruto da luta de classes, seria destruído. O desenvolvimento da ciência daria ao homem um controle cada vez maior sobre as catástrofes da natureza. A arte e a cultura poderiam florescer. Um céu temporal teria chegado à terra (DeKOSTER, *op. cit., p. 34).*

Esse é o último dos seis principais tópicos do marxismo.

Uma Crítica Geral

Em vez de analisarmos isoladamente cada um dos tópicos do marxismo, apresentaremos aqui uma crítica geral do sistema. Instamos o leitor a ter uma visão crítica e abrangente do marxismo através de uma pesquisa nas obras citadas na bibliografia, especialmente *The Christian Answer to Communism* (A Resposta Cristã ao Comunismo), de William O. Kay, e *Communism and Christian Faith* (Comunismo e Fé Cristã), de Lester DeKoster.

De um ponto de vista cristão, o pior defeito do marxismo é sua ampla base anti-supranaturalista. Não se pode aceitar, ao mesmo tempo, o materialismo dialético clássico e total e o cristianismo ortodoxo.

A teoria econômica de Marx é simplista e, dessa forma, inadequada, incapaz de diagnosticar corretamente os males econômicos contemporâneos, ou de prever acertadamente a respeito do futuro da economia. Marx enfatiza exageradamente o papel dos fatores econômicos no curso da história.

Também é inadequada a sua visão da história e de como ela avança. As divisões da história são artificiais e, à vista do entendimento contemporâneo da história, já não se pode sustentar, em hipótese alguma, essas divisões.

O marxismo ortodoxo ignora o fato de que alguma mudança acontece sem luta e de que, freqüentemente, quando a mudança acontece como resultado de uma luta, o resultado não é toda uma economia sendo completamente aniquilada e substituída.

O marxismo ortodoxo não tem qualquer diretriz que determine um limite para a duração da ditadura "temporária" do proletariado após a revolução final. Será que não existem russos que acham que uma ditadura "temporária" que cobre todo o período de suas existências seja a mesma coisa que uma ditadura "permanente"?

O marxismo ortodoxo também pressupõe que o homem é basicamente bom. O marxismo considera o mal como um produto de uma sociedade enferma. Cure a sociedade (ou mate-a e substitua-a por uma nova) e o mal desaparecerá. A história humana e a Palavra de Deus, a Bíblia, ensinam algo diferente.

Por último, o marxismo ignora a maior liberdade humana que existe: a liberdade pessoal. A liberdade econômica não é a mais importante de todas as liberdades. Deus deu liberdade pessoal aos homens, a liberdade de escolher o seu próprio destino. Essa liberdade pessoal tem sido reconhecida e destacada naquelas sociedades que são democráticas nos aspectos político e religioso.

> Marx também sustentava que era a sociedade que determinava a consciência do homem, em vez de o homem determinar a consciência da sociedade. Mas o que é a sociedade sem o indivíduo? Marx nos forneceu uma base lógica que, na verdade, é inexistente (KAY, *op. cit.*, p. 19).

Concluiremos esta breve análise da teoria marxista com duas citações que parecem ser críticas oportunas a um sistema poderoso que, no entanto, é inadequado para satisfazer as necessidades humanas. Citaremos primeiramente um comunista contemporâneo que se classifica a si mesmo como um marxista "não ortodoxo". Esta é a análise que faz do marxismo clássico:

> A teoria ortodoxa pouco faz para explicar a dinâmica complexa do comportamento e personalidade humanos. O materialismo histórico, a teoria ortodoxa da história e da mudança social, concentra nossa atenção em bem poucas necessidades, transforma a produção num amuleto, e ignora um número muito grande de aspectos da vida capitalista cotidiana. Procura contradições fundamentais onde não há nenhuma. Ignora a dinâmica complexa de como as sociedades mantêm a estabilidade, e também de como a revolução acontece.
>
> O marxismo ortodoxo, que ainda prevalece e que está enraizado em quase toda atividade organizacional socialista, não reconhece, de modo suficiente, a multiplicidade de grupos e questões que estão no centro da transformação social. Aspectos econômicos excluem continuamente preocupações de natureza mais social e cultural; questões relativas à propriedade de bens excluem outras preocupações mais complexas, relativas a sexo, raça e autoridade. Apega-se aos assim chamados pontos fundamentais e, ao fazê-lo, deixa-se de ter uma visão completa e geral do quadro. O marxista ortodoxo contemporâneo vê a realidade através de um elenco de conceitos insuficientes. A plena realidade fica obscurecida. Os fatos são forçados a se conformar à teoria, em vez do inverso. Perde-se de vista a pessoa como sujeito/objeto da história (ALBERT, Michael e HAHNEL, Robin. *UnOrthodox Marxism* (Marxismo Não-Ortodoxo). Boston: South End, 1978, p. 6).

Por fim, citamos Douglas Hyde, pessoa perspicaz que, durante anos, foi líder e editor dos comunistas:

> As pessoas atraídas para o comunismo têm aceito sem a devida ponderação que o homem que pode enxergar e denunciar os males de um sistema social está também, por tal razão, qualificado para aprensentar o esquema de um sistema melhor e, no devido tempo, administrá-lo. A experiência revela que não existe base para tal pressuposição. Pois é bem normal que um mal ataque outro. O fato de um ser atacado pelo outro não faz com que o atacado ou o atacante seja menos mal.
>
> O comunista pode ter capacidade de apontar o que vai mal na nossa sociedade, mas somente o cristão tem condições de expor o que vai bem (HYDE, *op. cit.*, p. 300).

Bibliografia Ampliada sobre Marxismo

ALBERT, Michael & HAHNEL, Robin. *UnOrthodox Marxism* (Marxismo Não Ortodoxo). Boston: South End, 1978.

ANDREWS' William G., ed. *European Political Institutions* (Instituições Políticas Européias). Princeton: D. Van Nostrand, 1962, 1966.

ANGELES, Peter A. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia).

Nova Iorque: Harper and Row, 1981.
AVEY, Albert E. *Handbook in the History of Philosophy* (Manual da História da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1954, 1961.
BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã.* São Paulo: Vida Nova, 1983.
CARLEBACH, Julius. *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism:* (Karl Marx e a Crítica Radical ao Judaísmo). Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
CORDUAN, Winfried. "Transcendentalism: Hegel" (Transcendentalismo: Hegel). In: GEISLER, Norman, ed. *Biblical Errancy* (Errância Bíblica). Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 81-104.
DEAN, Thomas. *Post-Theistic Thinking* (Pensamento Pós-Teísta). Filadélfia: Temple University, 1975.
DeKOSTER, Lester. *Communism and Christian Faith* (Comunismo e Fé Cristã). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1956.
DUPRE, Louis. *The Philosophical Foundations of Marxism* (Os Fundamentos Filosóficos do Marxismo). Nova Iorque: Harcourt, Brace and World, 1966.
EDWARDS, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (A Enciclopédia da Filosofia). Nova Iorque: Macmillan, 1967.
ENCYCLOPAEDIA Britannica III, Macropaedia (Enciclopédia Britânica – Terceira Parte: Macropédia). Chicago: William Benton, 1978, v. 15.
FLEW, Antony. *A Dictionary of Philosophy* (Um Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: St. Martin, 1982.
FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1955.
GEISLER, Norman. Philosophy of Religion (Filosofia da Religião). Grand Rapids, Zondervan, 1974.
HYDE, Douglas. *I Believed* (Eu Cri). Londres: William Heinemann, 1951.
JOAD, C. E. M. *Guide to Philosophy* (Manual de Filosofia). Londres: Victor Gollancz, 1955.
KAMENKA, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism* (As Bases Éticas do Marxismo). Londres: Routlege and Kegan Paul, 1962, 1972.
KAY, Thomas O. *The Christian Answer to Communism* (A Resposta Cristã ao Comunismo) Grand Rapids; Zondervan, 1961.
KOREN, Henry J. *Marx and the Authentic Man* (Marx e o Homem Autêntico). Pittsburgh: Duquesne University, 1967.
KUNG, Hans. *Does God Exist?* (Deus Existe?). Nova Iorque: Random House, 1980.
LASKI, Harold J. ed. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels.* Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
LEE, Francis Nigel.*Communist Eschatology* (Escatologia Comunista). Nutley: Craig, 1974.
LÊNIN, Nikolai. *Selected Works* (Obras Escolhidas). Londres: Lawrence and Wisehart, 1939. v. 40.
McFADDEN, Charles J. *The Philosophy of Communism* (A Filosofia do Comunismo). Nova Iorque: Benziger Bros., 1963.

McLELLAN, David. *Marxism after Marx* (O Marxismo depois de Marx). Boston: Houghton Mifflin, 1979.

MARSDEN, George & ROBERTS, Frank. *A Christian View of History?* (Uma Perspectiva Cristã da História?) Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1975.

MARX, Karl. *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Phylosophy* (Karl Marx: Selecionados Escolhidos sobre Sociologia e Filosofia Social). Trad. em inglês por T. B. Bottomore. Nova Iorque: Mc Graw-Hill, 1956.

_____ Karl Marx: Early Writings (Karl Marx: Primeiros Escritos). Trad. em inglês por T. B. Bottomore. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1963.

MICELI, Vincent P. *The Gods of Atheism* (Os Deuses do Ateísmo). New Rochelle: Arlington House, 1971.

MONTGOMERY, John Warwick. *The Shape of the Past* (A Forma do Passado). Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975.

_____ *Where is History Going?* (Para Onde Vai a História?). Minneapolis: Bethany Fellowship, 1969.

MUELLER, Gustav. E. "The Hegel Legend of Thesis-Antithesis- Synthesis" (A Lenda Hegeliana de "Tese-Antítese-Síntese"). In: *Journal of the History of Ideas* (Revista da História das Idéias), jun. 1958, p. 411-441.

NIEBUHR, Reinhold. *Marx and Engels on Religion* (Marx e Engels acerca da Religião). Nova Iorque; Schocken, 1964.

NORTH, Gary. *Marx's Religions of Revolution* (Marx e a sua Religião da Revolução). Nutley: Craig, 1968.

PADOVER, Saul K. *Karl Marx: An Intimate Biography* (Karl Marx: Uma Biografia Íntima). Nova Iorque: New American Library, 1978, 1980 (edição condensada).

PARSONS, Howard L. *Humanism and Marx's Thought* (Humanismo e o Pensamento de Marx). Springfield: Charles C. Thomas, 1971.

PAYNE, Robert. *The Unknown Karl Marx* (O Karl Marx Desconhecido). Nova Iorque: New Yorque University, 1971.

RUNES, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia) Totowa: Littlefield, Adams, 1977.

_____ *Philosophy for Everyman* (Filosofia para Todos). T. otowa:

Littlefield, Adams, 1974.

SAHAKIAN, William S. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1968.

_____ & SAHAKIAN, Mabel Lewis. *Ideas of the Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos). Nova Iorque: Harper and Row, 1966.

SCHWARZ, Hans. *The Search for God* (A procura de Deus). Minneapolis: Augsburg, 1975.

STUMPF, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (De Sócrates a Sartre: Uma História da Filosofia). Nova Iorque: McGraw-

Hill, 1966.

_____ *Philosophy: History and Problems* ((Filosofia: História e Problemas). 2 ed. (título novo). Nova Iorque: McGraw-Hill, 1966.

TAYLOR, A. J. P. *Karl Marx/Friedrich Engels: The Communist Manifesto* (Karl Marx e Friedrich Engels: O Manifesto Comunista). Nova Iorque: Penguin, 1967.

THALMEIMER, August. *Introduction to Dialectical Materialism: The Marxist World-View.* (Introdução ao Materialismo Dialético: A Cosmovisão Marxista). Nova Iorque: Covici, Friede, 1936.

TITUS, Harold H. *Living Issues in Philosophy* (Temas Atuais em Filosofia). Nova Iorque: American Book, 1964.

TRUEBLOOD, D. Elton. *Philosophy of Religion* (Filosofia da Religião). Grand Rapids: Baker, 1957.

TUCKER, Robert C. *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Filosofia e Mito em Karl Marx). Cambridge: Cambridge University, 1972.

YOUNG, Warren C. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Análise Cristã da Filosofia). Grand Rapids, Baker, 1954.

Capítulo 3

Humanismo Secular

Uma das filosofias mais desenvolvidas, mais desafiadoras e mais patentemente não cristãs é, hoje em dia, *o humanismo secular*. Tal filosofia é representada e defendida por um grupo de cientistas e filósofos de destaque, os quais se encontram na vanguarda do pensamento científico e filosófico. O humanismo secular promove suas próprias reuniões, tem o seu próprio "clero" de porta-vozes, o seu próprio "credo", denominado *O Manifesto Humanista*, e seus próprios objetivos, para os quais deseja que toda humanidade trabalhe. Devido à sua cosmovisão coesa e à forte ameaça que representa para o cristianismo bíblico, neste livro é preciso examiná-lo e oferecer-lhe resposta.

Em primeiro lugar, vamos examinar algumas idéias populares do que o humanismo pode representar. Em si mesma a palavra *humanismo* não significa, automaticamente, algo contra ou a favor de Deus, que é o sentido que muitos têm, com bastante freqüência, tentado sustentar. Historicamente, durante a época da Renascença, essa palavra enfatizava a importância do homem, não às custas de se excluir Deus, mas apenas com uma reduzida ênfase em Deus.

Algumas vezes define-se humanismo como o estudo do valor e dignidade do homem na medida em que ele recebe de Deus esse valor. Na qualidade de cristãos, devemos ter o cuidado de não fazer uma acusação infundada a respeito do emprego em geral da palavra humanismo e, então, tentar refutar essa falsa acusação. Na verdade, isso é o que alguns escritores humanistas seculares fazem quando, injustamente, traçam uma caricatura do cristianismo e, então tentam destroçá-lo.

Elaboraremos uma definição funcional de humanismo secular, baseando-a no antigo filósofo grego Protágoras, o qual afirmou: "O homem é a medida de todas as coisas." Hoje em dia esse ponto de vista sustenta que o homem é o padrão final pelo qual avalia-se e julga-se toda a vida. Dessa forma, os valores, a lei, a justiça, o bem, o belo, e o certo e o errado terão todos de ser julgados de acordo com regras elaboradas pelos homens, as quais não levam Deus nem a Bíblia em conta. Identificamos essa posição com o humanismo secular (não teísta), em contraste com a expressão

humanismo, que é ambígua e mais abrangente.

O humanismo secular é uma coleção de idéias que se encontram unidas num sistema coerente. Devido a isso, muitas idéias humanistas podem influenciar inúmeras e diferentes disciplinas, tais como o existencialismo e o comunismo, e a estas podem se adaptar. Assim, ainda que possamos oferecer uma definição genérica de humanismo, teremos o cuidado de reconhecer que há uma certa medida de autonomia dentro do sistema, e nossa definição poderá ser modificada conforme necessário. Peter Angeles, na obra *Dictionary of Philosophy*, assim define o humanismo filosófico:

> Uma filosofia que (a) considera o indivíduo racional como o valor supremo; (b) considera que o indíviduo é a fonte última de valor; e (c) dedica-se à promoção do desenvolvimento criativo e moral do indivíduo, de um modo significativo e racional, sem dar atenção a idéias acerca do sobrenatural (ANGELES, Peter. *Dictionary of Phylosophy* (Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: Harper & Row, 1981, p. 116).

Como teístas racionais e cristãos evangélicos, nosso questionamento do humanismo secular se prende à negação do sobrenatural, especialmente por evitar qualquer idéia sobre Deus. Neste capítulo examinaremos, a partir da literatura humanista secular, as principais idéias do humanismo secular e ofereceremos respostas cristãs às suas afirmações de maior alcance. Ao definirmos o humanismo secular, como cristãos, percebemos a necessidade de avaliá-lo. A rejeição de Deus, da Bíblia e do evangelho de Jesus Cristo nos leva a defender o evangelho através de um debate aberto, de avaliação e de refutação desses princípios. O apoio a essa idéia significa a negação do coração do cristianismo. (No capítulo sobre ateísmo, o leitor poderá analisar mais detidamente os argumentos contra a existência de Deus.)

Perspectiva Histórica

É possível identificar as raízes do humanismo secular contemporâneo com a ênfase renovada no homem, durante a Renascença. Esse reavivamento do conhecimento clássico e a ênfase no homem não excluem Deus como o Criador do homem, mas concentram a atenção longe dele à medida que o homem obteve grandes avanços por si mesmo.

Posteriormente Deus foi sendo deixado de lado a ponto de não mais ser visto como alguém que trabalhou pessoalmente na criação e como Pai da humanidade, e não muito depois o deísmo se tornou proeminente. O deísmo afirmava crer em Deus, mas num Deus que não estava envolvido nos negócios dos homens. Logo o deísmo cedeu lugar ao naturalismo, uma cosmovisão que enxotou Deus completamente de cena.

É possível seguir as pegadas do humanismo secular desde a Renascença até o presente. O humanismo entrou no século dezenove através do filósofo francês Comte, que estava comprometido com a secularização da ciência, e através do utilitarismo britânico, via deísmo inglês. Isso serve como

um cenário para o naturalismo e o pragmatismo do século vinte. Através de homens como Schiller e, especialmente, Dewey, os atuais princípios do humanismo secular começaram a tomar forma.

Hoje em dia, esse sistema autônomo de idéias exerce influência em todos os aspectos de nossas vidas. Suas pressuposições e dogmas continuam a ser adotados por um número cada vez maior de pessoas e, como conseqüência, tanto na Europa como nos Estados Unidos existem inúmeras organizações humanistas seculares, algumas das quais têm estado ativas já por um bom tempo. No movimento humanista secular, duas organizações proeminentes, *The American Humanist Association* (Associação Humanista Americana) e *The British Humanist Association* (Associação Humanista Britânica), estão na dianteira. Uma outra organização de orientação secular é *Aspen Institute for Humanistic Studies* (Instituto Aspen de Estudos Humanistas; veja *The Aspen Idea* (A Idéia Aspen), escrito por Sidney Hyman Nornman: University of Oklahoma, 1975). O Instituto busca motivar a reflexão e a ação em questões culturais que afetem o homem e a sociedade. Dedicado a oferecer uma abordagem humanista secular e baseado nessa mesma abordagem, procura soluções para os problemas locais, nacionais e internacionais. Uma outra organização é o *Sex Information and Education Council* (Concílio de Informação e Educação Sexual; veja o livro *The Siecus Circle: A Humanist Revolution* (O Círculo Siecus: Uma Revolução Humanista), por Claire Chambers; Belmont: Western Islands, 1977). O *Sex Information and Education Council* possui uma posição e uma prática humanistas. *The Humanist* (O Humanista), uma publicação bimestral, é, nos Estados Unidos, um dos periódicos que mais se destaca na divulgação da doutrina humanista secular.

O Primeiro Manifesto Humanista

Ao contrário de alguns dos movimentos seculares quase religiosos que analisamos neste livro, o humanismo secular é um movimento bem organizado com crenças, propósitos e pressuposições esquematizados e coerentes. Em relação à maioria dos demais movimentos da atualidade, o humanismo secular forma uma unidade organizada, de que participam inúmeras pessoas.

Em 1933 humanistas seculares, reunidos por crenças, idéias e sonhos semelhantes, redigiram um manifesto, o qual tornou-se o credo do humanismo secular. O filósofo Paul Kurtz, um dos que participaram dessa redação, explica o contexto do *Primeiro Manifesto Humanista:*

> No século vinte a consciência humanista tem evoluído a passos rápidos; contudo, ela tem de superar poderosas forças anti-humanistas que procuram destruí-la.
>
> Em 1933, nos Estados Unidos, um grupo de trinta e quatro humanistas liberais se reuniu e enunciou os princípios filosóficos e religiosos que lhes pareciam fundamentais. Redigiram o *Primeiro Manifesto Humanista*, que, para a sua época, constituiu um documento radical. Preocupava-se em exprimir uma posi-

> ção genérica, de natureza religiosa e filosófica, que rejeitasse posições ortodoxas e dogmáticas e fornecesse sentido e orientação, unidade e propósito à vida. Estava dedicada à razão, à ciência e à democracia (KURTZ, Paul, ed. *Humanist Manifesto I and II* (O Primeiro e o Segundo Manifestos Humanistas). Bufallo: Prometheus, 1973, p. 3).

O *Primeiro Manifesto Humanista* refletia o otimismo geral do período imediatamente posterior à Primeira Guerra Mundial. Os homens estavam convencidos de que com muita capacidade, haviam vencido na guerra o maior mal imaginável, e de que agora se tornava possível o aperfeiçoamento futuro da humanidade. Os homens haviam provado que poderiam triunfar sobre o mal.

Em resumo, o *Primeiro Manifesto Humanista* tratava de quinze tópicos, ou convicções, do humanismo secular. Asseverava que o universo existia por si mesmo, não tendo sido criado; que o homem é resultado de um processo natural contínuo; que a mente é uma projeção do corpo e nada mais; que o homem é modelado por sua cultura; que não existe o sobrenatural; que o homem tem superado a religião e também qualquer idéia acerca de Deus; que o propósito do homem é o desenvolvimento de sua própria personalidade, a qual deixa de existir por ocasião da morte; que o homem continuará a se desenvolver até o ponto em que irá olhar para dentro de si mesmo e para o mundo natural em busca de soluções para todos os seus problemas; que se deve modificar todas instituições e/ou religiões que, de alguma forma, impedem esse "desenvolvimento humano"; que o socialismo é a forma ideal de economia; e que toda a humanidade merece participar dos frutos de se seguir os princípios acima mencionados.

A conclusão do *Primeiro Manifesto Humanista* reflete, de modo bem claro, os objetivos anti-supranaturalistas, otimistas e egocêntricos de seus signatários:

> Embora consideremos que as formas e idéias religiosas de nossos pais não são mais adequadas, a busca pela vida feliz ainda é a tarefa central da humanidade. Finalmente o homem está adquirindo consciência de que ele sozinho é responsável pela construção do mundo de seus sonhos, que ele tem, dentro de si mesmo, a capacidade de fazê-lo. Deve dedicar sua inteligência e vontade à consecução dessa tarefa (KURTZ, *op. cit.*, p. 10).

O Segundo Manifesto Humanista

A Segunda Guerra Mundial e Adolph Hitler constituíram, de modo bem insensível, a negação do otimismo absoluto dos humanistas seculares que haviam assinado o *Manifesto* de 1933. Não apenas a Primeira Guerra Mundial havia deixado de aniquilar o mal, mas o mal havia erguido sua terrível cabeça, de um modo muito mais poderoso, por meio das atrocidades nazistas perpetradas durante a Segunda Grande Guerra. Tendo rejeitado o sobrenatural e um Juiz superior em favor da bondade e perfectibilidade básicas do ser humano, os humanistas seculares decidiram modificar suas declarações anteriores. A necessidade de um novo *Manifesto* foi expli-

cada por Paul Kurtz e Edwin H. Wilson, que participaram da redação deste novo documento:

> Já faz quarenta anos desde o aparecimento do *Primeiro Manifesto Humanista* (1933). Acontecimentos ocorridos desde então fazem aquela declaração parecer por demais otimista. O nazismo revelou a profunda capacidade para a brutalidade de que a humanidade é capaz. Outros regimes totalitários têm suprimido os direitos humanos sem acabar com a pobreza. Algumas vezes a ciência tem causado males, assim como bens. As últimas décadas têm demonstrado que, em nome da paz, pode-se fazer guerras desumanas. O surgimento de estados policiais, mesmo em sociedades democráticas, a disseminada espionagem entre os países, e outros abusos de poder por parte de elites militares, políticas e industriais, e a perpetuação do racismo renitente, tudo isso apresenta uma perspectiva social difícil e diferente. Em várias sociedades, o fato de mulheres e diversas minorias reivindicarem direitos iguais desafia nossa geração de um modo marcante.
>
> No entanto, ao nos aproximarmos do século vinte e um, requer-se uma visão afirmativa e esperançosa. A fé, proporcional ao progresso do conhecimento, também é necessária. Ao ter que escolher entre desespero e esperança, os humanistas respondem, neste *Segundo Manifesto Humanista*, com uma palavra positiva para tempos de incerteza.
>
> Como em 1933, os humanistas ainda crêem que o teísmo tradicional, especialmente a fé no Deus que ouve as orações, Deus que se acredita que ame as pessoas e delas cuide, que ouça e compreenda suas orações, e que seja capaz de fazer algo a respeito, é uma fé não comprovada e fora de moda. Os sistemas que propoēm a salvação, baseados em meras palavras, ainda parecem ser prejudiciais, distraindo as pessoas com esperanças falsas de um céu na vida futura. As pessoas de bom senso procuram outros meios de sobrevivência.
>
> Os signatários do *Segundo Manifesto Humanista* rejeitam a idéia de que estejam apresentando um credo obrigatório; suas opiniões individuais poderiam ser expressas de inúmeras e variadas maneiras. Esse documento, no entanto, oferece uma visão numa época que necessita de orientação. É uma análise social que se esforça por alcançar o consenso. Devem-se desenvolver novas proposições que venham a tomar o lugar desta, mas, no momento, nossa convicção é que o humanismo oferece uma alternativa que pode atender às necessidades atuais e guiar a humanidade rumo ao futuro (ibid., p. 13).

O novo *Manifesto*, publicado em 1973, tem um ímpeto muito mais agressivo do que o primeiro. Não mais satisfeitos em deixar que a humanidade basicamente boa evolua naturalmente rumo ao seu apogeu, os humanistas seculares têm, agora, uma disposição quase que fanática de ajudar a atingir essa transformação o mais rápido possível, opondo-se ao mal dos poucos homens maus. A introdução às resoluções do segundo manifesto declara:

> Para sobreviver, a humanidade requer medidas ousadas e corajosas. Necessitamos ampliar os usos do método científico, e não renunciar a eles, a fim de amalgamar a razão com a compaixão, no intuito de construir valores morais e sociais edificantes. Confrontados por inúmeros futuros possíveis, devemos decidir por qual lutar. O objetivo supremo deve ser o pleno aproveitamento do potencial de

crescimento existente em cada personalidade humana – não para beneficiar uns poucos favorecidos, mas toda a humanidade. As necessidades e os anseios humanos só serão satisfeitos caso todos participem e haja medidas globais.

Um enfoque humanista dará vazão à criatividade de cada ser humano e fornecerá a visão e a coragem para trabalharmos juntos. Este enfoque enfatiza o papel que os seres humanos podem desempenhar em suas respectivas esferas de ação. As décadas vindouras reclamam por homens e mulheres, dedicados e lúcidos, capazes de coordenar a vontade, a inteligência e os esforços de cooperação com vistas à construção de um futuro desejável. O humanista pode fornecer o propósito e a inspiração que tantos procuram; pode dar sentido e significado pessoal à vida humana (ibid., p. 14, 15).

O humanismo é a nova religião, o novo Deus que dá sentido à vida de uma maneira como a antiga religião jamais conseguiu. É essa intromissão nas questões a respeito de Deus que o cristão tem que encarar e responder.

O Credo Humanista Secular

O sistema de crenças dos humanistas seculares encontra-se claramente expresso no *Segundo Manifesto Humanista.* É bem fácil apenas perceber aquilo a que os humanistas têm se dedicado e aquilo que desejam que aceitemos, em lugar de nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo. A fim de entender os postulados humanistas, e deles tratar, num espaço tão pequeno, optamos por reproduzir cada resolução do *Segundo Manifesto* e, em seguida, apresentar comentários de uma perspectiva evangélica. Essas resoluções encontram-se nas páginas 13 a 24 do livro já mencionado, *Humanist Manifesto I and II,* que foi editado por Paul Kurtz. Não temos a intenção de, aqui, apresentar um exame exaustivo e uma refutação completa do humanismo secular, mas de familiarizar o leitor com o pensamento humanista e dar-lhe uma perspectiva cristã sobre o assunto. Uma vez que grande parte do *Segundo Manifesto* se ocupa em negar a existência de Deus e do sobrenatural, sugerimos ao leitor que, quanto a esse tópico, veja o capítulo sobre ateísmo e a seção da bibliografia que apresenta livros cristãos a respeito do tema. Aqui não entraremos em muitos detalhes sobre a questão.

Um estudo do *Segundo Manifesto* revela que pode-se classificar suas dezessete proposições em seis grupos. Apresentá-las-emos dentro dos seguintes grupos: Religião, Filosofia, Humanidade, Sociedade, Governo Mundial e Ciência.

Religião

Religião é o tema das duas primeiras resoluções. Citamos uma parte da primeira resolução e toda a segunda resolução:

> Primeiro: ...Cremos, no entanto, que as tradicionais religiões dogmáticas ou autoritárias que colocam a revelação, Deus, os rituais ou as doutrinas acima das necessidades e experiências humanas prestam um desserviço à espécie humana. Qualquer relato acerca da natureza deve passar pelos testes da demonstração

científica; segundo nosso juízo, os dogmas e mitos das relações tradicionais não passam por tais testes. Mesmo neste período mais recente da história humana, certos fatos elementares, baseados no uso crítico do raciocínio científico, têm que ser recolocados. Não há provas suficientes para se crer na existência de algo sobrenatural; essa é uma questão ou sem sentido ou irrelevante para a sobrevivência e a realização dos seres humanos como um todo. Sendo não teístas, principiamos pelos seres humanos, não por Deus; pela natureza, não pela divindade. É possível que a natureza seja, na verdade, mais vasta e mais profunda do que atualmente sabemos; quaisquer novas descobertas, todavia, nada farão senão ampliar nosso conhecimento acerca do natural...

Não podemos, porém, descobrir qualquer propósito ou providência divinos para a espécie humana. Embora haja muita coisa que desconheçamos, os seres humanos são responsáveis por aquilo que somos ou viermos a ser. Nenhuma divindade irá nos salvar; temos que nos salvar a nós mesmos.

Segundo: As promessas religiosas, ou a salvação imortal, ou o medo da condenação eterna são coisas ilusórias e prejudiciais. Distraem os humanos das preocupações atuais, da realização pessoal e da correção das injustiças sociais. A ciência moderna rejeita conceitos como "o espírito motor da história" ou "a alma separável do corpo". Antes, a ciência afirma que a espécie humana emerge de forças evolutivas naturais. Não há indícios confiáveis de que a vida continue a existir após a morte do corpo. Continuamos a existir através de nossos descendentes e pela maneira como nossas vidas influenciaram outras pessoas em nossas culturas.

Certamente as religiões tradicionais não são o único obstáculo ao progresso humano. Outras ideologias também impedem o desenvolvimento do homem. Algumas formas de doutrinas políticas, por exemplo, funcionam tal como uma religião, refletindo os piores aspectos da ortodoxia e autoritarismo, especialmente quando sacrificam indivíduos no altar de promessas utópicas. Pontos de vista puramente econômicos e políticos, quer capitalistas ou comunistas, freqüentemente funcionam como dogma religioso e ideológico. Ainda que, sem dúvida alguma, os seres humanos necessitem de objetivos econômicos e políticos, também necessitam de valores criativos pelos quais estejam vivendo.

A cosmovisão humanista, conforme se pode ver por esses dois primeiros princípios, encontra-se diametralmente oposta ao cristianismo. Enquanto que os humanistas principiam e terminam com o homem, a Bíblia principia e termina com Deus. Foi Deus quem esteve no princípio (Gn 1:1; Jo 1:1-3), e não a natureza impessoal, que se cria a si mesma e da qual o homem evoluiu gradualmente. A Bíblia ensina de um modo consistente que é deste Deus infinito que o mundo finito depende para existir. A idéia de que a matéria primitiva e desprovida de inteligência possa produzir inteligência humana presume que o efeito é maior do que sua causa, o que contraria o bom-senso. Atribuir a inteligência humana a uma inteligência superior, a cuja imagem o ser humano foi feito, a qual sustenta a própria vida do ser humano e do mundo, é algo razoável e bíblico. Quando o apóstolo Paulo argumentou com os filósofos gregos de sua época, testemunhou a respeito desse Deus sustentador:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da

> terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais... Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração (At 17:24-28).

O fato de os humanistas, em duas simples proposições, se desfazerem irrefletidamente de toda filosofia religiosa e de todos os indícios a favor da existência de Deus não resolve a questão da existência de Deus. Como evangélicos, cremos que nossa capacidade de raciocínio foi-nos dada por Deus, à imagem de quem fomos criados, e que o uso responsável de nossa capacidade de raciocínio, para compreender o mundo ao nosso redor, pode nos levar a provas cabais da existência de Deus. O filósofo cristão Richard Purtill assim se expressou a respeito:

> ... se começarmos a fazer perguntas básicas acerca do universo e se acompanharmos o desenvolvimento lógico do raciocínio, então chegaremos à crença em Deus; se examinarmos os indícios da história e da experiência humana, seremos levados a reconhecer que a única explicação satisfatória dos indícios nos aponta para o cristianismo. Esses cristãos reconhecem que ainda existem uma distância entre a aceitação intelectual e a consagração a um modo de vida cristão, mas crêem que a razão não se opõe a tal consagração nem é irrelevante para ela – ao contrário, a razão é a melhor base para a consagração (PURTILL, Richard. *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith* (Os Argumentos de C. S. Lewis a Favor da Fé Cristã). São Francisco: Harper and Row, 1981, p. 12, 13).

Neste livro, o capítulo sobre o ateísmo trata desse assunto com mais detalhes. Também indicamos ao leitor outras obras de nossa autoria: *Provas Históricas da Fé Cristã, O Fator Ressurreição e Mais que um Carpinteiro* de Josh McDowell. Cremos que Deus tem dado indícios suficientes quanto à sua existência e ao propósito que tem, neste mundo, para o homem.

O filósofo francês Pascal expôs a questão de modo bem objetivo:

> As provas a favor da existência de Deus e de seu poder são mais do que suficientes, mas há aqueles que insistem em que não têm qualquer necessidade dele (PASCAL, Blaise. *Pense's No. 430* (Pensamento nº 430). Trad. para inglês por H. F. Stewart. Nova Iorque: Random House, s. d.).

Quando o *Segundo Manifesto* afirma que não consegue enxergar qualquer desígnio, propósito ou providência para a espécie humana, desvaloriza o homem, pondo-o num nível inferior ao nível em que Deus o coloca na qualidade de sua mais destacada criação. Os humanistas dão a impressão de terem uma apreciação pelo ser humano maior do que qualquer outra coisa. Na realidade, conforme o *Segundo Manifesto* revela, o humanista remove todo o valor que a humanidade possui. A menos que o nosso valor esteja enraizado e baseado em algo objetivo e fora de nós mesmos, temos

valor apenas para nós mesmos e jamais poderemos nos sobrepor à temporariedade de nossas próprias breves existências. O Deus do cristianismo está fora de nosso universo finito e transitório, e seu amor por nós nos dá um valor que transcende não apenas a nós mesmos, mas também nosso universo finito.

O *Segundo Manifesto Humanista* declara que devemos nos salvar a nós mesmos. Embora creiamos que essa seja uma afirmação um tanto quanto sarcástica, visto que os humanistas não crêem que o homem necessite de se salvar de coisa alguma, ainda assim precisamos comentar essa afirmação. Cremos que, para um indivíduo, não é possível salvar-se a si mesmo em todas as circunstâncias. Aliás, verificando-se a definição bíblica de salvação, essa é uma operação levada a efeito devido à *incapacidade* do indivíduo de ajudar-se a si mesmo. Embora, por exemplo, pudéssemos aceitar que um homem poderia "salvar-se a si mesmo" de cair, depois de um escorregão, por apoiar-se num corrimão, nem sempre isso é possível. Imagine uma pessoa no meio de um grande lago. Caiu do barco e não tem esperanças de conseguir voltar a ele, pois está muito longe. Já faz duas horas que está ali naquela água enregelante. Já não consegue continuar flutuando. A temperatura do corpo cai rapidamente. Está começando a delirar. Será que ela receberia apoio e ajuda de verdade ao ouvir a advertência de um espectador para que "se salvasse a si mesmo"? É claro que não. Sem intervenção *externa*, ela irá morrer. A condição espiritual (moral) do homem é tal que ele já não tem condições de "salvar-se a si mesmo". Ele necessita de intervenção *externa*. Os cristãos crêem que a intervenção vem da parte de Deus. Só ele é capaz de salvar o homem.

Se, de fato, existe um Deus, e se, de fato, o homem se encontra numa condição de queda devido ao seu pecado (ofensa) deliberado contra Deus, então ele tem que se voltar para Deus para ter salvação. Para empregar uma outra ilustração da vida humana, se alguém bate em outro, não poderá corrigir a situação dizendo: "Fulano não está mais furioso comigo por ter batido nele, porque eu me perdoei." Não é assim. Fulano é que foi ofendido, e ele é o único que pode estender o perdão ao seu agressor. Esse é o quadro bíblico do pecador e da salvação. Éfesios 2:8-10 nos lembra que:

> Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas.

Contrariamente às declarações humanistas, o cristianismo reconhece o verdadeiro valor e dignidade do homem, enquanto que o humanismo secular considera toda dignidade humana como sendo subjetiva e dependente do próprio homem. Sobre isso Francis Schaeffer comenta:

> Estou convencido de que uma das maiores fraquezas na pregação evangélica nestes últimos anos é que perdemos de vista o fato bíblico de que o homem é

maravilhoso. Temos percebido o humanismo não bíblico que nos cerca e, para resistir a isso em nossa ênfase na condição perdida em que o homem se encontra, temos tido a tendência de reduzir o ser humano a zero. Sem dúvida, o homem está perdido, mas isso não significa que ele seja nada. *Devemos* resistir ao humanismo, mas reduzir o homem a zero não é a maneira certa nem a melhor maneira para resistir...

Em resumo, o homem não é, portanto, a engrenagem de uma máquina; não é um personagem de peça teatral; ele pode, de fato, influenciar a história. Do ponto de vista bíblico, *o homem está perdido, mas é grande* (SHAEFFER, Francis. *Death in the City* (Morte na Cidade). Downwrs Grove: Inter-Varsity, 1969, p. 80, 81).

O humanismo secular rejeita a idéia de vida depois da morte, dogmaticamente assegurando que é impossível provar tal idéia. Pelo contrário, a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos é um ato histórico, verificável por meio de testes históricos geralmente aceitos. Sua ressurreição se torna o selo e a esperança de cada cristão. Além dos livros anteriormente citados, em que já temos escrito a respeito, citamos aqui Michael Green:

> Os indícios apontam inconfundivelmente para o fato de que, no terceiro dia, Jesus ressuscitou. Essa foi a conclusão a que chegou o lorde Darling, ex-supremo magistrado da Inglaterra. Durante um jantar de que participava, a conversa se encaminhou para a verdade do cristianismo e, particularmente, para um determinado livro que tratava da ressurreição. Com as mãos diante de si, unidas pelas pontas dos dedos, assumindo uma atitude judicial, e falando com uma ênfase moderada e serena, que causava uma extraordinária impressão, afirmou: "Como cristãos, somos chamados a depositar bastante confiança, por exemplo, nos ensinos e nos milagres de Jesus. Caso fôssemos aceitar o que todos dizem, quanto a mim eu deveria ser um cético. O ponto central do problema de Jesus ser ou não aquilo que afirmou ser, com toda certeza depende da veracidade ou não da ressurreição. Não somos simplesmente instados a ter fé nesse supremo acontecimento. A favor da ressurreição como sendo uma verdade autêntica existem provas tão surpreendentes, positivas e negativas, e circunstanciais, que nenhum júri inteligente deixaria de dar o veredito de que a história da ressurreição é verídica (GREEN, Michael. *Man Alive* (O homem em seu Vigor). Downers Grove: Inter-Versaty, 1968, p. 53, 54).

Filosofia

No *Segundo Manifesto* encontramos em seguida uma outra divisão principal, a qual abrange as proposições de números três e quatro e que dizem respeito principalmente à área filosófica.

> Terceiro: Declaramos que os valores morais se originam da experiência humana. A ética é *autônoma e situacional*, não requerendo qualquer aprovação teológica ou ideológica. A ética se baseia na necessidade e interesse humanos. A vida humana tem sentido porque criamos e desenvolvemos nossos futuros. A felicidade e a satisfação, de modo criativo, das necessidades e desejos humanos, indivi-

dualmente e numa cooperação agradável para todos, são tópicos constantes do humanismo. Nós nos esforçamos por ter uma vida agradável aqui e agora. O objetivo é alcançar o enriquecimento do íntimo, apesar das forças degradantes da vulgarização, comercialização, burocratização e desumanização.

Quarto: A razão e a inteligência são os instrumentos mais eficazes que a humanidade possui. Não há substituto algum: nem a fé nem a compaixão bastam em si mesmas. O uso, sob controle, dos métodos científicos, os quais têm, desde a Renascença, transformado as ciências naturais e sociais, deve ser ainda mais ampliado na solução dos problemas humanos. Mas a razão deve estar em equilíbrio com a humanidade, pois nenhum grupo tem o monopólio da sabedoria ou das virtudes. Nem existe qualquer garantia de que todos os problemas possam ser respondidos. Mas a mente arguta, permeada por uma preocupação de cuidar das necessidades humanas, é o melhor método que a humanidade possui pra resolver problemas. A razão, de um lado, e a solidariedade e a compreensão, de outro, devem estar em equilíbrio, e a pessoa humana deve se realizar na sua totalidade. Dessa forma, não estamos advogando o uso do conhecimento científico sem levar em conta as emoções, ou em oposição a elas, pois cremos que se devem desenvolver a sensibilidade e o amor. À medida que a ciência faz avançar as fronteiras do conhecido, a sensação de deslumbramento constantemente se renova, e a arte, a poesia e a música descobrem os seus lugares, junto com a religião e a ética.

Esses dois princípios do humanismo secular dizem respeito à filosofia, ou à maneira como se vê o mundo. Especificamente, dizem respeito primeiramente à ética e, em seguida à razão. Mais uma vez, desenvolvendo-se a partir da pressuposição humanista secular da autonomia e auto-suficiência do homem, essas duas preocupações humanistas se exaurem completamente dentro do contexto humano.

Os humanistas estão certos ao afirmarem que sua ética (moral) é situacional. Uma vez que tal ética se baseia no indivíduo, é necessariamente uma ética que gira em torno do homem e é subjetiva. Não possui qualquer base ou fundamento objetivo. Aparentemente, dá a impressão de promover a idéia da importância e poder do homem.

No entanto, um exame mais cuidadoso revelará problemas com esse ponto de vista. Caso a experiência humana determine os valores morais, não existe qualquer base objetiva para dizer que algo seja certo ou errado. Não existe coisa alguma que seja intrinsicamente boa ou intrinsicamente má. Se algo é bom ou não depende do contexto do indivíduo ou do grupo de indivíduos que pensem de modo semelhante — a sociedade. Com base nisso, será que poderíamos condenar a sociedade da Alemanha nazista por ter considerado sem qualquer valor a vida judaica? Será que teríamos o direito de chamar tal sociedade de má? E como ficamos caso a felicidade de uma sociedade seja devorar os seus inimigos, em vez de convencê-los a se renderem?

Pelo fato de o humanismo não oferecer qualquer sistema de valores absolutos, a humanidade não tem qualquer sistema absoluto do que seja certo ou errado. Nesse caso, porque devo aceitar o sistema de valores do grupo (sociedade) de homens que redigiu e assinou o *Segundo Manifesto*?

Que razões eles podem me apresentar para me levar a aceitar a asseveração ética dogmática que fazem de que a "vulgarização, comercialização, burocratização e desumanização" são "degradantes"? E se eu acreditar que é *bom* promover a vulgarização, comercialização, burocratização e desumanização?

O cristianismo afirma que existem o bem absoluto e o mal absoluto. Nossos valores morais são determinados pela natureza e atributos de nosso Criador, Deus. Ele é o padrão absoluto, pelo qual tudo o mais é julgado. A Alemanha de Hitler estava errada porque o nosso Deus declarou que toda vida humana é sagrada e de igual valor, seja a vida de um judeu, de um alemão, de um feto ou de um velho senil, aleijado e de cama.

O quarto artigo trata do papel da razão na determinação do futuro do homem. Cremos que o principal defeito desse ponto de vista acerca da razão, isto é, da idéia de que a razão é capaz de dirigir todo o desenvolvimento humano, é que o humanista não tem motivos válidos para aceitar a sua própria razão.

Caso a humanidade seja, de fato, produto de um prolongado desenvolvimento evolutivo a partir de formas mais simples de vida, tendo na matéria impessoal a sua origem primeira, como uma pessoa pode, hoje, saber que seu raciocínio é lógico e coerente? Será que a matéria impessoal é causa suficiente para a mente (razão) pessoal? E mesmo que a Natureza, que não raciocina, chegasse a produzir um ser pessoal que tivesse conhecimento de si mesmo, como esse ser auto-consciente poderia saber que seu processo é racional, isto é, que é lógico?

O cristão não aceita que a razão surja a partir de dentro do homem, na qualidade de mecanismo biológico. O cristão crê que Deus criou a razão humana e a modelou à sua imagem. A razão humana é capaz de entender o mundo em que vive porque alguém de fora deste mundo equipou o homem com a necessária capacidade crítica.

Embora a ciência e a tecnologia, manipuladas pela razão humana, tenham feito avanços surpreendentes na solução de problemas, elas não responderam às indagações últimas acerca da vida. Talvez, algum dia, consigam responder a "como" a vida funciona. Jamais conseguirão responder ao "por quê" da vida. É Os Guiness quem comenta:

Caso a evolução seja boa, então deve-se permitir que ela continue a ocorrer e o próprio processo de mudança se torna algo absoluto. Esse ponto de vista pode ser encontrado na obra *Evolutionary Ethics* (Ética Evolucionária), de Julian Huxley, ou nos escritos de Teilhard de Chardin. Mas num número cada vez maior de áreas, a ciência está chegando ao ponto de conseguir "resultados destrutivos", e é um fracasso a tentativa de se usar a evolução como base para a ética e moral. Caso se aceite o progresso evolucionista como um axioma, então a tendência de convergência ("unanimização" social e evolucionista) se torna um valor, conforme sugere Teilhard de Chardin. Mas isso se choca contra o valor da individualidade e pode ser empregado em apoio ao totalitarismo. Bertrand Russell foi um exemplo típico de uma crescente maioria que reconhece que a ciência deve ser apenas neutra e que ela não se manifesta diretamente acerca das

escolhas morais (GUINESS, Os. *The Dust of Death* (A Poeira da Morte). Downers Grove: Inter-Varsity, 1973, p. 15, 16).

Humanidade

A quinta e sexta pressuposições do *Manifesto* tratam da natureza do homem, da humanidade. Esse é um dos aspectos mais populares do humanismo secular, o qual é, em si mesmo, uma forma da palavra "humano" (ou "homem") e, assim, enfatiza constantemente o lugar da humanidade em sua filosofia.

Quinto: A grande importância e dignidade do indivíduo constituem um valor importantíssimo para o humanismo. Deve-se incentivar os indivíduos a empregarem seus talentos criativos e a concretizarem seus desejos. Rejeitamos todos os códigos religiosos, ideológicos ou morais que denigrem o indivíduo, suprimem a liberdade, entorpecem o intelecto, desumanizam a personalidade. Cremos na máxima autonomia individual em harmonia com responsabilidade social. Embora a ciência possa explicar as causas do comportamento, são reais as possibilidades de ***liberdade individual de escolha*** as quais devem ser aumentadas.

Sexto: Na área da sexualidade, cremos que atitudes intolerantes, freqüentemente cultivadas por religiões ortodoxas e culturas puritanas, reprimem indevidamente a conduta sexual. Deve-se reconhecer o direito ao controle da natalidade, ao aborto e ao divórcio. Embora não aprovemos formas de expressão sexual que explorem ou denigram a pessoa humana, por outro lado também não desejamos proibir, quer por leis quer por sanção social, o comportamento sexual entre adultos que agem por vontade própria. Não se deve considerar que as diversas variedades de manifestação sexual sejam "más" em si mesmas. Sem incentivar a permissividade irrefletida ou a promiscuidade descontrolada, uma sociedade civilizada deve ser *tolerante.* Contanto que não prejudiquem outras pessoas e não as forcem a agir de modo igual, os indivíduos devem ter permissão para exprimir suas tendências sexuais e ter o estilo de vida que desejam ter. Queremos cultivar o desenvolvimento de uma atitude responsável para com a sexualidade, na qual os seres humanos não são explorados como objetos sexuais, e na qual incentiva-se a profundidade, a sensibilidade, o respeito e a honestidade dos realcionamentos interpessoais. A educação moral de crianças e adultos é um importante caminho para a criação de uma consciência e para o desenvolvimento de uma maturidade sexual.

A posição humanista secular, de valores morais relativos, é quase um ponto de partida para se criticar os princípios humanistas. Sem uma ética absoluta, por que deveríamos aceitar o juízo moral do humanista, de que o indivíduo tem grande valor e merece ser tratado com dignidade por ser o que é? O marxista, por exemplo, argumenta que o indivíduo só tem valor como membro da sociedade. É permissível, aliás, é necessário usar o indivíduo em favor da sociedade. Por que o marxista não está certo? Como o humanista pode se intrometer no grande valor e dignidade individuais do marxista, dizendo-lhe que o seu ponto de vista sobre a humanidade está errado?

A expressão "responsabilidade social" é vazia, visto que cada socieda-

de difere naquilo que considera comportamento responsável. A regra da sociedade pode mudar a qualquer momento.

Além do mais, será que existem provas objetivas em favor desse otimismo cego acerca da capacidade humana de tomar conta de seu próprio desenvolvimento e realização? Os Guiness assinala que muitos não pensam assim:

> Está ocorrendo uma incessante erosão da idéia que o homem faz de si mesmo. O fato de que o homem tem feito tantas descobertas científicas significativas aponta incisivamente para a significância do homem, mas, por outro lado, o conteúdo dessas mesmas descobertas científicas ressalta sua insignificância. O homem sente-se um anãozinho diante da amplitude do espaço e um ser de breve existência diante de amplitude do tempo. Os humanistas estão presos a um estranho dilema. Caso afirmem a grandeza do homem, fazem-no apenas às custas de ignorar suas aberrações. Caso levem a sério as aberrações humanas, têm de encontrar uma saída para o dilema levantado, quer culpando Deus pela situação (e com quanta freqüência aqueles que com mais ímpeto declaram a não-existência de Deus têm uma tendência perversa de questionar sua bondade!), quer reduzindo o homem à condição de insignificância onde as suas aberrações já não são mais um problema. Durante a Segunda Guerra Mundial, alguém ouviu Einstein, atormentado pela crescente monstruosidade perpetrada pelo homem contra o próprio homem, murmurar para si mesmo: "Não importa, esta é uma pequena estrela." Ele resolveu o dilema da violência e do mal presentes no homem, mas só ao custo de solapar a significância do homem. Uma das mais importantes características das pessoas da atualidade é o elevado grau de insatisfação quanto aos pontos de vista que têm de si mesmas. Cresce a oposição ao determinismo, não porque o determinismo nada explique, mas porque explica demais. O homem se sente cada vez mais apertado. Arthur Koestler ataca o determinismo chamando-o de "rato morto"; Vicktor Frankl chama-o de "niilismo moderno"; e Norman Chomsky faz uma comparação entre essa idéia sobre o homem e a idéia antigamente defendida de a terra ser plana.
>
> *The Difference of Man and the Difference It Makes* (A Diferença do Homem e a Diferença que Isso Faz), de Mortimer Adler, é um livro que investiga essa questão em profundidade e é escrupulosamente objetivo em sua ampla análise. Ele adverte que, caso o homem continue sem reconhecer a diferença fundamental entre a natureza dele mesmo e a natureza do mundo dos animais e das máquinas, então a idéia que faz de si mesmo, em termos do seu dilema moral ou de seu ser metafísico, deve mudar irreparavelmente. Qualquer coisa que sobre dos conceitos contemporâneos de moralidade e identidade será reduzida ao nível do ilusório, e serão profundas as implicações para os indivíduos e para a civilização (ibid., p. 16, 17).

O *Segundo Manifesto Humanista* faz uma afirmação contraditória sobre a sexualidade humana. Embora esteja à frente na defesa dos direitos sexuais do indivíduo, a declaração também faz, de modo contraditório, afirmações morais universais a respeito de algumas formas de manifestação sexual. Que direito os humanistas signatários desse *Manifesto* têm de dizer que não aprovam "formas de expressão sexual que explorem ou denigram a pessoa humana" nem "a permissividade irrefletida ou a promiscuidade

descontrolada"? E se um indivíduo *gostar* desse tipo de comportamento sexual? Caso os humanistas respondessem que tal comportamento nega os direitos de outras partes, deveríamos indagar qual o direito que os humanistas têm de dizer que os direitos daqueles outros devem ter precedência sobre os direitos pessoais desse indivíduo.

Em resumo, sem um padrão absoluto pelo qual as atitudes de alguém sejam determinadas, é impossível para tal pessoa sair-se bem na defesa da adoção universal de sua própria ética subjetiva. E possível que os humanistas seculares tenham decidido entre si que determinadas formas de comportamento sexual são "erradas", mas eles não têm o direito de impor suas idéias a quem quer que delas discorde.

Como cristãos, cremos que Deus é a fonte de nosso sistema ético. Pelo fato de ele ordenar que tenhamos respeito e amor pelos outros, é, por essa razão, errado aceitar formas de expressão sexual que explorem ou denigram a pessoa humana. Uma ética sexual cristã deve fundamentar-se no caráter divino, revelado ao homem.

A Bíblia também discorda enfaticamente de qualquer ato que implique tirar a vida humana, mesmo que esse assassinato se apresente sob o disfarce de uma palavra vazia, como "aborto". Será que o aborto não explora nem denigre a criança não nascida, que é a sua vítima?

Sociedade

Os artigos sete a onze do *Segundo Manifesto Humanista* tratam do ponto de vista e das esperanças humanistas seculares a respeito da sociedade. Esses artigos abordam política, sociologia e economia.

> Sétimo: Para acentuar sua liberdade e dignidade, o indivíduo deve, em todas as sociedades, experimentar toda uma gama de liberdades civis. Isso inclui liberdade de expressão e de imprensa, democracia política, o direito legal de se opor à política governamental, processos judiciais justos, liberdade religiosa, de associação, artística, científica e cultural. Também inclui o reconhecimento ao direito do indivíduo de morrer com dignidade, eutanásia, e o direito ao suicídio. Opomo-nos à invasão cada vez maior da privacidade, quaisquer que sejam os meios, tanto nas sociedades totalitárias como nas democráticas. Desejamos ver protegidos, ampliados e implementados os princípios de liberdade humana que evoluíram a partir da Magna Carta inglesa até a Declaração de Direitos da constituição americana, os Direitos do Homem da constituição francesa e a Declaração Universal dos Direitos do Homem.
>
> Oitavo: Estamos comprometidos com uma sociedade aberta e democrática. Devemos ampliar a democracia participativa, no verdadeiro sentido da palavra, às áreas da economia, educação, família, trabalho e associações voluntárias. Deve-se descentralizar a tomada de decisão de modo a incluir o envolvimento do maior número de pessoas de todos os níveis – social, político e econômico. Todas as pessoas devem ter voz no desenvolvimento dos valores e objetivos que determinam suas vidas. As instituições devem ser receptivas aos desejos e necessidades que as pessoas demonstram. As condições de trabalho, educação, envolvimento social e lazer devem ser humanizadas. Deve-se modificar ou erradificar as forças alienantes, e deve-se manter as estruturas burocráticas num nível mínimo.

As pessoas são mais importantes do que decálogos, regras, determinações ou regulamentos.

Nono: É imperativo que haja separação entre igreja e estado, e entre ideologia e estado. O estado deve incentivar total liberdade para os diferentes valores morais, políticos, religiosos e sociais existentes na sociedade. Não deve favorecer, por meio do dinheiro dos impostos, qualquer grupo religioso em particular, nem deve esposar uma determinada ideologia e agir, por essa razão, como um instrumento de propaganda ou de opressão, especialmente contra os dissidentes.

Dez: As sociedades humanas devem avaliar os sistemas econômicos não por sua retórica ou ideologia, mas por contribuírem ou não para o aumento do bem-estar econômico de todos os indivíduos e grupos, para a diminuição da pobreza e da miséria, para o aumento geral da satisfação humana, e para o aprimoramento da qualidade de vida. Em conseqüência disso, a porta está aberta para outros sistemas econômicos. Necessitamos democratizar a economia e julgá-la pela capacidade de atender às necessidades humanas, avaliando os resultados em termos do bem comum.

Onze: Deve-se promover o princípio da igualdade moral através da eliminação de toda discriminação baseada na raça, religião, sexo, idade ou nacionalidade. Isso significa igualdade de oportunidade e reconhecimento de talentos e méritos. Deve-se incentivar os indivíduos a contribuírem para a melhoria de sua própria situação. Se incapazes, então a sociedade deve proporcionar os meios para a satisfação das necessidades econômicas, de saúde e culturais básicas, inclusive, sempre que os recursos tornarem isso possível, a garantia de uma renda mínima. Preocupamo-nos com o bem-estar dos idosos, dos enfermos, dos desprovidos de recursos, e também dos rejeitados – os retardados mentais, as crianças abandonadas ou mal-tratadas, os portadores de defeitos físicos, os presos e os viciados – enfim, de todos os que são negligenciados ou ignorados pela sociedade. Os humanistas praticantes devem fazer da humanização dos relacionamentos pessoais a sua vocação...

Lamentamos os conflitos raciais, religiosos, étnicos ou de classes. Embora creiamos na diversidade cultural e incentivemos o orgulho racional e étnico, rejeitamos separações que promovam alienação e jogam pessoas e grupos uns contra os outros; temos a visão de uma comunidade integrada, onde as pessoas têm o máximo de oportunidade para se relacionarem com as demais de modo livre e voluntário.

Condenamos o preconceito de sexo ou o orgulho quanto ao próprio sexo – seja por parte dos homens ou das mulheres. Cremos em direitos iguais, tanto para homens como para mulheres, para que se realizem em suas atividades e potencialidades, conforme achem melhor, sem qualquer discriminação odiosa.

Em vez de tratar esses artigos um a um, apresentaremos algumas críticas de caráter mais geral. As duas críticas principais estão voltadas para duas das pressuposições mais fundamentais do humanismo secular: a moralidade relativa e a bondade básica da humanidade.

Devido aos humanistas seculares declararem que toda ética/moralidade/valores são subjetivos e situacionais, não conseguem sustentar seu sistema de modo consistente e, ao mesmo tempo, manter valores absolutos. No entanto, muitas afirmações nesses cinco artigos pressupõem valores absolutos. O artigo sétimo afirma que o indivíduo deve "experimentar toda uma

gama de liberdade civil" com o intuito de "acentuar sua liberdade e a dignidade". Por que deveríamos aceitar a afirmação dogmática dos humanistas de que a liberdade e a dignidade são valores pelos quais os homens deveriam lutar? Esse mesmo artigo nos diz que o indivíduo tem o direito "de morrer com dignidade, eutanásia, e o direito ao suicídio". Como os humanistas seculares relativistas podem fazer tal juízo de valor? Por que os humanistas seculares decidiram que é universalmente errado matar uma outra pessoa (assassinato), mas que é moralmente certo escolher matar-se a si mesmo (suicídio)?

Como cristãos, não somos instados, nem instamos outras pessoas, a apoiar um sistema de valores absolutos que seja arbitrário e finito, apenas pelo fato de o termos proposto. Cremos que existem valores absolutos e princípios morais porque Deus, o criador e sustentador deste mundo, planejou que o mundo funcionasse de acordo com os atributos divinos intrínsecos de bondade, amor, etc., e que deixasse de funcionar a contento (como por ocasião da queda) quando seus membros não estivessem em harmonia com a vontade de Deus.

Como cristãos, estamos comprometidos com a liberdade do homem como indivíduo porque Deus, na liberdade que deu ao homem, demonstrou a importância dessa liberdade, uma liberdade que inclui a possibilidade de rejeitar o próprio Criador do homem e a oferta que ele faz de paz e alegria eternas. Como cristãos, cremos que a vida é sagrada porque é um dom de Deus, o qual a criou e a sustenta. Não pertence ao homem o direito de decidir o momento da morte de uma outra pessoa ou de si mesmo. O cristianismo tem um padrão absoluto de valores, baseado no Criador de todas as coisas.

No que diz respeito à inclinação moral da humanidade, o cristianismo e o humanismo secular encontram-se em posições diametralmente opostas. O humanismo secular pressupõe que todas as pessoas sejam basicamente boas (com umas poucas exceções) e que o mal surja de fora das pessoas e sociedades, e não de dentro. Isso é um tanto quanto semelhante à idéia infantil esposada pelo marxismo, que ensina que, caso apenas se erradicassem os males da sociedade, os homens maus deixariam de existir.

Embora os cristãos devam aplaudir a dedicação do humanismo secular à integração racial, social e sexual, não devemos perder de vista o fato de que remover os aspectos supérfluos do fanatismo não remove, de dentro do indivíduo, as sementes maléficas desse fanatismo. A sociedade jamais será transformada pela interferência no mecanismo de relacionamento social. Nem será reformada numa utopia por se obrigar homens maus a, temporariamente, agirem como homens bons. A única maneira de modificar a sociedade é tranformando os indivíduos dentro dessa sociedade.

O cristianismo ensina que, na pessoa de Adão, o homem fez sua opção pelo mal, por ocasião da queda. A Bíblia diz que o homem não é basicamente bom, mas basicamente mau (veja Rm 3:10, 23; 6:23). Só quando uma pessoa, por vontade própria, se apropria da obra expiatória de Jesus Cristo na cruz, é que ela pode ser transformada de uma pessoa má numa

pessoa boa. O cristão trabalha por transformar os indivíduos que compõem a sociedade. Só isso produzirá uma verdadeira transformação na sociedade.

Governo Mundial

No Ocidente, inúmeras pessoas estão se voltando para a idéia de um governo mundial como a solução para os problemas da humanidade. Essa idéia não é exclusiva dos humanistas seculares. Um grande número de pessoas que se inclinam para a filosofia e religião orientais crêem que a unidade mundial só será alcançada dessa maneira. Aliás, a própria Bíblia ensina que, no final, Deus estabelecerá um governo mundial. Contudo, o que se discute aqui é a idéia humanista secular de um sistema mundial, tal como descrito no *Segundo Manifesto,* nos artigos doze, treze, cartoze e quinze.

> Doze: Lamentamos a divisão da humanidade com base em questões nacionalistas. Chegamos ao ponto decisivo da história humana onde a melhor opção é transcender os limites da soberania nacional e caminhar para a construção de uma comunidade mundial, da qual todos os setores da família humana possam participar. Assim, almejamos o desenvolvimento de um sistema de leis mundiais e de uma ordem mundial, baseados num governo federal transnacional. Isso permitiria dar o devido valor ao pluralismo e diversidade culturais. Não excluiria o orgulho das origens e feitos nacionais nem soluções regionais para problemas regionais. Todavia, já não se pode mais alcançar o progresso humano concentrando a atenção em apenas uma região do mundo, seja no Ocidente ou no Oriente, no mundo desenvolvido ou no subdesenvolvido. Pela primeira vez na história humana é impossível a um segmento da humanidade ficar isolado de qualquer outro. O futuro de cada pessoa está, de alguma forma, ligado ao futuro de todos. Dessa forma, reafirmamos nosso compromisso com a construção de uma comunidade mundial, ao mesmo tempo em que reconhecemos que isso faz com que tenhamos de tomar algumas decisões difíceis.
>
> Treze: Essa comunidade mundial deve renunciar ao emprego da violência e da força como método para resolver as disputas internacionais. Cremos que as diferenças podem ser pacificamente solucionadas através do arbitramento de cortes internacionais e do desenvolvimento da arte de negociar e transigir. A guerra está ultrapassada. Igualmente estão ultrapassadas as armas nucleares, biológicas e químicas. É um imperativo de todo o planeta reduzir o nível das despesas militares e empregar essas economias em usos pacíficos e voltados para o bem das pessoas.
>
> Quatorze: A comunidade mundial deve se envolver em planos, com a participação de todos, acerca do uso dos recursos naturais que estão rapidamente se exaurindo. Deve-se considerar o planeta terra como um único ecossistema. Mediante um acordo internacional, deve-se verificar danos ecológicos, a redução dos recursos naturais e o excessivo crescimento populacional. O cuidado e a conservação da natureza são um valor moral. Devemos ver a nós mesmos como partes integrantes das fontes da natureza que dão origem ao nosso ser. Devemos deixar o mundo livre de poluição e lixo desnecessários, agindo responsavelmente ao tomar conta do mundo e criando riquezas, tanto naturais como humanas. A exploração dos recursos naturais, sem que a consciência social exerça qualquer controle, tem que acabar.

Quinze: Já não é mais possível para uma nação resolver sozinha os problemas do crescimento e desenvolvimento econômicos; esses problemas são de âmbito mundial. É obrigação moral dos países desenvolvidos fornecer às regiões do mundo que estão em desenvolvimento – através de uma autoridade internacional que salvaguarde os direitos humanos – um grande volume de assistência técnica, agrícola, médica e econômica, inclusive técnicas de controle de natalidade. Deve cessar a pobreza mundial. De modo que, em todo mundo, devem diminuir os extremos desníveis de riquezas, renda e crescimento econômico.

Cremos que os homens vivem de acordo com uma ética absoluta, ainda que afirmem que só crêem numa ética relativa. É possível que alguém diga que a ética e os valores morais são todos relativos à sociedade em que vive ou relativos à convicção individual, mas muito raramente alguém vive segundo esse princípio. Isso percebemos nos humanistas seculares que redigiram o *Segundo Manifesto Humanista*.

Logo no início, o *Segundo Manifesto* declara que a moralidade e os valores são relativos e, em grande parte, determinados pela sociedade. No entanto, nesses quatro artigos encontramos valores absolutos como "a melhor opção é transcender os limites da soberania nacional", "as diferenças podem ser pacificamente solucionadas através do arbitramento de cortes internacionais e do desenvolvimento da arte de negociar e transigir", "o cuidado e a conservação da natureza são um valor moral", e "é obrigação moral dos países desenvolvidos fornecer às regiões do mundo que estão em desenvolvimento... um grande volume de assistência".

Os cristãos não precisam, necessariamente, discordar dos valores morais acima mencionados. Eles, contudo, dispõem de uma base absoluta para sua ética. A moralidade cristã não depende dos padrões subjetivos e oscilantes de qualquer sociedade ou grupo de pessoas em particular. Para seus valores morais, o cristianismo bíblico depende do Soberano do universo.

No artigo doze, os humanistas declaram que a adoção de um governo mundial nos colocaria diante de "algumas decisões difíceis". Infelizmente para o leigo, essas decisões não são identificadas. Ficaríamos preocupados, caso, em seu zelo por estabelecer a utopia, os humanistas seculares considerassem uma decisão difícil, mas necessária, sacrificar certos dissidentes em favor da decisão superior de promover o governo utópico mundial. Não é exatamente essa espécie de "decisão" que nós, os ocidentais, condenamos como sendo violações dos direitos humanos em muitos países marxistas nos dias de hoje? (Veja no capítulo sobre o marxismo uma discussão do papel – ou ausência de papel – do indivíduo dentro da luta pela sociedade sem classes.) O cristão não pode endossar o artigo doze sem saber exatamente que "decisões difíceis" estão diante de quem defende o governo mundial.

De acordo com a Palavra de Deus, logo antes da segunda vinda de Jesus Cristo, ocasião em que virá para estabelecer o seu reino, as forças de Satanás tentarão implantar um sistema mundial, impondo a adoração ao representante de Satanás, o Anticristo. (Veja Mateus 24, 1 e 2 Tessaloni-

censes e Apocalipse). Os humanistas, pelo menos naquele dia, concretizarão o seu sonho de um governo mundial. Mas esse governo não conduzirá à utopia, e sim trará o Armagedom.

Conforme já pudemos analisar, os humanistas seculares divergem profundamente da perspectiva cristã, ao pressuporem que a humanidade é basicamente boa. Muitos dos propósitos de um governo mundial são bem elevados e não se chocam contra o cristianismo. Entretanto, a viabilidade da implementação dessas mudanças é praticamente inexistente em virtude da pressuposição bíblica de que o homem é basicamente mau, em vez de bom.

É bonito dizer que a "comunidade mundial deve renunciar ao emprego da violência e da força" e que "a guerra está ultrapassada". Porém, por si mesma uma proclamação jamais alterou a realidade. Como exatamente os humanistas seculares propõem dar garantias de que todas as pessoas em posição de poder desistirão do emprego da força? E se uma única pessoa com poder nas mãos decidir usar esse poder para impor seus pontos de vista, que recurso o humanista terá? Será que ele tentará convencer a pessoa violenta por meio de uma conversa? Ou irá empregar a força para ensinar-lhe a não usar a força?

O cristianismo não defende o uso da força como meio para divulgar e espalhar os valores e crenças que alguém tenha. No entanto, reconhece que pessoas egocêntricas farão uso da força. O cristianismo crê que a "arma" decisiva contra a força é um indivíduo cuja vida tenha sido transformada pelo poder do Espírito Santo e cuja vontade tenha-se entregado ao Senhor Jesus Cristo. Somente quando os homens forem transformados, a violência deixará de existir. A Bíblia nos ensina que virá uma época quando não haverá mais violência. Esse mundo não surgirá pela proclamação do humanismo secular, mas pela determinação, juízo e perdão por parte do Senhor Deus (Ap 20, 21).

Nesse ínterim, a Bíblia outorga especificamente ao indivíduo a responsabilidade de auto-defesa. Temos um dever, dado por Deus, de proteger aqueles que dependem de nós. Devemos nos assegurar da segurança de nossas famílias. É possível que os cristãos discordem entre si quanto ao tipo de resistência sugerido pela Bíblia. Quer um cristão aceite o emprego da força para proteger aqueles por quem é responsável, quer não o aceite, ele reconhece o grande peso que Deus colocou sobre seus ombros e, através disso, percebe o valor com que Deus vê cada vida humana.

Parece que os artigos catorze e quinze do *Segundo Manifesto* permitem o aborto. O artigo catorze declara que "deve-se verificar... o excessivo crescimento populacional", e o artigo quinze considera as técnicas de controle de natalidade como um "direito humano". Analisando isso em conjunto com uma declaração anterior, no artigo sexto do *Segundo Manifesto*, que considera o aborto um direito humano, podemos perceber que é bem provável que os humanistas seculares, caso tenham oportunidade, solucionem a questão da explosão demográfica com o emprego, entre outras coisas, do aborto. Repetimos o que dissemos anteriormente: será

que o assassinato contribui para a dignidade e o valor da vida humana individual caso aquela vida seja inconveniente, caso não se enquadre dentro dos planos mundiais de conservações dos recursos e caso seja simplesmente o fato de ainda não ter nascido? Os cristãos não podem concordar em tirar uma vida humana inocente em nome de qualquer plano mundial.

O artigo quinze apresenta uma economia mundial socialista como sendo a única sociedade válida. Como é que se chegará a essa nova sociedade? É fácil dizer "que, em todo o mundo, devem diminuir os extremos desníveis de riqueza, renda e crescimento econômico". Mas como se chegará a isso? Será que os humanistas seculares crêem, de fato, que é provável que os ricos deste mundo irão, em bloco e sem exceção, desistir de suas riquezas e distribuí-las aos pobres? Em caso afirmativo, por que isso ainda não aconteceu? Caso a humanidade fosse boa por natureza, a sociedade não precisaria de um empurrão como o do *Segundo Manifesto Humanista* para que os ricos partilhassem seus bens com os pobres.

Talvez os humanistas seculares não sejam tão infantis assim. Mas, então, qual é a solução que oferecem? Devem empregar a força para aliviar os riscos dos "fardos econômicos" que carregam, para, então, abençoar os pobres com a riqueza tomada dos ricos? Parece que os humanistas terão que quebrar ou o artigo treze, que condena a violência, ou o artigo quinze, que condena a riqueza privada. O marxismo e o socialismo têm objetivos econômicos semelhantes. Um exame das "liberdades" das sociedades marxistas e socialistas contemporâneas nos revela que esses objetivos não são realistas.

Ciência

As duas últimas proposições feitas pelos humanistas seculares apresentam as ferramentas para a implementação do grande plano: a ciência e a sua serva incansável, a tecnologia. Em algum ponto da ciência, afirmam, reside a solução para os problemas da humanidade.

> Dezesseis: A tecnologia é uma chave vital para o progresso e desenvolvimento humanos. Lamentamos quaisquer esforços neo-românticos que condenem indiscriminadamente toda a tecnologia e ciência, ou que recomendem a interrupção do seu avanço e o abandono do seu emprego para o bem da humanidade. É preciso resistir a quaisquer iniciativas de se controlar a pesquisa científica básica, por razões morais, políticas ou sociais. A tecnologia deve, no entanto, ser cuidadosamente julgada pelas conseqüências do seu emprego; deve-se evitar mudanças prejudiciais e destrutivas. Ficamos especialmente perturbados quando a tecnologia e a burocracia controlam, manipulam ou modificam seres humanos sem o seu consentimento. A viabilidade tecnológica não implica desejabilidade social ou cultural.
>
> Dezessete: Devemos ampliar os meios de comunicação e transporte através das fronteiras. As restrições às viagens devem cessar. O mundo deve estar aberto a diferentes pontos de vista sobre política, ideologia e moralidade, e deve desenvolver um sistema mundial de rádio e televisão com vistas à informação e educação. Assim, conclamamos a uma plena cooperação internacional, superando as

> fronteiras ideológicas, nas áreas de cultura, ciência, arte e tecnologia. Devemos aprender a viver abertamente juntos ou pereceremos todos juntos.

Quando tudo o mais já se disse, parece que os humanistas confiam que a ciência e o seu progresso proporcionem as fórmulas mágicas necessárias para materializar a nova ordem mundial por eles idealizadas. O cristianismo não possui um antagonismo intrínseco em relação à ciência. Na verdade, foi o Deus cristão que criou o mundo ao nosso redor e que estabeleceu suas leis e seu funcionamento, o que vem sendo classificado por aquilo que chamamos de ciência. Colossenses 1:16-17 nos relembra que é ao Senhor Cristo que devemos a nossa existência:

> Pois nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele tudo subsiste.

A ciência não cria as leis da natureza, ela as descobre. Quando a ciência chega a descobrir uma dessas leis, isso não é suspresa para Deus. No entanto, a ciência não é um substituto para Deus. Tudo o que a ciência consegue fazer é descobrir e descrever; ela não pode criar a realidade a partir do nada *(ex nihilo)*.

Embora não rejeitemos sumariamente qualquer avanço em particular da ciência, questionamos a afirmação dos humanistas de que toda ciência será usada "para o bem da humanidade" e de que deve "ser cuidadosamente julgada pelas conseqüências do seu emprego; deve-se evitar mudanças prejudiciais e destrutivas". Voltamos àquela mesma crítica, mas que ainda é válida: quem irá determinar o que é "o bem da humanidade" e quem, por sua vez, irá executar o "bem" que tiver sido determinado? O espectro da obra de George Orwell, *1984,* surge ameaçadoramente à medida que imaginamos os abusos, intencionais ou não, a que se pode chegar devido às escolhas do que é "o bem da humanidade" e às implementações dessas escolhas.

Finalmente, concordamos com a última sentença da proposição dezessete: "Devemos aprender a viver abertamento juntos ou pereceremos todos juntos." Isso é exatamente o que a Bíblia tem a dizer. A Bíblia, todavia, afirma que pelo fato de o homem ser basicamente egoísta e pecador, ele jamais será capaz de, por iniciativa própria, viver em paz com seu semelhante. Requer a intervenção sobrenatural de Deus para transformar indivíduos em pessoas altruístas, amorosas, que se importam com os outros, pessoas que chegarão a sacrificar seus próprios interesses por amor de seus semelhantes. A paz universal virá apenas com a intervenção do Deus Todopoderoso. Vemos descrita em 2 Pedro 3:3-14 a visão bíblica do futuro, um futuro em que o juízo purificará do mal e que o Senhor Jesus Cristo restaurará pelo amor:

Tendo em conta, antes de tudo, que, nos últimos dias, virão escarnecedores com os seus escárnios, andando segundo as próprias paixões, e dizendo: Onde está a promessa da sua vinda? porque desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação. Porque deliberadamente esquecem que, de longo tempo, houve céus bem como terra, a qual surgiu da água e através da água pela palavra de Deus, pelas quais veio a perecer o mundo daquele tempo, afogado em água. Ora, os céus que agora existem, e a terra, pela mesma palavra têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o dia do juízo e destruição dos homens ímpios. Há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para com o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos como um dia. Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento. Virá, entretanto, como ladrão, o dia do Senhor, no qual os céus passarão com estrepitoso estrondo e os elementos se desfarão abrasados; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas. Visto que todas essas coisas hão de ser assim desfeitas, deveis ser tais como os que vivam em santo procedimento e piedade, esperando e apressando a vinda do dia de Deus, por causa do qual os céus incendiados serão desfeitos e os elementos abrasados se derreterão. Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça. Por essa razão, pois, amados, esperando estas coisas, empenhai-vos por ser achados por ele em paz, sem mácula e irrepreensíveis.

Bibliografia sobre o Humanismo

ANGELIS, Peter A. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1981.

EDWARDS, Rem. B. *Reason and Religion* (Razão e Religião). Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

FLEW, Antony. *A Dictionary of Philosophy* (Um Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: St. Martin, 1982.

GEISLER, Norman. *Is Man the Measure: An Evaluation of Contemporary Humanism* (O Homem como Referencial: Uma Avaliação do Humanismo Contemporâneo). Grand Rapids: Baker, 1982.

GREEN, Michael. *Man Alive* (O Homem em seu Vigor). Downers Grove: Inter-Varsity, 1968.

GUINESS, Os. *The Dust of Death* (A Poeira da Morte). Downers Grove, 1973.

HORVATH, Nicholas A. *Philosophy* (Filosofia). Woodbury: Barron's Educational Series, 1974.

KURTZ, Paul W. *The Humanist Alternative* (A Alternativa Humanista). Londres: Pemberton, 1973.

_____ *Humanist Manifesto I and II* (O primeiro e o Segundo Manifestos Humanistas). Nova Iorque: Prometheus, 1973.

LAMONT, Corliss. *Freedom of Choice Affirmed* (Declarando a Liberdade de Escolha). Nova Iorque: New Horizon, 167.

_____ *The Independent Mind* (A Mente Independente). Nova Iorque: New Horizon, 1951.

MARITAIN' Jacques. *True Humanism* (O Verdadeiro Humanismo). Westport: Greenwood, 1970.

PASCAL, Blaise. *Pense's Nº 430* (Pensamento Nº 430). Trad. para o inglês por H. F. Stewart. Nova Iorque: Random House, s.d.

PURTILL, Richard. *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith* (Os Argumentos de C. S. Lewis a Favor da Fé Cristã). São Francisco: Harper and Row, 1981.

RUNES, Dagobert D., ed. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Totowa: Littlefield, Adams and Company, 1977.

SAHAKIAN, William S. *History of Philosophy* (Históriada Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1968.

_____ & SAHAKIAN, Mabel L. *Ideas of the Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos). Nova Iorque: Harper and Row.,1966.

SCHAEFFER, Francis. *Death in the City* (Morte na Cidade). Downers Grove: Inter-Varsity, 1969.

SIRE, James. *The Universe Next Door* (O Universo ao Lado). Downers Grove: Inter-Varsity, 1976.

TUMPF, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (De Sócrates a Sartre: Uma História da Filosofia). Nova Iorque: McGraw-Hill, 1966.

YOUNG, Warren C. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Análise Cristã da Filosofia). Grand Rapids, Baker: 1954.

Capítulo 4

Existencialismo

O existencialismo, um sistema difícil de definir, tem estado em desenvolvimento durante os últimos cinqüenta anos. À medida que foi evoluindo, atraiu para si seguidores vindos de muitos contextos diferentes. Hoje em dia, sua influência tem afetado, de modo sutil, boa parte do pensamento e expressão populares. Conforme F. H. Heinemann observa:

> Dentre as filosofias contemporâneas, nenhuma causou maior impacto na religião e teologia do que o existencialismo (HEINEMANN, F. H. *Existentialism and the Modern Predicament* (O Existencialismo e a Situação Atual). Nova Iorque: Harper and Row, 1953, p. 219).

Devido ao alcance de sua influência e à incompatibilidade com o cristianismo, deve-se tratar do existencialismo numa abordagem cristã acerca de religiões seculares.

A Dificuldade de Definição

Um dos problemas com o existencialismo é que é difícil de defini-lo ou classificá-lo de maneira concisa. O filósofo Walter Kaufmann comenta:

> O existencialismo não é uma filosofia, mas um rótulo para várias e distintas revoltas contra a filosofia tradicional. A maioria dos "existencialistas" tem repudiado esse título, e é possível que uma pessoa de fora, desnorteada frente às circunstâncias, chegue à conclusão de que a única coisa que eles têm em comum é uma aversão acentuada de uns para com os outros. Para aumentar a confusão, muitos escritores do passado têm sido, freqüentemente, saudados como membros desse movimento, e é extremamente duvidoso que teriam apreciado a companhia das pessoas com quem foram colocados. Diante disso, pode-se defender o completo abandono do rótulo "existencialismo".
>
> É certo que o existencialismo não é uma escola de pensamento e que não se pode reduzi-lo a um conjunto de princípios. Os três escritores que, invariavelmente, aparecem em todas as listas de "existencialistas" – Jaspers, Heidegger e Sartre – não estão de acordo quanto aos pontos fundamentais. Aqueles que são considerados precursores do movimento, como Pascal e Kierkegaard, diferiram desses três pensadores por serem cristãos dedicados; e Pascal foi um católico não

muito ortodoxo, enquanto que Kierkegaard foi alguém que protestou dentro do contexto protestante. Caso se incluam (como freqüentemente se faz) Nietzsche e Dostoievski no rebanho, temos de dar lugar a um ardente anti-cristão e a um imperialista russo grego-ortodoxo ainda mais fanático. No momento em que cogitamos acrescentar Rilke, Kafka e Camus à lista, fica claro que um aspecto essencial comum a todos eles é o seu acerbado individualismo.

A recusa em pertencer a qualquer escola de pensamento, a rejeição de que qualquer conjunto de crenças e, especialmente, de sistemas seja adequado, e uma acentuada insatisfação com a filosofia tradicional, julgada superficial, acadêmica e distante da vida – esse é o coração do existencialismo (KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoievsky to Sartre* (O Existencialismo de Dostoievski a Sartre). Nova Iorque: The World, 1956, p. 11, 12).

Outros autores refletem o mesmo sentimento de Kaufmann:

> Cada existencialista desenvolve sua própria terminologia porque acha inadequada a linguagem do dia-a-dia, da mesma forma como se rebela contra o ponto de vista que cotidianamente se faz do mundo... Caso alguém leia os escritores existencialistas sem um sentimento de exasperação, é quase certo que não entenderá o que lê (BOCHENSKI, I. M. *Contemporay European Philosophy* (Filosofia Européia Contemporânea). Berkeley: University of California, 1956, p. 154, nota 5; essa obra encontra-se publicada em português com o título *A Filosofia Contemporânea Ocidental* (São Paulo: EPU/EDUSP, 1975), mas não traz a nota de rodapé em questão).

Bochenski prossegue:

> ... importa não identificar a filosofia da existência com uma única doutrina existencialista, por exemplo a de Sartre, dado que, como a seguir veremos, há diferenças essenciais entre as diferentes tendências (BOCHENSKI, I. M. *A Filosofia Contemporânea Ocidental*, p. 152).

O existencialismo Definido

É possível explicar o existencialismo de acordo com os temas e preocupações levantados por seus proponentes. Entre outros assuntos, os existencialistas se interessam pela existência, mudanças, liberdade e auto-conhecimento. William e Mabel Sahakian descrevem do seguinte modo o existencialismo:

> Os existencialistas aceitam a conclusão de que a "existência precede a essência", e alguns vão além e chegam a afirmar que a essência não existe, que somente a existência tem realidade. Todos os existencialistas enfatizam a pessoa como sujeito. O sujeito existe e, para alguns, só ele existe. Em outras palavras, se é que existe qualquer essência, esse é o estado subjetivo de existência do indivíduo (SAHAKIAN, William S. e SAHAKIAN, Mabel L. *Ideas of Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos). Nova Iorque: Barnes and Noble, 1966, p. 167).

O filósofo B. A. G. Fuller reconhece os problemas de se definir o

existencialismo, mas também reconhece a existência de certas teses existenciais:

> Não há uma única posição existencialista. A filosofia varia em função de seus proponentes, alguns dos quais insistem em que não são existencialistas de modo algum. Mas existe uma base comum de doutrina, base que os identifica e que indica de modo bastante claro seu relacionamento com a tradição filosófica clássica. Sua tese principal, e que a distingue, é a declaração de caráter metafísico de que "a essência precede a existência". O significado disso para o existencialista é que a natureza humana é determinada pelo curso da vida, em vez de a vida ser determinada pela natureza humana (FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1955, p. 603).

Na obra *A Filosofia Contemporânea Ocidental*, I. M. Bochenski relaciona seis dos temas existenciais mais comuns:

> a) O traço comum fundamental das diversas filosofias da existência de nossa época reside em que elas procedem todas de uma denominada vivência "existencial", difícil de definir mais de perto e que varia de filósofo para filósofo. Assim, em Jaspers ela parece consistir numa percepção da fragilidade do ser, em Heidegger na experiência da "marcha para a morte", em Sartre numa repugnância ou náusea geral. Os existencialistas não ocultam de forma alguma que a filosofia deles parte de uma vivência desta espécie. Isso explica que a filosofia existencial apresente em seu conjunto – até mesmo em Heidegger – o cunho de experiência pessoal.
>
> b) O objetivo principal da investigação é, para os existencialistas, aquilo que se chama "existência". Mas é difícil determinar o sentido que eles atribuem a este vocábulo. Em todo caso, trata-se da maneira de ser peculiarmente humana. O homem (raramente assim denominado, mas preferencialmente designado por "Dasein", "existência", "eu", "ser-para-si") é o único ser que possui a existência. Com maior rigor de expressão, ele não a possui, ele *é* sua existência. Se tem uma essência, esta essência é sua existência ou resulta de uma existência.
>
> c) A existência é concebida de maneira absolutamente *atualista*. Ela nunca *é*, mas *cria-se* a si mesma em liberdade, ela se transforma. É um esboço, um projeto. A cada instante, ela é mais (e menos) do que é. Os existencialistas reforçam ainda freqüentemente esta tese, afirmando que a existência coincide com a temporalidade.
>
> d) A diferença entre este atualismo e o da filosofia da vida consiste em que os existencialistas consideram o homem como mera *subjetividade* e não como manifestação de outra corrente vital mais vasta (cósmica), como, por exemplo, sucede com Bergson. Além disso, a subjetividade é entendida em sentido *criador:* o homem cria-se livremente a si mesmo, ele *é* sua liberdade.
>
> e) Não obstante, seria inexato concluir que, para os existencialistas, o homem se encontra fechado em si mesmo. Pelo contrário, enquanto realidade imperfeita e alerta, ele parece estar, por essência, muito intimamente *ligado ao mundo* ou em particular aos outros homens. Todos os representantes do existencialismo admitem esta dupla dependência, de modo que, por um lado, a existência humana parece estar inserta no mundo, por isso o homem tem sempre uma situação determinada; mais ainda, *é* sua situação, e, por outro lado, há um víncu-

lo particular entre os homens; vínculo que, do mesmo modo que a situação, constitui o ser próprio da existência. Este é o sentido da "co-existência" *(Mitdasein)* de Heidegger, da "comunicação" *(Kommunikation)* de Jaspers e do "tu" *(toi)* de Marcel.

f) Todos os existencialistas rejeitam a distinção entre sujeito e objeto e *depreciam* assim *o conhecimento intelectual* no domínio da filosofia. Segundo eles, o verdadeiro conhecimento não se adquire pela inteligência, mas é mister que a realidade seja vivida. Esta vivência dá-se principalmente mediante a angústia, pela qual o homem se torna cônscio de sua finitude e da fragilidade de sua posição no mundo, no qual foi jogado, destinado à morte (Heidegger). (Bochenski, *op. cit.*, p. 154 - 156).

Resumindo o que Bochenski disse, ele identifica seis temas principais do existencialismo: 1) a experiência como base da descoberta; 2) a existência como objeto supremo da investigação; 3) a existência precedendo a essêcia; 4) o homem como subjetividade pura e não como parte de um processo cósmico de vida; 5) a interdependência entre o homem e o mundo; e 6) uma desvalorização do conhecimento intelectual.

Por fim, citamos o reconhecimento, feito pelo filósofo Samuel Stumpf, do fato de que os existencialistas rejeitam a filosofia tradicional:

> Quer teístas quer ateístas, os existencialistas concordaram todos que a filosofia tradicional era por demais acadêmica e distanciada da vida para ter qualquer significado apropriado para eles. Rejeitaram o pensamento sistemático e esquematizado em favor de um modo de expressão mais espontâneo, a fim de captar as autênticas preocupações de indivíduos concretos e reais. Embora não exista "sistema" algum de filosofia existencialista, no entanto, seus temas básicos podem ser encontrados em alguns pensadores existencialistas típicos (STUMPF, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre* (De Sócrates a Sartre). Nova Iorque: McGraw-Hill, 1966, p. 455).

O Escopo de Nosso Estudo

Nosso propósito é simplificar um assunto reconhecidamente complexo. Devido às afirmações intricadas e, às vezes, contraditórias feitas pelos existencialistas, decidimos examinar os assuntos que são objeto de sua reflexão, conforme vistos pelos seis filósofos de projeção que são freqüentemente citados como aqueles que modelaram o pensamento existencialista. Este método de tratar o assunto evitará as amplas e freqüentemente errôneas generalizações acerca dessa escola de pensamento, mas, por outro lado, poderá resultar em uma excessiva simplificação.

O existencialismo tem um alcance bem mais amplo do que sugerem esses seis escritores, representantes dessa linha de pensamento. Além do mais, alguns deles possivelmente repudiam o rótulo existencialista, considerando-o inapropriado, embora abordem os mesmos temas gerais a partir de algumas das mesmas perspectivas. Concluímos este estudo com uma perspectiva cristã sobre as pressuposições temáticas do existencialismo.

Existencialistas Religiosos

Muitos cristãos jamais fizeram um estudo formal de filosofia e não estão familiarizados com a corrente principal do pensamento existencialista. Têm, no entanto, tomado conhecimento de uma corrente de pensamento existencialista que parece ser paradoxal. Essa corrente é conhecida como existencialismo religioso ou cristão. Muitos cristãos têm, no mínimo, uma vaga noção de algumas das idéias de Karl Barth, Paul Tillich e Rudolph Bultmann. Não discutiremos se é ou não possível alguém ser, ao mesmo tempo, religioso e existencialista. Existem observadores muito capazes que pendem tanto para um como para o outro lado, nessa questão. Quase todos os observadores bem-informados, oriundos quer de um quer de outro lado, concordarão que o existencialismo religioso não é a mesma coisa que o existencialismo ortodoxo. Mesmo a expressão "existencialismo ortodoxo" é problemática, pois o campo é muito variado e os pensadores existencialistas de proeminência não concordam entre si quanto ao que é existencialismo. De outra parte, os existencialistas religiosos se interessam por alguns dos mesmos temas dos existencialistas não religiosos. Eles apenas os enfocam a partir de perspectivas diferentes (religiosas).

O casal Sahakian faz distinção entre esses dois tipos de existencialistas de modo bem parecido com o que faremos. Eles afirmam:

> É possível distinguir duas escolas principais de filosofia. A primeira é religiosa, tal como delineada pelo pai do existencialismo, Soren Aabye Kierkegaard (1813-1855); a segunda é ateísta, conforme interpretada pelo seu porta-voz contemporâneo de maior capacidade de elaboração e expressão de idéias, Jean Paul Sartre. Inúmeros existencialistas de renome, pertencentes a ambas as escolas, rejeitam o rótulo de existencialista. Alguns dos adeptos da posição religiosa preferem ser conhecidos como filósofos neo-ortodoxos (SAHAKIAN e SAHAKIAN, op. cit., p. 167).

Fuller confirma essa idéia, aprofundando-se nas perspectivas dos existencialistas religiosos:

> Em sua forma teística, o existencialismo tem sido um fator importante no despertamento neo-ortodoxo que tem caracterizado a teologia desde a Primeira Grande Guerra. Sua ênfase nas qualidades negativas do homem, na alienação humana e na tragédia da existência humana tem apoiado o ressurgimento do dogma do pecado original e toda a estrutura da teologia escatológica (FULLER, op. cit., p. 603, 604).

O filósofo cristão Milton Hunnex revela como o existencialismo penetrou nos círculos teológicos contemporâneos:

> A teologia protestante, incapaz de assimilar o naturalismo quer de Aristóteles, quer da revolução científica, finalmente se voltou para o idealismo como sendo a filosofia moderna melhor adaptada à fé cristã. Durante o século dezenove o liberalismo moderno fez do idealismo o seu lar. Após a Primeira Guerra Mundial, ficou claro que o idealismo era inadequado para o século vinte, e tanto os teólo-

> gos como os filósofos o abandonaram. Eles se voltaram para o existencialismo como sendo o tipo de filosofia que parecia se adaptar à índole e às necessidades do século vinte. O existencialismo dava a impressão de ser a melhor filosofia para lidar com os problemas de pessoas apanhadas em meio a rápidas mundanças (HUNNEX, Milton D. *Existentialism and Christian Belief* (Existencialismo e Fé Cristã). Chicago: Moody, 1969, p. 13, 14).

Embora tenhamos escolhido examinar o lado existencialista religioso da controvérsia, reconhecemos que há quem não veja qualquer concessão entre o existencialismo e a fé religiosa. Ainda que aceitemos que essas pessoas façam algumas colocações válidas, achamos que as afirmações dos chamados existencialistas religiosos ainda precisam ser refutadas, mesmo que surjam de uma compreensão errônea do existencialismo e da religião. Hazel Barnes reconhece os dois lados da controvérsia:

> Confesso que me simpatizo com os pastores fundamentalistas que alegam que, não importando o que mais essa nova religião possa ser, ela não é cristianismo e deve receber um outro nome (BARNES, Hazel. *An Existentialist Ethics* (Uma Ética Existencialista). Chicago: University of Chicago, 1978, p. 383).

Concordamos que o cristianismo histórico não pode aceitar as pressuposições e a essência do interesse existencialista. Existe, todavia, hoje em dia, muita coisa com o nome de "cristã" que não é cristã no sentido bíblico da palavra, mas que deve ser analisada pelo cristão que leva a Bíblia a sério. Concordamos com a opinião de Hazel Barnes de que o existencialismo sartriano (ateísta) jamais poderá se reconciliar com qualquer forma de crença teísta. Sobre isso ela comenta:

> Não creio que o existencialismo religioso seja compatível com uma posição baseada em premissas sartrianas. No *ser-em-si* de Tillich, não encontro um conceito defensável logicamente nem uma realidade existencialmente significativa. Não consigo ver como o *ser* de Heidegger seja uma alternativa válida ou mais importante que o *ser-em-si* de Sartre (ibid., p. 382).

Como última observação, reconhecemos a distinção entre teólogos ou pensadores religiosos que têm preocupações existenciais (teólogos existenciais) e uma verdadeira *teologia existencial*, a qual, quase que por definição, é impossível que exista. À guisa de conclusão, citamos as conclusões gerais a que Heinemann chegou:

> *A Teologia Existencialista não existe.* Mas a pergunta continua aguardando resposta: Tal teologia pode existir? Receio que a resposta seja: Não. O princípio da existência é um chamado, um apelo (Jaspers) ou, na terminologia Kantiana, um princípio regulador. Apela às pessoas para que cuidem de sua vida interior, de sua liberdade, do seu verdadeiro eu, de sua existência autêntica, de seu próximo e de sua situação. Adverte-nos para que jamais nos esqueçamos, no pensamento e na ação, da primazia das pessoas humanas como fim em si mesma. Não

> é um princípio constitutivo; defende as pessoas contra a ameaça de qualquer tipo de sistema e não pode, portanto, ser ela mesma a base de um sistema. A Teologia Existencial não existe, nem pode existir, mas *teólogos existenciais* devem existir, isto é, teólogos cujo principal interesse não repousa na dogmática nem na observância exterior de rituais, mas nas almas dos homens, na situação em que vivem e na disposição de ajudá-los. *Teólogos existenciais sempre têm existido* (Heinemann, op. cit., p. 225).

Tendo em mente os fatores acima, examinaremos três "existencialistas religiosos": Soren Kierkegaard, Paul Tillich e Gabriel Marcel.

Soren Kierkegaard (1813-1855)

Soren Aabye Kierkegaard nasceu em Copenhague, na Dinamarca, tendo sido criado num ambiente religioso incomum. Seu pai tinha uma obsessão taciturna de que Deus havia amaldiçoado e destinado a algo terrível tanto ele como sua família. O jovem Soren passou sua juventude convencido de que a depressão constante, quase debilitadora, era o seu destino. Acerca de sua juventude, escreveu:

> Desde criança estive sob a influência de uma impressionante melancolia, cujo alcance só se compara com a habilidade igualmente impressionante e que eu possuía, de ocultar a melancolia atrás de uma despreocupação e de um prazer de viver aparentes. Até onde consigo me lembrar, meu único prazer era que ninguém conseguisse descobrir o quão infeliz eu me sentia (KIERKEGAARD, Soren. *The Point of View for My Work as An Author: A Report to History* (O Ponto-de-Vista Sobre Minha Obra Como Autor: Um Relato Para a História). Nova Iorque: Harper and Row, 1962, p. 76).

Quando, em 1830, Kierkegaard entrou na Universidade de Copenhague, acedeu aos desejos do pai e estudou teologia. A Filosofia, no entanto, foi o seu primeiro amor e a disciplina em que se destacou. Começou a crer que havia sido predestinado ou escolhido a transformar as pessoas para melhor através da filosofia. Já no final, fez um balanço de sua vida, a qual viu como estando a se desenvolver dialeticamente,[1] e descreveu o caminho feito "pela mão de Deus":

> Não posso me delongar aqui a respeito de minha *vita ante acta* (isto é, desde a infância até quando me tornei escritor), por mais notável, conforme me parece, tenha sido a maneira como fui prediposto, desde a minha mais tenra infância, e passo a passo através de todo o processo de desenvolvimento, a me tornar exatamente o tipo de escritor que eu me tornei...
>
> Qualquer observador notará como tudo teve início e como tudo ocorreu dialeticamente; eu possuía um espinho na carne, habilidades intelectuais (especialmente imaginação e pensamento dialético) e cultura em super-abundância, uma capacidade de observação grandemente desenvolvida, uma criação cristã

---

1 Veja no capítulo sobre Marxismo uma análise da dialética.

> que, com certeza, foi bem incomum, um relacionamento dialético bem peculiar e pessoal com o cristianismo e, acrescente-se a isso, fui treinado desde a infância a obedecer, a obedecer de modo absoluto, e eu possuía uma fé quase temerária de que era capaz de fazer qualquer coisa... Por fim, a meus olhos eu era um penitente. A impressão que isso agora causa em mim é como se houvesse um Poder que desde o primeiro momento estivesse observando tudo isso e dissesse, tal como um pescador diz em relação a um peixe: Deixe-o se debater um pouco, ainda não chegou o momento de puxá-lo. E bastante estranho é que existe algo presente em minhas mais antigas reminiscências, sendo-me impossível dizer quando comecei nesta prática ou por que isto chegou a ocorrer comigo: eu orava regularmente a Deus, isto é, diariamente, para que ele me concedesse zelo e paciência para realizar a obra que iria me designar.
>
> Assim, eu me tornei um escritor (ibid., p. 76, 82, 83).

Kierkegaard conta que, mesmo nos momentos de maior depressão, ainda tinha fé em Deus. Mas, embora cresse que Deus existia e controlava o universo, também cria que ele, Kierkegaard, estava predestinado à depressão. Falando acerca das crenças que possuía no início, inculcadas pelo pai, que era uma pessoa deprimida, escreveu:

> Que surpresa então que houvesse épocas quando o cristianismo me parecesse a mais desumana crueldade existente – embora nunca, mesmo quando eu estava mais afastado dele, deixei de nutrir grande respeito por ele, decidido a que (especialmente se eu mesmo não tomasse a decisão de me tornar um cristão) jamais iniciaria alguém nas dificuldades que eu conhecia e que, até onde eu sabia por ler e ouvir, ninguém mais havia mencionado. Mas jamais rompi definitivamente com o cristianismo nem renunciei a ele. Meu pensamento nunca foi atacá-lo. Não, desde a época em que poderia ter havido alguma dúvida quanto ao emprego de minhas capacidades, eu estava firmemente decidido a empregá-lo na defesa do cristianismo ou, o que quer que acontesse, a apresentá-lo em sua verdadeira forma (ibid., p. 76, 77).

Em 1836, na iminência de tentar o suicídio, Kierkegaard experimentou o primeiro de diversos encontros religiosos. A influência dessa experiência levou-o a desenvolver um sistema moral (ética), pelo qual decidiu viver.

Em 1838 teve outra experiência religiosa, a qual o conduziu a uma maior dedicação cristã. Também estava para se casar, mas rompeu o noivado, por sentir que o casamento iria interferir na "missão" de sua vida.

Mais tarde, Kierkegaard considerou seus escritos como sendo representantes de três fases da entrega humana: a estética, a ética, e a realigiosa. Ele cria que suas obras eram, num sentido, autobiográficas, revelando seu próprio crescimento dialético através das três etapas. Num outro sentido, seus escritos eram protótipos da experiência de vida que cada ser humano deve buscar ter. E ainda num terceiro sentido, trechos de seus escritos não tinham o propósito de apresentar os pontos de vista do autor, mas de incentivar o leitor a desenvolver técnicas de pensamento, a examinar novos sistemas de crença, e, assim, crescer dialeticamente em direção à consagra-

ção religiosa absoluta, na qual pudesse encontrar verdadeira paz. A maioria dos escritos de Kierkegaard foram publicados sob pseudônimos, como parte de sua técnica para estimular novas reflexões. Em 1843 publicou *Ou-Ou,* o qual, como ele mesmo descreveu, expressava "o fato de que eu me tornara totalmente cônscio de como me seria impossível ser religioso apenas até um certo ponto. Esse é o lugar de *Ou-Ou*. Foi uma catarse poética, a qual, no entanto, não vai além da etapa ética" (ibid., p. 18). Em 1844 publicou *O Conceito de Angústia* e *Migalhas Filosóficas;* em 1845, *Fases no Caminho da Vida;* em 1846, *Epílogo Definitivo Não-Científico;* em 1848, *Anticlímaco* e *Ensaios sobre o Cristianismo*. Após sua morte foi publicado *O Ponto de Vista.* Esses são os principais escritos de Kierkegaard.

Durante a vida de Kierkegaard, suas obras causaram pequena influência. Contudo, foram traduzidas para outros idiomas, a maioria após sua morte, e sua influência tornou-se enorme. Devido a essa grande influência posterior e a suas preocupações com os temas existenciais sobre a existência e a pessoa "autenticada", tornou-se conhecido como "o Pai do existencialismo". Deve-se, todavia, ter em conta que ele, de uma maneira consistente, se referia a si mesmo como uma pessoa religiosa e até mesmo como um pensador cristão, e, caso tivesse vivido no século vinte, definitivamente não teria se identificado com existencialistas ateus, tal como Sartre. Sua fé não se conformava ao cristianismo bíblico e histórico, mas, de qualquer forma, era uma fé religiosa.

A Filosofia de Kierkegaard

William S. Sahakian elaborou um esboço conciso das principais idéias de Kierkegaard:

> A essência da filosofia de Kierkegaard pode ser vista em seu ensino de que existem três etapas na experiência de vida: (1) estética, (2) ética, e (3) religiosa. Essas representam três atitudes diante da vida, três filosofias de vida. Alguns de nós avançamos de uma etapa para outra, enquanto outros jamais progridem além da primeira. Algumas vezes Kierkegaard fundiu as duas últimas etapas, referindo-se a elas como a etapa ético-religiosa. A terceira etapa é superior às duas outras. Todas refletem a tentativa humana de ganhar a salvação, de ter a satisfação de conquistar o bem maior da vida, enquanto ainda é possível alcançá-lo. Kierkegaard discutiu a respeito das três etapas em várias de suas obras, mas dedicou uma das mais famosas, *Ou-Ou,* a uma análise detalhada das duas primeiras etapas (SAHAKIAN, William. S. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Barnes and Noble, 1968. p. 343).

I. A Etapa Estética

Na primeira etapa, a estética, o homem está procurando a sua realização a partir de suas atividades externas e a partir de dentro de si mesmo. Ele poderá ir atrás de romance, prazer, progresso intelectual como meios para se satisfazer a si mesmo. Todavia, tais atividades não bastam. Em últi-

ma instância, elas não satisfazem. O homem se aborrece consigo mesmo com suas atividades. Esse aborrecimento se transforma em desespero. Caso não analisado, o desespero termina em suicídio.

II. A Etapa Ética

Qual é o remédio para esse desespero estético? Kierkegaard respondeu afirmando que a dedicação traz significado à vida. A dedicação, consagração a algum absoluto arbitrário e a organização da vida em torno dessa dedicação removem a pessoa da etapa estética e conduzem-na à segunda etapa, que é a etapa ética. A pessoa alcança a sua própria identidade através da dedicação. O indivíduo torna-se cônscio. Suas escolhas são feitas com paixão e envolvimento emocional. Agora a pessoa escolhe e age, dessa forma estabelecendo sua identidade e integridade. É uma pessoa reponsável. Esse é o tipo de pessoa descrita pelo psicoterapeuta Viktor Frankl, que revolucionou a teoria psicanalítica européia após a Segunda Guerra Mundial. Ele chama o imperativo ético de "desejo de significação" e afirma:

> A procura humana pela significação é uma força básica na vida da pessoa e não uma "racionalização secundária" de impulsos instintivos. Essa significação é singular e específica pelo fato de que deve e pode ser alcançada exclusivamente pela pessoa; só então esse propósito alcança uma significação que satisfará o seu próprio desejo de ter um propósito. Alguns autores contendem afirmando que os propósitos e valores "não passam de mecanismos de defesa, reações aprendidas e sublimações". Mas quanto a mim, não estaria disposto a viver apenas por causa das minhas "reações aprendidas". O homem, no entanto, é capaz de viver e até mesmo morrer por causa de seus ideiais e valores! (FRANKL, Viktor E. *Man's Search for Meaning: an Introduction to Logotherapy* (A Busca Humana do Significado: Uma Introdução à Logoterapia). Nova Iorque: Simon and Schuster, 1963, p. 154, 155).

III. A Etapa Religiosa

A terceira e maior etapa, a etapa onde o homem finalmente encontra contentamento, é a etapa religiosa. Como na segunda etapa, a pessoa se dedica a algo e, como na primeira etapa, ela busca a realização, mas nesta etapa religiosa sua dedicação é dirigida àquele que é capaz de satisfazer completamente: Deus. Nessa etapa, o homem finalmente se satisfaz, devido à sua dedicação a Deus. Dentro do eu não se pode alcançar a identidade de um modo absoluto e completo. O eu deve se dedicar Àquele que transcende, a Deus.

Kierkegaard e Hegel

A filosofia de Kierkegaard se opôs à do filósofo alemão Hegel, embora ambos usassem um sistema de dialética. Samuel Stumpf destaca:

> Na Universidade de Copenhague, Kierkegaard teve aulas sobre a filosofia de Hegel, da qual não teve boa impressão. Ao ouvir, em Berlim, as palestras em que Schelling criticava Hegel, Kierkegaard concordou com esse ataque contra o maior pensador especulativo da Alemanha. "Se Hegel houvesse escrito toda a

sua Lógica e, então tivesse dito... que era apenas uma experiência de reflexão", escreveu Kierkegaard, "então, com certeza, teria sido o maior pensador que já existiu. Mas da maneira como as coisas estão colocadas, Hegel é apenas cômico" O que fez com que Hegel parecesse cômico para Kierkegaard foi que esse grande filósofo havia tentado abranger toda a realidade em seu sistema de pensamento, mas que nesse processo perdeu o elemento mais importante, a saber, a *existência*. Para Kierkegaard, a palavra *existência* estava reservada para o ser humano individual. Existir, ele afirmou, implica ser um certo tipo de indivíduo, um indivíduo que luta, que considera alternativas, que escolhe, que decide, e que, acima de tudo, se dedica a algo. Nenhum desses atos estava virtualmente implícito na filosofia de Hegel (STUMPF, op. cit., p. 455).

William Sahakian estabeleceu alguns bons contrastes entre as preocupações de Hegel e as de Kierkegaard:

> A filosofia kierkegaardiana é, fundamentalmente, uma antítese direta do hegelianismo. Enquanto que Hegel enfatizava o pensamento especulativo, Kierkegaard enfatizava a existência. Hegel discernia a verdade no sistema racional; Kierkegaard, no paradoxo. O primeiro procurava o universal; o segundo, o individual ou particular. O primeiro via na lógica uma mediação de antíteses ou formulava uma lógica uniforme (dialética hegeliana); o segundo substituiu essa lógica pelo salto, ou vazio lógico (dialética qualitativa). *Ou-Ou* foi a resposta kierkegaardiana à síntese ou mediação hegeliana. Hegel encontrou a verdade no Absoluto e na objetividade, ao passo que Kierkegaard a encontrou no relativo e subjetivo. Hegel enfatizou a necessidade; Kierkegaard, a liberdade. Outros conceitos kierkegaardianos, que substituíram conceitos hegelianos foram: reminiscências em lugar de repetição; abertura em lugar de encobrimento; realidade em lugar de comunicação indireta (maiêutica socrática); imanência de Deus em lugar da transcendência de Deus; e o imediato em lugar do mediato (ou reflexão) (SAHAKIAN, op. cit., p. 347).

Kierkegaard e a Verdade

Kierkegaard definiu verdade como sendo "subjetividade". Para ele a verdade era, paradoxalmente, a única coisa de que se poderia ter certeza e, ao mesmo tempo, a única coisa pela qual se poderia ficar ansioso. Sahakian explica:

> A verdade é subjetividade; a mais elevada expressão de subjetividade é a paixão. Pensar existencialmente é pensar com paixão interior. A objetividade enfatiza *o que* é dito, mas a subjetividade enfatiza *como* é dito. O *como interior* é a paixão; a decisão só se encontra na subjetividade. A subjetividade é a verdade; a verdade é definida como "uma incerteza objetiva firmemente mantida num processo de apropriação do mais profundo íntimo". A incerteza produz a ansiedade, a qual é acalmada por um exercício de fé. A definição anterior de verdade também serve como uma definição para a palavra fé. Não há fé sem riscos, sem escolhas, sem paixão, e sem uma experiência íntima; nem há verdade sem eles. A incerteza sempre acompanha a subjetividade, requerendo o salto de fé (ibid., p. 348).

O filósofos cristãos Norman Geisler e Paul Feinberg apontam para um

importante aspecto da "verdade" kierkegaardiana. Eles observam que Kierkegaard jamais nega a existência da verdade *objetiva:* ele apenas nega a sua primazia sobre o que chama de verdade "*subjetiva*".

> Embora não negue que haja uma coisa tal qual a verdade científica *objetiva*, o existencialista não considera importante aquele tipo de verdade, pelo menos nem de longe tão importante como a verdade *subjetiva*. De fato, Kierkegaard declarou que "a verdade é a subjetividade". Não queria dizer com isso que qualquer crença subjetiva é verdadeira, mas que, a não ser que alguém acredite nalguma coisa de modo subjetivo e apaixonado, não possui a verdade. A verdade é sempre pessoal e não meramente proposicional. Nunca alguém obtém a verdade pela mera observação, mas, sim, pela obediência; nunca por meio de ser um espectador, mas, sim, somente por meio de ser um participante da vida. A verdade é achada no concreto, nunca no abstrato; no existencial, não no racional. Na realidade, a pessoa se coloca na verdade somente mediante um ato da vontade, por um "pulo da fé". Não é mediante uma deliberação da mente, mas, sim, com uma decisão da vontade que a pessoa chega a conhecer a verdade (GEISLER, Norman e FEINBERG, Paul D. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 38).

Em resumo, a filosofia kierkegaardiana é muito mais complicada do que aparenta ser à primeira vista. Deve-se estar especialmente atento para o fato de que vocábulos comuns e filosóficos assumem novos sentidos para Kierkegaard. O evangélico que afirma que Jesus Cristo é a verdade está dizendo algo bem diferente de Kierkegaard. O caminho tríplice de Kierkegaard, para se chegar à realização pessoal, parece muito bom até ser examinado a partir do contexto das afirmações da Bíblia ou até que se tente confirmá-lo pela história e pelo raciocínio objetivo.

Paul Tillich (1886-1965)

Um dos mais influentes teólogos liberais do século vinte foi Paul Tillich. Devido a sua familiaridade tanto com os temas existencialistas como com a tradição cristã, ele pode, com justiça, ser chamado de teólogo existencial. F. H. Heinemann comenta:

> O título "teólogo existencialista" se adaptaria bem a Paul Tillich. Sua situação peculiar é a de um filósofo-teólogo que começou como um socialista religioso e terminou como um teólogo existencial. Sendo igualmente filósofo e teólogo, tenta correlacionar filosofia e religião, abraça o existencialismo como a verdadeira filosofia, cuja tarefa é penetrar na estrutura da existência humana (HEINEMANN, op. cit., p. 219).

Alston e Nakcnikian apresentam alguns aspectos da formação luterana, teológico-liberal e filosófica que Tillich recebeu:

> Paul Tillich é um dos mais influentes pensadores de nossa época – talvez o mais influente nos países de fala inglesa. Nascido em 1886, numa pequena vila na

região oriental da Alemanha, filho único de um pastor luterano, recebeu uma formação teológica e filosófica, e foi ordenado, em 1912, pastor da Igreja Evangélica Alemã. Depois de servir como capelão militar durante a Primeira Guerra Mundial, Tillich ensinou teologia e filosofia em diversas universidades alemãs – Berlim, Marburgo, Dresden e Francfurte. Ele despertou a ira dos nazistas contra si e, quando Hitler subiu ao poder em 1933, emigrou para os Estados Unidos. Ao chegar à América do Norte tornou-se professor de teologia no Union Theological Seminary (Seminário Teológico Unido). A partir dessa posição Tillich tem exercido enorme influência sobre o pensamento religioso desse país (ALSTON, William P. e NAKHNIKIAN, George. *Readings in Twentieth Century Philosophy* (Textos de Filosofia do Século Vinte). Nova Iorque: The Free Press, 1963, p. 723).

Angústia

A angústia é um dos temas bem importantes do existencialismo. Embora diferentes existencialistas tratem da questão de diferentes maneiras, a discussão sobre a angústia, feita por Tillich em sua *Teologia Sistemática,* é uma análise bem completa do assunto a partir de uma perspectiva existencial. O filósofo B. A. G. Fuller resume a análise de Tillich:

> *Angústia.* Aceitando a conhecida descrição (conhecida tanto na Europa como nos Estados Unidos) do período do pós-guerra como uma "era de angústia", Tillich descreve a angústia como sendo basicamente a "consciência existencial de não ser" a "consciência de que não ser faz parte do próprio ser". A consciência da própria transitoriedade e de ter um dia de morrer produz uma angústia natural, uma tragédia do não ser definitivo. A angústia pura, que pertence à natureza do ser como tal e é uma experiência de horror inimaginável, luta em vão para se converter em temor, porque o temor tem um objeto e, portanto, pode ser enfrentado e superado pela coragem. Mas a angústia em si não tem quaquer objeto.
>
> *A Angústia do Destino e da Morte.* A angústia aparece em três formas, dependendo da direção em que "o não-ser ameaça o ser". *A angústia do destino e da morte* surge da ameaça do não-ser contra a afirmação "ôntica" do homem. É básica, universal e totalmente inevitável. A contingência humana, de que as causas que determinam o homem estão além de qualquer racionalidade ou necessidade última, produz a angústia relativa do destino. O fato da morte, presente no homem durante cada momento da vida bem como no momento da morte, produz uma angústia absoluta de não-ser. A questão básica da coragem é se existe uma *coragem de ser* diante dessa ameaça absoluta contra o ser.
>
> *A Angústia do Vazio e da Falta de Sentido.* O segundo tipo de angústia é, em sua forma relativa, a *angústia do vazio* e, em sua forma absoluta, a *angústia da falta de sentido.* O vazio é o produto de uma ameaça à participação criativa. A falta de sentido, que sempre está por detrás do vazio, da mesma forma como a morte sempre está por detrás do destino, é a perda de um centro espiritual para a vida, a perda de uma preocupação última, do sentido que é fundamental a todos os sentidos. A angústia é a ameaça de não-ser contra a vida espiritual, uma ameaça que surge da finitude e alienação humanas e que conduz ao desespero. Para escapar disso, a pessoa tenta uma fuga de sua própria liberdade e, dessa forma, sacrifica sua real existência.

A Angústia da Culpa e da Condenação. O Terceiro tipo de angústia surge da ameaça de não-ser contra a auto-afirmação do homem. Em sua forma relativa é a *angústia da culpa;* em sua forma absoluta, a *angústia* da condenação. O homem, na qualidade de liberdade finita, será livre para determinar a si mesmo na realização do seu destino. A angústia da culpa e da condenação é produzida pelo fracasso em perceber a própria potencialidade. É uma auto-rejeição. O desespero é o produto das três angústias, relacionadas entre si de modo tal que se fortalecem e se apóiam umas nas outras. O desespero é a total ausência da morte, mas será apanhado pela angústia da culpa e da condenação.

A Angústia e a História Cultural. Tillich sustenta que a vida é uma tentativa de evitar o desespero. Dele não há qualquer escape, embora a maioria das pessoas não o experimente com freqüência em toda sua intensidade, se é que chegam a experimentá-lo. Na história da cultura ocidental os três tipos de angústia sempre têm estado presentes, mas cada um tem dominado uma das três principais eras. O período clássico, a era do absolutismo e da tirania, foi caracterizado pela angústia do destino e da morte, e terminou com a tentativa de alcançar a coragem estóica. A idade média, sob a influência da religião judaico-cristã (moral) terminou sob o domínio da anguśtia da culpa e da condenação, produzida pelo colapso da unidade da religião. Hoje em dia é a angústia do vazio e da falta de sentido que lança seu espectro sombrio sobre um mundo que perdeu seu conteúdo espiritual (FULLER, op. cit., p. 609-610).

Deus

A definição de Tillich sobre Deus era muito mais ampla do que a do cristianismo evangélico ou da Bíblia. Na realidade, o conceito de Tillich sobre Deus nem mesmo chegou a ser um conceito primeiramente, basicamente pessoal. Para Tillich Deus era "o fundamento de todo ser", "a fonte do ser" de cada pessoa, "a preocupação última" de cada um. Dessa maneira, Tillich não via possibilidade de existirem ateístas ou agnósticos, pois cria que era impossível que alguém não possuísse preocupações últimas. Em sua obra *The Shaking of the Foundations* ele declarou:

> O nome dessa profundidade e fundamento infinito e inesgotável de todo ser é *Deus.* Essa profundidade é o que a palavra *Deus* significa. E se essa palavra não fizer muito sentido para você, traduza-a, e fale acerca das profundezas de sua vida, da fonte do seu ser, de sua preocupação última, daquilo que você leva a sério, sem qualquer hesitação... Se você souber que Deus significa profundeza, você saberá muito a respeito dele. Você, então, não poderá se denominar um ateísta ou um incrédulo. Pois você não pode pensar nem dizer: A vida não tem profundidade: Em si a vida é superficial. Em si o ser não tem profundidade.
>
> ...O nome desse fundamento infinito e inesgotável da história é *Deus* É o que a palavra significa, e é para isso que as expressões *Reino de Deus* e *Providência Divina* apontam. E se essas expressões não fazem muito sentido para você, traduza-as e fale da profundida da história, do fundamento e do propósito de nossa vida social, e daquilo que você leva a sério, sem qualquer hesitação, em suas atividades morais e políticas. Talvez você deva chamar essa profundeza de *esperança,* apenas esperança (TILLICH, Paulo. *The Shaking of the Foundations* (O Abalo das Bases). Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1953, p. 57, 59).

Como ocorre com a maioria dos temas do existencialismo, a idéia de Tillich sobre Deus é profundamente influenciada pelo tema existencial da subjetividade. A subjetividade é tão importante no existencialismo que quase se torna o tema mais importante, influenciando todo o restante do pensamento existencial.

Graça

Tillich não apenas redefiniu a idéia tradicional acerca de Deus, como também deu uma interpretação existencial ao conceito de graça. A graça de Tillich é universal, subjetiva e tem cada indivíduo como sua fonte e destino. Quando fala da "aceitação" da graça, Tillich não se refere ao perdão de Deus, tornado possível pelo sacrifício de Jesus Cristo na cruz. Ele está falando a respeito da experiência subjetiva de aceitação que alguém sente durante uma crise.

> A graça nos alcança quando estamos em grande sofrimento e aflição... Alcança-nos quando sentimos que nosso isolamento é mais profundo do que de costume, porque prejudicamos uma vida, uma vida que amávamos ou da qual estávamos alienados. Alcança-nos quando nossa insatisfação com o nosso próprio ser, com nossa indiferença, com nossa fraqueza, com nossa hostilidade, e com nossa falta de rumo e de auto-controle se tornou intolerável para nós... Algumas vezes, nesse instante, um raio de luz irrompe em nossas trevas, e é como se uma voz dissesse: "Você é aceito. *Você é aceito*, aceito pelo que é maior do que você, e cujo nome você não conhece. Não pergunte o nome agora, talvez mais tarde você o descubra... *Apenas aceite o fato de que você é aceito*!" À luz dessa graça, percebemos o poder da graça em nosso relacionamento com outros e com nós mesmos... Experimentamos a graça de sermos capazes de aceitar a vida de um outro, mesmo que seja hostil e prejudicial a nós, pois através da graça, sabemos que essa vida pertence ao mesmo Fundamento a que nós pertencemos, e pelo qual temos sido aceitos (ibid., p. 161, 162).

Em resumo, podemos ver que as preocupações de Tillich (sendo que apenas algumas foram destacadas aqui) são comuns aos temas existenciais e que a aplicação que faz desses temas à religião modifica a própria essência ou pontos fundamentais da fé cristã. Não se pode negar que ele foi um existencialista religioso. Mas também é verdade que ele não foi um cristão evangélico, comprometido com os pontos fundamentais e bíblicos de nossa fé.

Gabriel Marcel (1889-1973)

Um outro filósofo religioso que exerceu uma forte influência no crescimento do existencialismo francês foi Gabriel Marcel (1889-1973). Marcel, um existencialista católico francês, criticou vários de seus colegas existencialistas. O ponto básico de sua lealdade filosófica ao existencialismo parece ter sido a ênfase que depositava no valor do indivíduo. O filósofo Anthony Flew comenta:

> ... Marcel considerava que o existencialismo era compatível com as doutrinas cristãs. O objetivo da vida é a "comunicação" entre os homens, bem como entre o homem e Deus, mas os relacionamentos devem se basear na liberdade e singularidade dos indivíduos, devem manter tal liberdade e singularidade, sem depender da aceitação conjunta de regras e propósitos (FLEW, Anthony, ed. *A Dictionary of Philosophy* (Um Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: St. Martin, 1982, p. 204).

Jean T. Wilde e William Kimmel apresentam a seguinte avaliação de Marcel:

> Gabriel Marcel, um existencialista cristão, divide com o existencialista ateu Sartre a responsabilidade pelo avanço, na França, dessa tendência filosófica tratada nesta antologia. Pessoa convertida ao catolicismo romano, Marcel tem, entretanto, mantido uma independência filosófica em relação à filosofia oficial da igreja e desenvolveu caminhos originais de reflexão, que trazem a marca inconfundível do temperamento e do espírito de seu autor. Não apenas é um filósofo, como também um dramaturgo de sucesso e um músico de talento (WILDE Jean T. e KIMMEL, William, ed. e tradutores. *The Search of Being* (A Busca de Ser). Nova Iorque: The Noonday Press, 1962, p. 417).

É importante lembrar que ao mesmo tempo que Wilde e Kimmel, bem como Flew, observam a identificação de Marcel com o cristianismo, também observam que essa identificação não é com o cristianismo histórico. Na verdade, Marcel negou aquelas doutrinas que os evangélicos consideram vitais.

A filosofia de Marcel foi muito menos sistemática do que a de outros existencialistas, como foi o caso de Tillich, de maneira que apenas abordaremos algumas de suas preocupações. Marcel foi mais um observador do que alguém que moldou a filosofia ou a teologia. Suas maiores preocupações foram aquelas que diziam respeito ao existencialismo e que lhe garantiram um lugar entre os pensadores existencialistas.

> As obras de Marcel não são discursos sistemáticos, mas coleções de observações e notas. Evitando os princípios e categorias metafísicos tradicionais, seu pensamento gira em torno de inúmeras idéias básicas, que não são tanto idéias mas manifestações da experiência real: alienação, nostalgia e volta ao lar; presença e ausência; apelo e resposta; fidelidade e traição; disponibilidade e não disponibilidade; desespero, reminiscência, coragem e esperança. É dentro do contexto dessas manifestações da experiência que a vida humana se revela e é aqui, e não tanto nas manipulações abstratas da razão técnica, que o Ser como personalidade e comunidade pode se revelar a si mesmo. Refletindo sobre essas dimensões da experiência, Marcel evoca um significado do mistério que envolve a experiência e que se revela na própria experiência, que informa, ilumina e completa a experiência, o mistério que não é estranho à experiência porque é dele mesmo que a existência tem o seu ser. Ao recuperar esse elo interior entre a existência e o mistério, descobre-se a fonte de seu próprio significado e poder criativo (ibid., p. 419).

I. M. Bochenski faz uma excelente análise das idéias básicas de Marcel. O resumo que faz da obra de Marcel é tão bom que o citaremos longamente:

> O ser-objeto e a existência pertencem, segundo Marcel, a dimensões do ser radicalmente diferentes. Vê-se isso claramente no problema fundamental da encarnação *(incarnation)*, as relações entre meu corpo e mim mesmo não podem ser designadas nem como ser nem como ter; eu *sou* meu corpo e, no entanto, não posso identificar-me com ele. A questão da encarnação levou Marcel a distinguir claramente entre o *problema* e o *mistério*. Um problema refere-se a alguma coisa que se encontra inteiramente diante de mim, que eu como espectador posso contemplar objetivamente; o mistério, pelo contrário, é "alguma coisa em que eu estou empenhado *(engagé)*". que por conseguinte não pode estar essencialmente fora de mim. Só os mistérios importam para a filosofia e por isso a filosofia deve ser transobjetiva, pessoal, dramática e até trágica. "Não estou assistindo a um espetáculo", este é o lema que Marcel pretende relembrar todos os dias. A possibilidade do suicídio é, para ele, um ponto de arranque de toda metafísica autêntica. Esta metafísica não deve ser racional, nem tampouco intuitiva: ela origina-se numa espécie de *reflexão segunda*.
>
> Marcel não elaborou ainda esta metafísica, mas já esboçou seu procedimento metódico. Ela deve oferecer uma resposta à exigência ontológica fundamental: nela deve haver ser; deve haver alguma coisa incapaz de ser reduzida por simples análise, um pouco à maneira como a psicanálise elimina os fenômenos psíquicos. Estamos certos de que há de ser, graças à realidade misteriosa do "eu sou" (não: *cogito ergo sum*). Por esta forma se supera a oposição entre objeto e sujeito, entre realismo e idealismo. A realidade humana revela-se como a realidade de um *Homo viator*, de um ente que está sempre em devir; qualquer filosofia que desconheça esta verdade e pretenda explicar o homem mediante um sistema, é incapaz de compreendê-lo.
>
> O que acima de tudo nos leva à compreensão do ser do homem é a consideração das relações humanas, da realidade que corresponde aos juízos em segunda pessoa ou seja, no modo do *tu*. Estas relações inobjetivas do tu são criaturas: eu crio-me nelas e, ao mesmo tempo, ajudo outrem a criar sua liberdade. Sob este aspecto, Marcel aproxima-se bastante do pensador judeu Martin Buber (1878-), que antes dele expôs idéias semelhantes. No centro das relações-tu está, segundo Marcel, a fidelidade; ela manifestou-se como encarnação de uma realidade mais alta, livre, na qual o homem fiel se cria a si mesmo na liberdade. Contudo, a esperança é ainda mais fundamental que a fidelidade: a fidelidade ergue-se sobre a esperança. A esperança, segundo Marcel, tem alcance ontológico: ela mostra que a vitória da morte no mundo só é aparente e que não é o fato supremo. Marcel considera sua tese da esperança como a mais importante de sua obra; com ela separa-se radicalmente de Sartre, de Heidegger e também, segundo parece, de Jaspers.
>
> Mas o *tu* humano pode ser objetivado, pode ser concebido como um *ele*. Contudo, há um certo limite, atrás do qual se esconde um *Tu absoluto*, que já não pode ser concebido como objeto: Deus. Não é possível demonstrar a existência de Deus por via racional; encontramos Deus no mesmo plano em que encontramos outrem, no plano do *tu*, no amor e na adoração, mediante uma participação no ser verdadeiro, participação que, talvez comece já com as interrogações do filósofo (BOCHENSKI, op. cit., p. 173, 174).

Os Existencialistas Seculares

De longe, o grupo maior de pensadores classificados como existencialistas e o daqueles que não têm qualquer tendência religiosa, os existencialistas seculares. Alguns ignoram totalmente a religião, outros são fortemente ateístas. Os existencialistas seculares interessam-se pelos mesmos temas que os existencialistas religiosos, mas suas pressuposições e sistemas de pensar rejeitam qualquer idéia do sobrenatural ou qualquer idéia de Deus.

Nesta análise panorâmica, examinaremos três existencialistas seculares: Martin Heidegger, Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre.

Martin Heidegger (1889-1976)

Martin Heidegger foi um dos mais influentes promotores do existencialismo contemporâneo. Escreveu em alemão, mas suas obras têm sido traduzidas para o inglês. A mais famosa delas, *Ser e Tempo*, tornou-se uma das mais populares expressões do existencialismo inglês e norte-americano, no mundo filosófico. Alston e Nakhnikian comentam acerca do alcance da influência crescente de Heidegger:

> Na América Latina e na Europa, excluídos, é claro, a União Soviética e seus satélites europeus, um dos filósofos contemporâneos mais destacados é Heidegger. Sua vasta influência alcança filósofos, teólogos (inclusive Paul Tillich) e certos psicoterapeutas. Também no mundo de fala inglesa, há filósofos que tem Heidegger em tanta estima quanto o têm seus admiradores da Europa continental e da América Latina (ALSTON e NAKHNIKIAN, op. cit., p. 679).

Os escritos de Heidegger causaram um grande impacto tanto no existencialista religioso Rudolph Bultamann, que tentou elaborar uma teologia a partir do existencialismo heideggeriano, como em Jean-Paul Sartre, o existencialista secular e romancista francês.

Antes de se tornar, em 1933, o reitor da Universidade de Freiburg, Heidegger foi aluno do filósofo Edmund Husserl. Sua principal obra, *Ser e Tempo*, foi publicada em 1927. Embora *Ser e Tempo* refletisse a influência de Husserl e Kierkegaard sobre Heidegger, também revelou que ele diferia desses homens em alguns aspectos importantes.

O existencialismo de Heidegger é singular e complexo. É difícil até mesmo para os filósofos profissionais compreenderem-no:

> Heidegger é um pensador muito original. A questão de conhecer seus precedentes históricos não se reveste, por ora, de muita importância. Além de Husserl, cujo método adota, teríamos de nomear Dilthey que nele influiu em diversos aspectos. De mais a mais, sua temática inspira-se fortemente em Kierkegaard. Por outro lado, revela um conhecimento extraordinário dos grandes filósofos do passado, entre os quais amiúde destaca Aristóteles, interpretando-o de maneira muito pessoal. Dedicou a Kant um trabalho que produziu sensação (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929).

> Poucos pensadores há que sejam tão difíceis de compreender como Heidegger (BOCHENSKI, op. cit., p. 157).

Sendo a filosofia de Heidegger tão difícil de se compreender, as interpretações de seu pensamento variam e chegam a se contradizer mutuamente. O filósofo e historiador A. Robert Caponigri comenta:

> O pensamento de Heidegger tem dado ocasião a amplas interpretações, as quais variam muito entre si e, com freqüência, divergem da linha de exegese que o próprio Heidegger sugeriu. Do ponto de vista de suas idéias e interesses, seu pensamento se divide em duas fases. A linha divisória é demarcada (mas não muito nitidamente)... pela palestra de Holderlin , em 1936. A primeira fase gira em torno da grande obra de 1927: *Ser e Tempo*. Ainda hoje se considera que essa obra apresenta o pensamento de Heidegger em sua essência. Exibe de maneira bem clara sua originalidade como pensador na "análise existencial" que faz do comportamento humano em relação à "revelação da verdade", e no modo "ontológico" de tratar a fenomenologia. Constitui a base da vasta influência que tem desfrutado. A segunda fase não possui qualquer unidade estrita, mas revela a preocupação de Heidegger com inúmeros temas, tanto históricos como analíticos, os quais se originam de sua preocupação principal: ser e verdade (CAPONIGRI, A. Robert. *A History of Western Philosophy: Philosophy from the Age of Positivism to the Age of Analysis* (Uma História da Filosofia Ocidental: A Filosofia desde a Era do Positivismo até a Era da Análise). Notre Dame: University of Notre Dame, 1971, p. 264).

A par com a dificuldade de compreender Heidegger, além da dificuldade adicional de interpretá-lo, descobrimos que Heidegger não se considerava um existencialista!

> Heidegger crê que o título "existencialista" não se aplica à sua filosofia... Heidegger reconhece que "existencialismo" é um rótulo apropriado para o que Sartre representa, mas não para sua própria posição. Heidegger está interessado no Ser. Ele aborda o problema do Ser através do estudo de *Dasein*, a palavra que ele criou para designar a existência humana, "o ser daquilo que nós mesmos somos" (ALSTON e NAKHNIKIAN, op. cit., p. 680).

Devido a esses problemas, não faremos uma análise aprofundada de Heidegger, embora seu nome mereça ser mencionado por causa de sua influência em outros existencialistas. Reconhecendo as limitações de espaço e de propósito, nossa análise se limitará a três preocupações de Heidegger: *Dasein, angústia* e a *morte*. Caso queira estudar mais profundamente o pensamento de Heidegger, o leitor poderá consultar os livros constantes da bibliografia.

Dasein

O conceito mais importante e peculiar ao sistema de Heidegger é *Dasein* (uma palavra que Heidegger empregava para se referir ao ser humano ou à condição de existir do ser humano, a qual causa, ou se torna, sua essência). William Sahakian descreve o *Dasein:*

Dasein. A idéia de Ser é uma velha idéia para um filósofo versado no escolasticismo, como era o caso de Heidegger. Mas Heidegger estava interessado no sentido do Ser, no seu significado, no seu propósito, isto é, naquilo que o torna inteligível. Além do mais, estava basicamente interessado no Ser *humano*, pois a natureza do Ser humano conduz a outros níveis do Ser ou da realidade. Só acerca do *Dasein* (sua maneira de designar o Ser humano) se pode dizer que há ou não sentido; daí se conclui que o Ser só é significativo em termos da existência humana.

Dasein (o estar presente), isto é, o Ser humano ou o existente humano, é identificado por Heidegger como: (1) cuidado (*Sorge*), (2) ser-rumo-à-morte (*Sein zum Tode*), (3) existência (*Existenz*), e (4) disposição (*Stimmungen*). A essência do Ser humano é sua existência, pois numerosas possibilidades estão disponíveis perante ele, pelas quais pode escolher diferentes tipos de Ser para si mesmo. As possibilidades daquilo em que pode se tornar são os pontos cruciais pelos quais se orienta o Ser humano. Heidegger teve profundo interesse em interpretar o tempo em termos de temporalidade; conseqüentemente, além do problema do Ser (*Dasein*), o tempo é da mais profunda importância. Dessa forma, seu interesse se prendia ao Ser e à temporalidade do *Dasein* (existência humana) (SAHAKIAN, op. cit., p. 349).

Angústia

Angústia é, para Heidegger, uma outra palavra com pesado conteúdo existencial. A palavra alemã (*Angst*) refere-se à ansiedade, ao pavor e ao medo desesperado diante do futuro. Para Heidegger esse conceito é importante por causar o impulso de grande parte do desenvolvimento metafísico humano. É o estímulo em direção ao encontro existencial humano.

> Na filosofia existencialista a angústia é o pavor provocado pelo fato de o homem perceber que sua existência está diante de um futuro indeterminado, cujo vazio deve ser preenchido por decisões livremente tomadas. A ansiedade caracteriza a condição humana, o que implica constantes confrontações com a possibilidade e a necessidade de decisão, com correspondente peso de responsabilidade (FLEW, op. cit., p. 13).

Morte

Como ocorre com a maior parte do pensamento existencial, a morte é importante para o sistema de Heidegger. Suas pressuposições seculares (não sobrenaturais) e sua posição de que a existência precede a essência não permitem que Heidegger tenha, quanto ao indivíduo, qualquer idéia de realidade antes do nascimento ou depois da morte. De acordo com sua maneira de pensar, o homem que reconhece esse fato, que aceita livremente a sua inevitabilidade e que não procura nada depois, está então livre para escolher sua própria existência. Já não está mais preso ao medo da morte ou de punições retributivas imaginárias depois da morte. É capaz de escolher suas ações, dessa maneira escolhendo sua existência e, em última instância, sua essência. Esse é o homem com dignidade.

Para Heidegger, o homem é o ser que sabe que vai morrer. Ele morre não apenas no final da vida, mas a cada dia de sua vida. A morte é certa, mas ao mesmo tempo, indefinida. Por ser inevitável, ela caracteriza a contingência da vida. A vida oscila entre o nada e o nada. A morte é sua fronteira e sua possibilidade suprema. Aceitar livremente a morte, viver em sua presença e reconhecer que não há substituto para ela e que se deve nela penetrar sozinho, é escapar a todas as ilusões e alcançar a dignidade e a existência autênticas (FULLER, op. cit., p. 608).

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

O homem que mais popularizou a ala ateísta do existencialismo foi o filósofo francês Jean-Paul Sartre. A obra principal de Sartre, *O Ser e o Nada,* foi escrita em 1943, enquanto prisioneiro dos alemães, durante a Segunda Guerra Mundial. Alguns de seus outros escritos, inclusive *O Existencialismo é Um Humanismo* e o romance *Portas Fechadas,* refletem uma dívida tanto para com Kierkegaard como Heidegger. A grande capacidade de Sartre possibilitou-lhe ter uma clara compreensão da história da filosofia. Marjorie Greene relata:

> Sartre, de fato, se utiliza de pensadores do passado (e do presente) para atingir os seus próprios fins, mas, ao mesmo tempo, ele os vê com extraordinária clareza. Em suas citações de, digamos, Kant ou Spinoza, ele não apenas usa o pensamento deles como um trampolim para o seu próprio, como também revela um entendimento sólido e erudito dos princípios e idéias desses autores. Seu relacionamento com Marx é menos honesto, conforme veremos, mas, em geral, nas obras filosóficas de Sartre encontram-se temas entrelaçados, em que as idéias originais se destacam por si mesmas com uma clareza incomum, ao mesmo tempo em que são trabalhadas de modo a formar um padrão caracteristicamente sartriano (GREENE, Marjorie. *Sartre.* Nova Iorque: Franklin Watts, 1973, p. 33).

O Absurdo

Um dos principais aspectos do existencialismo de Sartre é que a vida é absurda. No romance *A Náusea,* Sartre apresenta o absurdo da vida através do personagem principal, Roquentin. Robert Davidson escreve:

> A vida de Roquentin, o herói de *A Náusea,* é narrada como sendo um fim em si mesma. Na verdade, ela expressa a própria idéia de Sartre acerca da existência humana. Essa história proporciona um relato descritivo ou fenomenológico da crescente compreensão, por parte de um homem, do absurdo da vida humana em si mesma, e de seu despertar para o fato de que, para que a vida de alguém tenha qualquer significado ou propósito, o próprio indivíduo deve atribuir significado a ela. Uma sensação de absurdo, o absurdo da vida e do próprio homem, permeia o existencialismo original de Sartre. Em *A Náusea* isso é apresentado como uma intuição ou percepção imediata na própria experiência da pessoa. Certo dia, sentado num jardim público, fitando as longas e negras raízes de uma velha castanheira, Roquentin tornou-se profundamente cônscio do absurdo de sua própria existência:

"O absurdo não era uma idéia em minha cabeça nem o som de uma voz. Era essa longa e delgada serpente de madeira, acomodada a meus pés – serpente, ou garras de um animal, ou presas de uma ave de rapina, ou raiz, era tudo a mesma coisa. Sem formular qualquer coisa eu sabia que havia descoberto a chave para a minha existência, para a náusea de minha vida. E, de fato, tudo o que vim a compreender desde aquele momento tem seu fundamento nesse absurdo fundamental" (DAVIDSON, Robert F. *Philosophies Men Live By* (Filosofias pelas quais os Homens Vivem). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1974, p. 362).

O Homem é Autônomo

O absurdo do universo leva Sartre a um outro ponto muito importante do existencialismo, a saber, o de que o homem é autônomo. Sartre escreveu:

> O existencialista, pelo contrário, considera muito desolador o fato de Deus não existir, porque toda possibilidade de encontrar valores num céu de idéias desaparece junto com Ele; já não mais pode existir um Deus *a priori,* visto que não existe qualquer consciência infinita e perfeita para examiná-lo. Em nenhum lugar está escrito que o Bem existe, que devemos ser honestos, que não devemos mentir: porque o fato é que vivemos num plano onde só existem homens. Dostoievski afirmou: "Se Deus não existisse, tudo seria possível." Esse é exatamente o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permissível caso Deus não exista, e como conseqüência, o homem se encontra só, porque nem fora nem dentro de si ele encontra qualquer coisa a que se apegar. Ele não pode começar a ficar dando desculpas para si mesmo. Em outras palavras, não há qualquer determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não achamos valores nem mandamentos em que possamos nos apoiar para legitimar nossa conduta. De modo que, no glorioso mundo dos valores, não há qualquer desculpa para nós, nem qualquer justificativa para nós (SARTRE, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions* (Existencialismo e as Emoções Humanas). Nova Iorque: The Citadel, s.d., p. 22,23).

Liberdade

O homem surge no cenário e se define a si mesmo. Ele vive em Liberdade absoluta. Sartre declara:

> Essa é a idéia que procuro transmitir quando afirmo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não criou a si mesmo; entretanto, em outros sentidos é livre, porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz. O existencialista não crê no poder da paixão. Jamais concordará que uma paixão dominadora seja uma torrente de destruição que fatalmente leve um homem a cometer certas ações e seja, dessa forma, uma desculpa para seus atos. Ele crê que o homem é responsável por sua paixão (ibid., p. 23).

A Existência antes da Essência

Outro importante aspecto do existencialismo de Sartre é o de que a

existência precede a essência. Isso significa que o homem, por suas próprias escolhas, define o seu caráter, sua essência e a pessoa que ela está se tornando. Suas escolhas determinam sua *natureza*. Sartre argumenta a respeito:

> O existencialismo ateísta que eu represento é mais coerente. Afirmar que, se Deus não existe, há pelo menos um ser em quem a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que esse ser é o homem, ou, no dizer de Heidegger, é a realidade humana. O que se quer dizer aqui ao afirmar-se que a existência precede a essência? Isso quer dizer que, antes de mais nada, o homem existe, surge, aparece no cenário e, só então, se define a si mesmo. Se o homem, tal como o existencialista o concebe, é indefinível, isso ocorre porque inicialmente ele é nada. Só mais tarde ele será alguma coisa, e ele mesmo terá feito o que ele será. De maneira que não existe natureza humana, visto que não há Deus algum para concebê-la. O homem não apenas é o que ele concebe ser, mas é também somente o que deseja ser, depois desse impulso em direção à existência (ibid., p. 15-16).

Em *O Ser e o Nada* Sartre afirma:

> A liberdade humana precede a essência e a viabiliza. A essência do ser humano encontra-se adiada em vista da liberdade (SARTRE, Jean-Paul. ***Being and Nothingness*** (O Ser e o Nada). Nova Iorque: Philosophical Library, 1956, p. 25).

Ele prossegue, agora tratando das implicações de sua afirmação:

> (É essa) escolha que é chamada de "vontade". Mas caso, de fato, a existência preceda a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Dessa forma, a primeira providência do existencialismo é tornar cada homem cônscio daquilo que é e fazer com que a plena responsabilidade de sua existência dependa dele. E quando afirmamos que o homem é responsável por si mesmo, queremos dizer que ele é responsável não apenas por sua própria individualidade, mas também por todos os homens (ibid., p. 16).

Realização

Conforme Sahakian relata, Sartre acreditava que o homem poderia alcançar a sua própria realização:

> Não obstante as idéias pessimistas na maioria dos escritos de Sartre, o seu existencialismo termina com um toque de otimismo, pois no livro *O Existencialismo é um Humanismo*, ele conclui com a declaração de que o existencialismo não lança o homem no desespero, mas é uma doutrina otimista e prática, de que o homem é o seu próprio legislador, um criador de valores, vivendo num universo humano de subjetividade humana, e capaz de auto-realização (SAHAKIAN, op. cit., p.357).

Assim o homem opera a sua própria realização. Aqueles que procuram alcançar essa realização através da religião são culpados de uma fé iníqua, a qual é definida por Flew:

Fé iníqua. No existencialismo de Sartre é uma forma de engano de si mesmo e dos outros; a tentativa de racionalizar a existência humana através da religião, da ciência ou de qualquer crença em forças atuantes, que imponham significado e coerência. O homem modela o seu próprio destino através de escolhas livres, pelas quais é totalmente responsável. Por causa da "fé iníqua", ele rejeita a necessidade de depender de sua própria percepção e intuição moral e de sua vontade falível, tentando fugir ao peso da responsabilidade ao se considerar como o sujeito passivo de influências externas, e ao considerar suas ações como tendo sido pré-determinadas por essas influências e não tanto como tendo sido livremente escolhidas por ele (FLEW, op. cit., p. 35).

Desamparo

Um dos principais temas tratados por Sartre é também um dos que mais o tornaram conhecido, o tema do desamparo, o qual surge da individualidade e subjetividade existenciais. Em alguns aspectos, faz lembrar a segunda etapa, insatisfatória, de Kierkegaard, em que o homem percebe que está só, determina uma ética, mas nada tem em que se apoiar. O próprio Sartre apresentou uma tocante descrição desse desamparo no livro já mencionado, *O Existencialismo e as Emoções Humanas:*

> Dando-lhe um exemplo que lhe permitirá entender melhor o desamparo, citarei o caso de um de meus alunos que me procurou, estando ele nas seguintes circunstâncias: seu pai não se relacionava com sua mãe e, além do mais, estava propenso a colaborar com o governo alemão de ocupação; seu irmão mais velho fora morto durante a ofensiva alemã de 1940, e o jovem, com sentimentos um tanto quanto imaturos, ainda que bondosos, desejava se vingar da morte do irmão. A mãe vivia sozinha com o filho, bastante perturbada pela meia-traição do marido e pela morte do filho mais velho; o rapaz era seu único consolo.
>
> O jovem se defrontou então com a opção de partir para a Inglaterra e unir-se às Forças da França Livre – isto é, deixar sua mãe – ou permanecer com a mãe e ajudá-la a ir vivendo. Ele tinha plena consciência de que a mulher vivia para ele e que sua partida – e, quem sabe, a morte – atirá-la-ia ao desespero. Também estava cônscio de que cada atitude que tomasse pelo bem de sua mãe era algo que produziria resultados, no sentido de que estaria ajudando-a a ir vivendo, ao passo que cada esforço feito no sentido de partir e ir lutar na guerra era uma iniciativa incerta, que poderia fracassar e comprovar ser totalmente inútil. Por exemplo, a caminho da Inglaterra ele poderia, enquanto atravessasse a Espanha, ficar detido indefinidamente num campo espanhol; ele poderia chegar à Inglaterra ou à Argélia e ser designado para uma função burocrática. Em conseqüência disso, ele se viu confrontado por dois tipos de ação bem diferentes: um, concreto e imediato, mas que dizia respeito a apenas um único indivíduo; o outro referente a um grupo incomparavelmente maior, uma coletividade nacional, mas que por essa mesma razão, era incerto, e poderia ser interrompido antes mesmo de ser realizado. E, ao mesmo tempo, ele estava balançando entre dois tipos de ética. De um lado, uma ética de simpatia, de dedicação pessoal; de outro, uma ética mais abrangente, mas cuja eficácia era mais incerta. Ele tinha que escolher entre as duas.
>
> Quem poderia ajudá-lo na escolha? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: "Seja caridoso, ame o seu próximo, pegue o caminho mais difícil,

etc., etc." Mas qual é o caminho mais difícil? A quem ele deveria amar como irmão? O combatente ou a sua mãe? O que é que causa o bem maior: o ato indefinido de lutar junto com um grupo ou o ato concreto de ajudar um ser humano em particular a continuar a viver? Quem pode decidir *a priori?* Ninguém. Nenhum livro sobre ética poderá lhe dizer. A ética kantiana diz: "Jamais trate uma pessoa como um meio, mas como um fim." Muito bem, caso eu permaneça junto à minha mãe, eu estarei tratando-a como um fim e não como um meio; mas devido a esse mesmo fato, estou correndo o risco de tratar as pessoas ao meu redor, que estão combatendo na guerra, como meios. E, de modo recíproco, caso eu me una aos que estão combatendo, estarei tratando-os como um fim, e, ao fazê-lo, corro o risco de tratar minha mãe como um meio.

Sendo os valores vagos e sendo sempre amplos demais para a situação concreta e específica que estamos analisando, a única coisa que nos resta é confiar em nossos instintos. É o que esse jovem tentou fazer, e, quando eu o vi, me disse: "No final das contas, o que conta é o sentimento. Tenho que escolher aquilo que me empurrar para um lado. Se eu sentir que amo suficientemente minha mãe para sacrificar tudo o mais – meu desejo de vingança, de ação, de aventura – então permanecerei com ela. Se, ao contrário, sentir que meu amor por minha mãe não é suficiente, eu a deixarei.

Mas como se determina o valor de um sentimento? O que faz com que esse sentimento para com a mãe tenha valor? Precisamente o fato de que ele permaneceu com ela. Eu poderei dizer que gosto tanto de alguém a ponto de sacrificar uma certa quantia de dinheiro por esse alguém, mas só poderei dizê-lo caso eu o tenha feito. Posso dizer "amo minha mãe o suficiente para ficar com ela" apenas se tiver permanecido com ela. A única maneira de determinar o valor dessa afeição é, exatamente, realizar uma ação que confirme e defina essa afeição. Mas desde que eu necessito dessa afeição para justificar a minha ação, vejo-me preso a um círculo vicioso (SARTRE, *Existencialism and Human Emotions*, p. 24-27).

Com base nesse texto podemos perceber a futilidade inerente ao pensamento existencial de Sartre. Uma vez que "a existência precede a essência" e que o indivíduo se encontra envolvido pela "subjetividade" e deve descobrir sua própria essência de "autenticidade", ele está verdadeiramente só. Muitas pessoas têm abraçado o existencialismo durante algum tempo, crendo sinceramente que ele apresenta uma interpretação fiel acerca da vida. No entanto, muitos abandonam o existencialismo porque ele oferece uma solução, um sentido e uma dedicação que não satisfazem de verdade. Até mesmo Sartre, já no fim da vida, se posicionou bem próximo do pensamento teísta. A revista *National Review* (Revista Nacional) relatou esse acontecimento da seguinte maneira:

> Durante toda a sua carreira, marcada por um posicionamento amadurecido, o filósofo Jean-Paul Sartre foi um ateísta militante. Do ponto de vista político, embora se opusesse fortemente ao materialismo marxista, freqüentemente era impossível distinguir sua retórica da do mais desajeitado stalinista fanático.
>
> Todavia, durante os últimos meses de vida do filósofo houve alguns desdobramentos surpreendentes. Em 1980, perto da morte, já cego, enfraquecido pela idade, mas ainda no pleno exercício de suas faculdades mentais, Sartre se aproximou bastante da crença em Deus, talvez até mais do que isso.
>
> A história pode ser contada em rápidas palavras e, talvez, reverentemente.

Pierre Victor, um ex-maoísta, participou bastante do final da vida de Sartre. No início da primavera de 1980 os dois travaram um diálogo nas páginas do periódico ultra-esquerdista *Nouvel Observateur* (Novo Observador). Basta citar uma única sentença do que Sartre disse àquela época, para se medir o grau de aceitação da graça de Deus e da condição de que o homem é uma criatura: "Não creio que sou o produto do acaso, uma partícula de poeira no universo, mas alguém que foi aguardado, antecipado, previsto. Em resumo, um ser que só um Criador poderia pôr aqui: e essa idéia de uma mão criadora se refere a Deus."

Os que estudam a ala ateísta do existencialismo observarão que nessa única sentença Sartre repudiou todo o seu sistema, seus compromissos, toda sua vida. Voltaire foi convertido no leito de morte; embora jamais se venha saber, supõe-se que foi o que aconteceu com o brilhante velhaco. Sartre não se converteu; pelo menos não exteriormente, mas veio a compreender. Deve-se perdoá-lo por tudo o mais.

O epílogo é bem menos edificante. Sua companheira Simone de Beauvoir, se comportou como uma viúva enlutada durante os funerais. Depois disso publicou *La ceremonie des adieux* (A Cerimônia do Adeus), onde ela se torna rancorosa, atacando Sartre. Ela conta que ele resistiu à sedução de Victor, mas então sucumbiu. "Como é que se explica essa atitude senil de um renegado?", ela indaga de um modo estúpido. E acrescenta: "Todos os meus amigos, todos os sartrianos e a equipe editorial de *Les Temps Modernes* (Os Tempos Modernos) me apoiaram na minha consternação."

A consternação da Sra. de Beauvoir *versus* a conversão de Sartre. A balança pende infinitamente para o lado do velho cego, mas de visão (NATIONAL REVIEW (Revista Nacional), 11 jun. 1982, p. 677).

Karl Jaspers (1883-1969)

Karl Jaspers começou os estudos universitários estudando direito em Heidelberg e em Munique. Mais tarde estudou medicina em várias universidades alemãs e logo fez importantes contribuições para a pesquisa patológica e psiquiátrica. Desde 1921 atuou como professor de Filosofia em Heidelberg, tendo ali ficado até que os nazistas assumiram o poder. Após a Segunda Guerra Mundial, voltou a Heidelberg e, em 1948, mudou-se para a Basiléia. Foi um dos mais destacados representantes do existencialismo.

B. A. G. Fuller comenta acerca daqueles que influenciaram o pensamento de Jaspers:

> Sua atividade filosófica foi, desde o início, influenciada por um estudo meticuloso de Kant e Hegel, mas Kierkegaard e Nietzsche têm dominado o seu pensamento ao direcioná-lo constantemente para o problema da condição humana. Mais do que qualquer outra coisa, sua filosofia tem sido uma tentativa de responder às perguntas daqueles filósofos acerca da natureza da existência humana. Suas respostas refletem o seu kantianismo (FULLER, op. cit., p. 604).

Um aspecto da filosofia de Jaspers é que ela é mais equilibrada do que a de alguns de seus colegas existencialistas. I. M. Bochenski relata:

> O pensamento de Jaspers é, no conjunto, bem mais equilibrado que o da maioria

dos filósofos existencialistas. Assim, por exemplo, atribui às ciências espaço muito mais importante e ocupa-se a fundo com as teorias científicas. Seus livros, escritos numa linguagem relativamente simples e sem abuso dos neologismos que tanto dificultam a leitura de outros autores, albergam rico tesouro de análises extraordinárias. Distingue-se de seus confrades pelo esforço visível em chegar a uma metafísica e a uma espécie de teologia natural. Encontram-se, além disso, nele, a atitude fundamental e as convicções comuns a todos os filósofos da existência (BOCHENSKI. op. cit., p. 185).

Seu Método

Em 1932 Jaspers concluiu uma obra filosófica de grande importância denominada *Philosophie* (Filosofia). Nela analisou o método filosófico usual, relacionando-o com a sua própria tendência dentro do existencialismo. Robert A. Caponigri comenta:

> O pensamento filosófico propriamente dito de Jaspers começa a surgir com a obra *Philosophie* (Filosofia) e é desenvolvido nas obras subseqüentes. Essas obras, contudo, não constituem um avanço progressivo rumo a uma posição sistemática. O pensamento de Jaspers é temático, não sistemático. Os temas básicos de sua filosofia são três: 1) ciência e sua relação com a compreensão que o homem tem de si mesmo, 2) existência, e 3) transcendência. A abordagem mais frutífera do pensamento de Jaspers está na exploração das meditações enriquecedoras sobre esses temas (CAPONIGRI, op. cit., p. 257).

Sua Filosofia

Jean T. Wilde e William Kimmel resumem a filosofia de Karl Jaspers:

> Para Jaspers, a filosofia não é a tentativa de dar forma definitiva a um corpo de conhecimento acerca do homem no universo. A filosofia é, antes, uma maneira, uma atividade da mente humana em movimento, em direção à verdade última, a qual jamais pode se tornar um objeto de conhecimento, mas que pode ser encontrada naquele processo de pensamento que ele chama de "o pensar que transcende". A verdade está sempre a caminho, sempre em movimento e nunca se torna final, nem mesmo em suas mais maravilhosas cristalizações. O pensamento nunca se dá por satisfeito.
>
> Embora possam se tornar objetos de nossa atenção, Deus, o Homem e o Mundo jamais poderão se tornar objetos de conhecimento. O ser autêntico que possuem, a realidade fundamental deles, sempre recua para além dos limites da objetivação, desafiando as tentativas de apreendê-los e defini-los. São, portanto, objetos de encontro durante o processo de reflexão, mas são encontrados nos limites ou fronteiras do conhecimento. Os objetos do conhecimento ou da reflexão, sejam eles os produtos da experiência científica, estética, mítica, filosófica, psicológica ou simplesmente de bom-senso, não são fins ou resultados, mas formas limitadoras cuja realidade não está em sua forma ou conteúdo positivos, mas em sua capacidade de apontar para além de si mesmos em direção à Transcendência – o objetivo de todo pensamento filosófico.
>
> Mas assim como Deus (A Transcendência, Aquele que tudo abrange e no qual, e do qual, todas as coisas têm o seu ser e o seu significado) transcende a

objetivação, de igual forma o Eu na sua autenticidade, na sua existência, jamais poderá se tornar um objeto para si mesmo. É possível encontrar o Eu nas "situações limites" da existência, nos limites do conhecimento e da ação, naqueles pontos onde todo o conhecimento e ação fracassam, ou naufragam – na presença do acaso, conflito, sofrimento, culpa, morte absolutos. Nessas situações limites da existência finita ou se é levado ao desespero ou a uma descoberta do Eu autêntico em liberdade. Em outras palavras, na situação concreta, onde as formas de conhecimento fracassam, onde as fórmulas não funcionam, onde o caminho já não está mais pré-determinado, a pessoa é obrigada a decidir, e nessa decisão livre, remada fora do Eu, a pessoa descobre o verdadeiro Eu, o Ser que a pessoa é.

Entre o Ser que eu sou (*Existenz,* isto é, existência) e o Ser que é todas as coisas (*Transcendence*, ou seja, transcendência) está o mundo encarnado nas formas elaboradas e interpretadas de conhecimento. Esse mundo, todavia, também está se esvanecendo e, num sentido, é instável, mas suas formas servem de mediação entre o Eu que eu sou e a Transcendência rumo à qual meu pensamento se dirige. Como *formas* de mediação, as formas de conhecimento do Mundo são indispensáveis; mas como formas de *mediação* nenhuma é final, absoluta ou permanente. Sua condição é a de "cifras", símbolos que estão abertos à Transcendência e através dos quais a reflexão pode encontrar a Transcendência. Só quando são "interpretados" como mensagem cifrada do ser, em vez de serem aceitas como objetos autosuficientes de conhecimento é que se compreende a sua condição e a do Mundo que as cifras encarnam. Mas, em si mesma, a interpretação jamais é final ou alcançada. Nem pode existir uma interpretação para o homem-em-geral. Cada indivíduo, em seu encontro com o Mundo, deve interpretá-las de novo, pois somente no ato da interpretação é que a Transcendência, que está acima das formas, se revela a si mesma através delas. Há necessidade, então, tanto da receptividade do Ser, numa atitude de expectativa, diante da cifra, como do reconhecimento das formas de conhecimento como sendo cifras do Ser.

A verdadeira filosofia é, então, para Jaspers, um pairar *(Schweben)* da mente ao redor das formas determinadas de conhecimento, bem como a formação de formas do próprio pensamento, uma passagem gradativa do pensamento numa busca, em atitude de expectativa, da verdade acerca do Eu, do Mundo e de Deus, o qual se revela a si mesmo como o Ser que é para o Ser que eu sou (WILDE e KIMMEL, op. cit., p. 451-3).

Jaspers e Sartre

F. H. Heinemann comparou as filosofias existenciais de Jaspers e Sartre, e revela algumas diferenças interessantes entre elas:

Jaspers

Mantenha o espaço aberto
para o Ser Absoluto!
Não se identifique com um
objeto de seu conhecimento!
Não rejeite forma alguma
do Ser Absoluto!

Não aceite qualquer menosprezo
da existência!
Não aceite ser podado do
Transcendente:

Sartre

Não há Ser Absoluto algum.
Dedique-se a algo!
Rejeite todas as formas que
restringem a sua liberdade!
Descreva a realidade em sua feiura,
absurdo e obscenidade!
Você está podado do Transcendente,
pois ele não existe.

(HEINEMANN, op. cit., p. 129).

Apesar das diferenças entre Jaspers e Sartre (e, na verdade, entre muitos existencialistas), existem temas comuns que permeiam suas filosofias.

Resposta Cristã

Os temas do existencialismo são temas de que o Deus da Bíblia trata em sua Palavra. Deus está interessado nos indivíduos. Deus está interessado na felicidade, contentamento e paz interior do indivíduo. Deus está interessado na realização do indivíduo. No entanto, o existencialismo não é cristianismo bíblico. Apesar de não ser cristã, a filósofa Hazel Barnes observa essa distinção:

> Minha primeira objeção às afirmações teológicas de Tillich, Robinson, Bonhoeffer e Bultmann – para tomá-los como exemplos e falando daquilo que têm em comum, mas sem dar a entender que estejam de pleno acordo entre si – é que afirmam serem cristãos, embora neguem aquilo que é essencial ao cristianismo, ao mesmo tempo em que, sutilmente, retêm pressuposições cristãs quando professam estabelecer verdades filosóficas independentemente de posições sectárias.
>
> Em seu clamor por uma revolução no pensamento cristão, esses teólogos parecem, às vezes, defender uma posição que mal se discerne do naturalismo. A idéia de um Deus "lá fora" em algum lugar no espaço, ou além dele, ou o conceito de qualquer Ser que seja separado de nós e do mundo é tão ofensivo para o bispo Robinson quanto o Deus medieval que vivia "lá em cima" no universo de três níveis, segundo Dante. Tillich argumenta contra qualquer uso de conceitos "sobrenaturais" de Deus. Bultmann insta conosco que devemos "demitologizar". Bonhoeffer sugere que o cristianismo avance ao ponto em que já não mais precise da "premissa religiosa", que o cristão deve "se lançar à vida de um mundo sem deus, sem tentar minimizar seu caráter ímpio com uma aparência de religião ou sem tentar melhorar seu aspecto" (BARNES. *Ethics*, p. 382, 383).

Bochenski toca num outro aspecto ao fazer uma avaliação crítica do existencialismo. Ele fala de alguns temas filosóficos levantados, mas não solucionados, pelos conceitos existenciais usuais:

Como sempre acontece, o existencialismo também exagerou em sua reação, aliás justificada, contra o passado. Para muitos filósofos da existência, parece que nenhuma outra coisa existe além das chamadas questões do destino, que já mencionamos. Todo o seu filosofar gira em torno da morte, da dor; do fracasso, etc. Mas descuram um outro essencial da cultura européia: a inteligência, sobremaneira desenvolvida entre os gregos, do objetivo e do científico. O existencialismo muitas vezes vai tão longe... que quase não parece ser mais uma filosofia européia, senão uma filosofia *hindu*, ou seja, um pensamento endereçado a ser exclusivamente, até com sua lógica, um instrumento de salvação. Por esse motivo, muitos filósofos sérios europeus, e podemos até dizer que a maior parte deles, negam-se a aceitar com justificado receio o existencialismo.

Um outro aspecto singular da filosofia existencial é o elemento técnico-filosófico. Sob este aspecto, podemos assinalar algumas idéias e resultados de grande valor. É inegável que estes pensadores enriqueceram a filosofia com toda uma série de excelentes análises psicológicas e fenomenológicas, que exploraram até pela primeira vez domínios novos, por exemplo, as relações puramente pessoais entre os homens ("ser-com", ser-para-outrem", "tu", "comunicação"). Surgiu neste ponto uma nova problemática que significa uma ampliação essencial da filosofia. Também são fundamentais as análises dos existencialistas em relação ao positivismo, por um lado, ao idealismo, por outro lado. Ao primeiro opõem com êxito a irredutibilidade do ser humano à matéria e superam o segundo ao afirmarem com grande energia a prioridade do ser em frente ao pensar. Pela sua parte, eles muitas vezes também fizeram ontologia, não apenas detalhadamente, mas nalguns casos até desenvolvida e coroada por uma metafísica (BOCHENSKI, op. cit., 185, 186).

O cristianismo se baseia num conjunto de pressuposições totalmente diferentes do existencialismo. Enquanto o existencialismo enfatiza a experiência interior subjetiva, o cristianismo relaciona a experiência interior subjetiva tanto aos eventos objetivos e passíveis de serem testados, ocorridos na história (tais como a ressurreição de Jesus Cristo), como à razão, a qual foi dada e desenvolvida por Deus. Os cristãos que reconhecem a autoridade da Bíblia têm fé. Os existencialistas também têm fé. Mas a fé, por mais sincera que seja, não é o suficiente. A fé deve ter um objeto e esse objeto deve ser merecedor de fé. Só Jesus Cristo, o criador e sustentador do universo e de cada indivíduo que nele existe, é merecedor da fé suprema.

Em livros anteriormente publicados, já temos tratado da historicidade da fé cristã e do caráter lógico dessa fé (veja, por exemplo, os livros de Josh McDowell, *Provas Históricas da Fé Cristã, Mais que um Carpinteiro* e *O Fator Ressurreição* e *Respostas àquelas Perguntas.* O cristianismo apresenta uma cosmovisão coerente, a qual se harmoniza com a realidade ao nosso redor. O existencialismo não. Estamos convictos de que somente o cristianismo faz com que o mundo em que vivemos e os pensamentos e sentimentos interiores façam sentido. O filósofo cristão Richard Purtill resumiu, com grande capacidade, nossa maneira de ver a questão:

> ... a razão está do lado do cristianismo... se começarmos a fazer perguntas básicas acerca do universo e se acompanharmos o desenvolvimento lógico do racio-

cínio, então chegaremos à crença em Deus; se examinarmos os indícios da história e da experiência humana, seremos levados a reconhecer que a única explicação satisfatória dos indícios nos aponta para o cristianismo. Esses cristãos reconhecem que ainda existe uma distância entre a aceitação intelectual e a consagração a um modo de vida cristão, mas crêem que a razão não se opõe a uma tal consagração nem é irrelevante para ela — ao contrário, a razão é a melhor base para a consagração (PURTILL, Richard. *C. S. Lewis's Gase for the Christian Faith* (Os argumentos de C. S. Lewis a Favor da Fé Cristã). São Francisco: Harper and Row, 1981, p. 12, 13).

Bibliografia sobre o Existencialismo

ALSTON, William P. e NAKHNIKIAN, George. *Readings in Twentieth Century Philosophy* (Textos de Filosofia do Século Vinte). Nova Iorque: The Free Press, 1963.

ANGELES, Peter A. *Dictionary of Philosophy* (Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1981.

AVEY, Albert E. *Handbook in the History of Philosophy* (Manual de História da Filosofia). Nova Iorque: Barnes and Noble, 1961.

BARNES, Hazel E. *An Existentilist Ethics* (Uma Ética Existencialista). Chicago: Chicago University, 1978.

BOCHENSKI, I. M. *Contemporary European Philosophy* (Filosofia Contemporânea Européia). Berkeley/Los Angeles: University of Califórnia 1954. Publicado no Brasil com o título: A *Filosofia Contemporânea Ocidental;* São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.

BROWN, James. *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth* (Kierkegaard, Heidegger, Buber e Barth). Nova Iorque: Collier, 1955.

CAPONIGRI, A. Robert. *A History of Western Philosophy: Philosophy from the Age of Positivism to the Age of Analysis* (Uma História da Filosofia Ocidental: A Filosofia desde a Era do Positivismo até a Era da Análise). Notre Dame: University of Notre Dame, 1971.

COLLINS, James. *The Existentialist* (O Existencialista). Chicago: Henry Regenery, 1952.

DAVIDSON, Robert F. *Philosophies Men Live By* (Filosofias pelas quais os Homens Vivem). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1974.

EDWARDS, Rem B. *Reason and Religion* (Razão e Religião). Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

FLEW, Antony. *A Dictionary of Philosophy* (Um Dicionário de Filosofia). Nova Iorque: St. Martin, 1982.

FRANKL, Viktor E. *Man's Search for Meaning* (A Busca Humana do Significado). Nova Iorque: Pocket, 1963.

FROST Jr., S. E. *Basic Teachings of the Great Philosophers (Ensinos Básicos dos Grandes Filósofos). Garden City: Doubleday, 1962.*

FULLER, B. A. G. *A History of Philosophy* (Uma História da Filosofia). Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1955.

GEISLER, Norman L. e FEINBERG, Paul D. *Introdução à Filosofia.* São Paulo: Vida Nova, 1983.

GREENE, Marjorie. *Sartre.* Nova Iorque: Franklin Watts, 1973.
HEIDEGGER, Martin. *On Time and Being* (Ser e Tempo). Nova Iorque: Harper and Row, 1972.
HEINEMANN, F. H. *Existentialism and the Modern Predicament (Existencialismo e a Situação Atual). Nova Iorque: Harper and Row, 1953.*
HERBERG, Will. Four Existentialist Theologians (Quatro Teólogos Existencialistas). Garden City: Doubleday, 1958.
HORVATH, Nicholas A. *Philosophy* (Filosofia). Woodbury: Barron's Educational Series, 1974.
HUNNEX, Milton D. *Existencialism and Christian Belief* (Existencialismlo e Fé Cristã). Chicago: Moody, 1969.
JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience* (As Variedades da Experiência Religiosa). Nova Iorque: The New American Library, 1958.
KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoievsky to Sartre* (O Existencialismo de Dostoievski a Sartre). Nova Iorque: The World, 1956.
———. *Existencialism, Religion and Death* (Existencialismo, Religião e Morte). Nova Iorque: The New American Library, 1976.
KIERKEGAARD, Soren. *Attack upon Christendom* (Ataque contra o Cristianismo). Princeton: Princeton University, 1944, 1968.
———. *The Point of View for My Work as An Author* (O Ponto de Vista sobre Minha Obra como Autor). Nova Iorque: Harper and Row, 1962.
MARIAS, Julian. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Dover , 1967.
PURTILL, Richard L. C. S. *Lewis's Case for the Christian Faith* (Os Argumentos de C. S. Lewis em Favor da Fé Cristã). São Francisco: Harper and Row, 1981.
———. *Thinking About Ethics* (Pensando sobre Ética). Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976.
RUNES, Dagobert D., ed. *Dictionary of Philosophy.* (Dicionário de Filosofia). Totowa: Little field, Adams, 1977.
SAHAKIAN, William S. *Ethics: An Introduction to Theories and Problems* (Ética: Uma Introdução a Teorias e Problemas). Nova Iorque: Harper and Row, 1974.
———. *History of Philosophy* (História da Filosofia). Nova Iorque: Harper and Row, 1968.
——— e SAHAKIAN, Mabel L. *Ideas of the Great Philosophers* (Idéias dos Grandes Filósofos). Nova Iorque: Harper and Row, 1966.
SARTRE, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions* (Existencialismo e as Emoções Humanas). Nova Iorque: The Citadel, s.d.
STUMPF, Samuel Enoch. *Socrates to Sartre: A History of Philosophy* (De Sócrates a Sartre: Uma História da Filosofia) Nova Iorque: McGraw -Hill, 1966.
THOMAS, Henry. *Understanding the Great Philosophers* (Entendendo os Grandes Filósofos). Garden City: Doubleday, 1962.

TILLICH, Paul. *The Shaking of the Foundations* (O Abalo das Bases). Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1953.
WILD, John. *Existence and the World of Freedom* (A Existência e o Mundo da Liberdade). Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.
WILDE, Jean T. E KIMMEL, William, ed. e tradutores. *The Search for Being (A Busca de Ser)*. Nova Iorque: The Noonday, 1962.
YOUNG, Warren C. *A Christian Approach to Philosophy* (Uma Análise Cristã da Filosofia). Grand Rapids: Baker, 1954.